

# INTRODUCCION AL CUADERNO

La evangelización implica el llamado y el paso a la conversión. Una nueva evangelización también tiene esta dimensión permanente.

Convertirse es dejar un proyecto antiguo y asumir el Reino que se acerca. Esto se afirma cuando se dice "cambiar de corazón", entendido éste como la sede de los proyectos del hombre. El proyecto se refiere a la manera de ubicarse en el mundo, de actuar en su entorno, de comprenderlo; asume la totalidad de la realidad y de la práctica que se tiene ante ella.

En la celebración de los 500 años se propone la Evangelización como momento fundamental de la misma. Se propone por eso una conversión, un revisar el proyecto de la sociedad como lo estamos viviendo; implica examinar la vida de la Iglesia y su misión.

Se trata de una evangelización a los 500 años de la primera. Por eso supone una conversión que tome en cuenta el proyecto original y originante de la actual situación, para transformarla en la línea del evangelio.

La celebración incluye por sí misma una reflexión crítica y penitencial de los orígenes, su confrontación con el presente y un proyecto hacia el futuro.

Nuestro **cuaderno** se sitúa en esa vista hacia el pasado original de América Latina, con el fin de detectar lo que es la realidad actual y lo que hemos de transformar para llegar a ser lo que estamos llamados a ser. Celebrar es dar vuelta a las cosas, es la conversión.

Todo el número de Christus tiene relación con el tema, no sólo el cuaderno. El artículo de Metz sobre la actualidad de la Iglesia nos ayuda a situar el momento de la celebración: venimos de una Iglesia centro europea y, desde los orígenes, un problema fundamental ha sido la constitución de una Iglesia verdaderamente católica que se hace verdad cuando existen muchas Iglesias particulares. Iglesias en comunión pero no

## EN ESTE NUMERO

<b>EDITORIAL</b>	4
Al CELAM le provoca <i>grave preocupación</i> el Proyecto "Palabra-Vida", y la CLAR expone su punto de vista sobre los hechos.	
<b>TEORIA Y PRAXIS</b>	6
¿Puede un conservador ser cristiano? <i>Michael Campbell-Johnston</i>	
El Provincial de los jesuitas en Inglaterra aclara las condiciones, desde su larga experiencia de trabajo en el Tercer Mundo.	
<b>CUADERNO: 500 AÑOS. LLAMADA PENITENCIA</b>	13
<b>A tres años del noventa y dos</b>	15
<i>Centre Cristianisme i Justicia</i> ¿Cómo ven desde España algunos cristianos la 'celebración'? Hacia la superación de los mitos y de los slogans.	
<b>Sugerencias de Casaldáliga</b> <i>D. Pedro Casaldáliga</i>	18
En carta a ALER, el obispo de São Felix de Araguaia recuerda aspectos que no deben estar ausentes en la celebración.	
<b>A propósito del Quinto Centenario</b> <i>Eduardo Galeano</i>	20
El autor tiene ganado un sitio entre los profetas de América Latina. Y ahora nos plantea sus reflexiones: No leyenda negra, pero tampoco leyenda rosa.	
<b>Dos reinos, un monarca y un destino</b> <i>Jorge Traslucheros</i>	25
En la constitución del fuerte estado español jugó un papel fundamental la Conquista. El autor nos presenta los hechos	
<b>¿Descubrimiento o invasión de A.L.?</b> <i>Enrique Dussel</i>	31
El autor y su competencia, también profética, no necesita ninguna presentación. Agudo análisis del descubrimiento-invasión.	
<b>La construcción de América Latina</b> <i>Tulio Hernández</i>	35
Desde Venezuela viene esta convocatoria a la construcción de América Latina, que es algo que todavía pertenece al futuro y a la utopía.	
<b>DOCUMENTOS</b>	
<b>500 años de resistencia india</b> <i>CONAIE</i>	43
La Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador tiene un proyecto de celebración de algo diferente: la resistencia india.	
<b>COLABORACIONES</b>	
<b>Hacia una Iglesia universal, culturalmente policéntrica</b> <i>Johann B. Metz</i>	48
En una conferencia en la Universidad Iberoamericana, el Prof. Metz plantea pistas de futuro para la Iglesia: la inculturación y el pluralismo le posibilitan la verdadera universalidad.	
<b>LIBROS</b>	51
<b>PALABRA</b>	
<b>Cristo en el prójimo</b> <i>Milton Schwantes</i>	56
¿Qué mensaje tiene hoy para nosotros el texto de Mateo 25? Dirigido a lectores de Alemania, el texto es una interrelación también en A.L.	



La Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) viene preparando su colaboración al Quinto Centenario de la Evangelización mediante el **Proyecto Palabra-Vida**. Ha habido ya varias reacciones en contra, particularmente por parte del CELAM y de la Conferencia Episcopal Colombiana, presidida por el Card. López Trujillo. El Documento del CELAM objeta lo siguiente:

*"El Proyecto Palabra-Vida, tal como está concebido, adolece de defectos fundamentales que hoy no tendríamos que lamentar si se hubiera observado la norma requerida por los mismos Estatutos de la CLAR, de obtener aprobación episcopal antes de su aprobación"*

La Conferencia Episcopal Colombiana explicita aún más las acusaciones:

- No tiene en cuenta a la Tradición y al Magisterio para interpretar la Biblia.
- Escoge sólo unos cuantos textos bíblicos 'iluminadores' con una mentalidad preconcebida.
- Busca hacer un paralelo entre la situación del pueblo de Israel y la del "pueblo" en América Latina.
- Manipula la Sagrada Escritura al usar como criterios de lectura la realidad, la comunidad y el texto.
- Enfatiza fuertemente la situación del conflicto, y reduce el término "pueblo" a los "pobres", a los que no ve como "pobres de Yahvé".
- Utiliza el análisis marxista para ubicarse en el momento histórico en el que nació el texto.
- Y con eso se sientan las bases para una sectarización. *"Es muy evidente que el Proyecto lleva a una Iglesia popular"*, dice el texto de la Conferencia Episcopal Colombiana. Y comenta la revista española **Vida Nueva**:

*No nace, pues, con el signo de la comunión jerárquica. Pero esa inobservancia estatutaria queda vinculada a la deficiencia de fondo en el método del proyecto para leer la Sagrada Escritura, "método que no interpreta la Palabra de Dios a la luz de la fe y del magisterio*

*de la Iglesia, sino que propone una lectura ideologizada y reductiva"* (cita del Documento del CELAM).

En base a estos argumentos fundamentalmente, el CELAM se opone a la realización de este proyecto, y la Conferencia Episcopal Colombiana, aún más tajante, concluye:

*"Las consideraciones anteriores hacen que el 'Proyecto' sea inaceptable en sí mismo y como instrumento de evangelización. No puede emplearse ni en la animación de las comunidades religiosas ni en la pastoral con nuestros fieles laicos. Los superiores competentes deben retirarlo de sus respectivas comunidades"*.

La CLAR, por su parte, ha hecho pública una aclaración firmada por su presidente, el P Luis Coscia, OFM Cap., que reproducimos a continuación:

## LA CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS -CLAR- A PROPOSITO DEL PROYECTO "PALABRA-VIDA" COMUNICA:

1. En febrero 6-7 de 1987 se reunieron en Panamá cuatro obispos, el Secretario Ejecutivo del Departamento de Vida Consagrada del CELAM (DEVICON-CELAM), y los cinco miembros de la Presidencia de la CLAR. Uno de los aspectos de esa reunión fue presentar y entregar a los Señores Obispos los documentos relativos al Proyecto "Palabra-Vida".
2. En Abril 27 de 1987 el Presidente y la Secretaria General de la CLAR, P Luis Ugalde, sj y Hna. Hermengarda Alves Martins, rscj presentaron en Roma al Sr. Cardenal Jérôme Hamer, Prefecto de la Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares y a miembros de ese Dicasterio Vaticano, las grandes líneas del Proyecto "Palabra-Vida" que por entonces denominábamos "Acción Sub Verbo Dei 1988-1992".
3. El 10 de Julio de 1987 el mismo Señor Car-

denal Hamer nos escribe que "Se ha recibido su carta con los dos volúmenes que recogen toda la documentación de la reunión de la Junta Directiva, celebrada en Mayo pasado en Port-Au-Prince". "Se ha tomado conocimiento de los diversos proyectos e iniciativas que tiene programadas la CLAR para los próximos años". Entre esos Proyectos habíamos sometido a su consideración el Proyecto "Palabra-Vida".

4. El 21 de Enero de 1988 el CELAM recomienda ante ADVENIAT "de una manera especial" el Proyecto "Vida Religiosa y Nueva Evangelización en América Latina", cuyo primer apartado es precisamente "Acción Palabra y Vida".
5. En el curso del año 1988 varias Conferencias Nacionales de Religiosos, entre ellas la de Colombia, presentaron el Proyecto y el material de apoyo a las "comisiones mixtas" de Obispos-Superiores Mayores de sus respectivas Conferencias Episcopales.
6. En Junio de 1988, en Asamblea General de la CLAR en Cochabamba, Bolivia, con la activa participación de Mons. Vincenzo Fagiolo, Secretario de la Congregación de Religiosos de la Santa Sede, de Mons. Carlos Oviedo, Presidente del Departamento de Vida Consagrada del CELAM, del Padre Luis Eduardo Castaño, Secretario del mismo Departamento, de Mons. Santos Abril, nuncio Apostólico de Su Santidad en Bolivia y del Padre Eusebio Hernández, oficial de la CRIS, se estudió y aprobó el texto del proyecto "Palabra-Vida" para el año 88-89. Ese texto aprobado en dicha Asamblea, es el que ha sido publicado y al cual se refieren, en Febrero de 1989, el Comunicado de Prensa del CELAM y la carta que ese Consejo envió al Presidente de la CLAR.
7. A propósito de esta carta, cabe informar que el semanario El Catolicismo, de la Arquidiócesis de Bogotá, la publicó en su edición del 19 de Febrero, sin consentimiento del Presidente de la CLAR. Esta carta firmada por Mons. Darío Castrillón le llegó al P. Luis Coscia, OFM Cap., el día 22 de Febrero.
8. El folleto en cuestión es una guía metodológica para uso de las Comunidades Religiosas que quieran aprovecharse del Proyecto "Palabra-Vida". Es ya aceptado que esa clase de subsidios son los instrumentos con que

cuenta la CLAR para su función específica de animar la Vida Religiosa; no se trata, por tanto, de textos doctrinales, ni se destinan al público en general. Por estas razones, este tipo de publicaciones no llevan el "imprimatur" del Ordinario del Lugar.

Queremos también recordar que la CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS, CLAR, es una Institución Canónica, dependiente de la Congregación de Religiosos de la Santa Sede y en plena comunión con la Iglesia Católica, con sus Pastores, en quienes reconoce la autoridad pastoral para regir, enseñar y santificar a todos los fieles. No queremos que algunos intenten separarnos de esta Iglesia que amamos, ni estamos de acuerdo con quienes pretendan construir otra Iglesia o "Iglesia Popular".

10. Queremos reafirmar nuestra disposición permanente para recibir, estudiar y acatar las las observaciones que tengan a bien hacernos los Señores Obispos, a fin de enriquecer al máximo el Proyecto "Palabra-Vida". Para ello hemos creado dos Comisiones de expertos: una Jurídica y otra Doctrinal; examinarán objetivamente los diversos aspectos que han sido cuestionados. Esas Comisiones y los Directivos de la CLAR estarán en permanente diálogo con nuestras Conferencias Nacionales de Religiosos, con el CELAM, con la Santa Sede y con los Obispos y laicos que quieran ayudarnos a leer fielmente la Palabra, para vivirla radicalmente en las circunstancias concretas de nuestra América Latina.

Así esperamos poder celebrar con gozo el V Centenario de nuestra Evangelización, con una Vida Consagrada convertida por la Palabra, en una Iglesia que ora y vive esa Palabra, en una Iglesia que fomenta y cuida su Unidad en la diversidad de sus carismas, en una Iglesia en donde la Vida Religiosa y sus Instituciones son apoyadas y amadas.

FR. LUIS COSCIA, OFM Cap.  
Presidente de la CLAR.  
Bogotá, Marzo 3 de 1989.



## ¿PUEDE UN CONSERVADOR SER CRISTIANO?

Michael Campbell-Johnston S.J.  
Provincial de Inglaterra

*Desde su llegada al puesto de Provincial, de Inglaterra el P. Campbell ha recibido notable publicidad por el atractivo de que en los últimos veinticinco años ha vivido principalmente en países del Tercer Mundo. A principios de octubre fue invitado a una reunión secundaria de la Conferencia del Partido Conservador -el partido de Margaret Thatcher-, sobre el tema 'El Cristianismo y la posición conservadora'. El parlamentario que lo presentó dijo algo así: "Ya estoy harto de oír toda mi vida decir que Jesucristo fue comunista. El P. Campbell-Johnston nos va a decir que no es así". Después comentó el conferencista que nunca había sentido a un auditorio cerrarse progresivamente a un discurso como esta vez. Sobre todo luego que M. Thatcher acababa de hacer declaraciones en apoyo de un individualismo ofensivo.*

*En México, donde la política está oficialmente divorciada de la religión, sin embargo, un gran número de gente seriamente empeñada en un compromiso político exigente encontrará en estas reflexiones inspiración y guía.*

*Agradecemos al Editor de The Month el haber nos enviado el texto de la Conferencia para su publicación en CHRISTUS, y al P. Francisco Ornelas su trabajo de traducción (N. de la R.).*

¿Puede un conservador legítimamente considerar que su propio credo político es cristiano? La respuesta inmediata es obviamente sí. Muchos conservadores son **de hecho** cristianos, y sin duda lo son a conciencia. Y ninguna iglesia cristiana sería querría condenar un partido político en particular como no cristiano o como anticristiano.

Pero lo que la Iglesia sí hace es sostener ciertos principios o requerimientos morales que se aplican a **todos** los partidos políticos si éstos han de considerarse conformes a la ley de Dios y a la enseñanza de Cristo. Y pide a los políticos cristianos que den prioridad a estos principios morales, que juzguen sus opciones y sus acciones políticas a la luz de los mismos, si quieren considerarse cristianos.

Así que la pregunta inicial debe quizás reformularse diciendo: ¿Qué debe hacer un conservador para llegar a ser mejor cristiano? O, si esto suena demasiado personal: ¿Qué principios o requerimientos ha de adoptar la posición conservadora para estar más acorde con la enseñanza cristiana? En otras palabras, ¿cuáles son las marcas distintivas de un político cristiano?

### EL LUGAR DE LA RELIGION

El primer principio es la persuasión de que la religión tiene su propio lugar en política, que política y religión nunca pueden en realidad divorciarse.

Lo que obviamente no significa que las iglesias o los líderes de la Iglesia deban dominar los partidos políticos ni pontificar sobre temas puramente seculares o asuntos técnicos de los que probablemente poco sabrán. Excepto en circunstancias extremas o en casos especiales, no es trabajo del sacerdote o ministro de la religión ocupar un puesto político. Ni debería una iglesia optar públicamente por uno u otro de los partidos políticos.

Pero esto no quiere decir tampoco que el papel de la Iglesia ha de quedar confinado al santuario o la sacristía, para propagar una religión puramente espiritual y divorciada de la vida pública. Porque, como Martin Luther King anotó tan acertadamente, *"una religión que profesa preocuparse por las almas de los hombres, y no se preocupa de las condiciones sociales y económicas que dañan el alma, es una religión espiritualmente moribunda que sólo espera el día de su entierro"*.

La Iglesia y sus dirigentes no sólo tienen el derecho sino el deber de hablar claramente contra toda forma de injusticia en nuestra sociedad y cuanto infringe la ley moral, independientemente de cuál gobierno o partido político sea responsable. Tal es el papel profético de la Iglesia, heredado directamente de los profetas del Antiguo Testamento y del profeta supremo, Jesucristo, quien denunció los males

de su tiempo y a los gobernantes responsables por ellos, en los términos más fuertes posibles, y al final, fue crucificado por ello.

Esperemos que siempre haya dirigentes de la Iglesia en nuestros días con el valor de continuar el trabajo de Jesús. Serán acusados de interferencia, traición o cosas peores. Pero muchas veces tales acusaciones, especialmente en boca de dirigentes políticos, suenan a esa oración que dice: *"Padre Nuestro, que estás en los cielos, ¡quédete allí!"*

Pero es en primer lugar el laico cristiano el llamado a traducir sus creencias religiosas en opciones y acciones políticas en el esfuerzo por echar los cimientos del Reino de Dios en este mundo. Por eso Paulo VI pudo describir la política como *"un modo exigente -aunque no el único- de vivir el compromiso cristiano de servicio a los demás"* (OCTOGESIMA ADVENIENS, 46).

Por consiguiente, un cristiano no puede, o no debe, entrar a la política por codicia, poder, ganancias materiales, ambición o ventajas personales. El motivo verdaderamente cristiano es el del servicio. Para citar de nuevo al Papa, es para infundir *"un espíritu cristiano en la mentalidad, costumbres, leyes y estructuras de la comunidad en la que vivimos"* (OCTOGESIMA ADVENIENS, 48).

Y esto presupone un compromiso de trabajar por una sociedad más justa. Como abiertamente lo dijeron los Obispos Católicos (de Inglaterra) en su *Declaración sobre la justicia en el mundo: "La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo nos parece que son en realidad una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio"*.

En otras palabras, para los cristianos hoy en día, la expresión de fe religiosa ha de ir de la mano con la promoción activa de la justicia. El cristianismo **se refiere** a la redención espiritual y a la reforma social. En nuestro mundo moderno, estas dos cosas no pueden separarse. Se trata de un desafío serio y exigente, que debe dar pie a los políticos para reflexionar y examinarse: Por qué estoy en política? Qué estoy tratando de obtener de ella?

### NADIE ES UNA ISLA

El segundo principio o requisito de un credo político más cristiano es consecuencia directa del primero, y responde a la pregunta: Qué quiere decir construir el Reino de Dios en este mundo? Se trata del hecho simple y llano de que nadie es una isla, nadie es completo por sí solo, sino seres sociales nacidos para vivir en sociedad y ayudar a construirla. Dios no es un individuo, sino una sociedad de Personas. De la naturaleza misma de Dios es compartir efectivamente con los demás; por eso la única definición adecuada es la que da San Juan -Dios es amor: el don total de sí al otro. Y así es el hom-

bre también, creado a imagen y semejanza de Dios.

Todo el objetivo de nuestra vida es aprender a amar, a darnos a los demás, a romper nuestro caparazón individualista, y construir la sociedad.

El deber primordial del cristiano, por tanto, no puede ser el interés propio, por muy avanzado que sea; sino más bien llegar a ser 'una persona para los demás'. Y aquí tropezamos con la enorme paradoja de nuestro ser: sólo olvidándonos de nosotros mismos, saliendo al encuentro de los demás, dándonos a los demás es como podemos evolucionar y crecer como personas. De lo contrario, si acaparamos todo para nosotros, nos involucramos y quedarnos apresados en nuestro ser, desdichados y empobrecidos. Por eso Jesús dijo que es mejor dar que recibir.

Por siglos la dimensión social de la fe cristiana se oscureció y se perdió en las filosofías individualistas de Hobbes, Hume, Kant y los teólogos protestantes del siglo pasado. La Reforma, la Ilustración y el auge del Racionalismo y del Liberalismo eran las caras de un individualismo que inundó todas las ramas del pensamiento. Esa tradición persiste hoy en algunas filosofías de la nueva derecha, con su escepticismo respecto de los conceptos de de comunidad y justicia social.

La libertad del individuo, definida en el sentido puramente negativo de no-coerción, es considerada como el valor máximo que determina todas las demás políticas sociales. Estas tradiciones han también afectado la creencia y la práctica religiosa al grado que Ernesto Renan definió alguna vez el cristianismo como *"una religión hecha para el consuelo interior de unas cuantas almas escogidas"*. Dios se dedicaba a ver a innumerables individuos, cada uno de los cuales llevaba sus cuentas con Dios como quien está pagando los impuestos, como viajeros o como empleados que pasan uno tras otro, sin ninguna conexión orgánica entre sí, delante de las ventanillas de las pagadurías de este mundo.

Pero a nuestro tiempo le ha tocado redescubrir las dimensiones sociales del cristianismo, el retorno a la visión más tradicional y auténtica de los primeros cristianos y de los Padres de la Iglesia. Ellos tenían una concepción intensamente social de la salvación y de los principales misterios de la fe, y lo expresaban claramente en su práctica cristiana.

San Lucas describe a las primeras comunidades cristianas que eran de un solo corazón, de una misma mente, y usaban en común cuanto tenían de tal modo que *"ninguno de sus miembros pasaba necesidad"* (Hechos 4:34). Para los católicos, es el Concilio Vaticano II el que nos ha vuelto a enseñar que **SOMOS** responsables de nuestros hermanos, que nuestra fe *"es esencialmente social, no sólo en sus aplicaciones externas, sino primero y sobre todo en sí misma, en el centro de su misterio, en la*

esencia de su dogma", (Henri de Lubac, CATOLICISMO, p. XV). Nuestra concepción del pecado se ha abierto para incluir los males sociales o institucionales que impregnan estructuras y organizaciones. Los sacramentos, en especial la Eucaristía, se conciben como actos públicos que fundamentan una comunidad cristiana, y la parroquia se esfuerza por ser una sociedad de familias, una comunidad cristiana de base.

Todo credo político que profesa estar inspirado por el pensamiento cristiano debe en consecuencia subrayar de manera semejante la comunidad, la construcción o estructuración de la sociedad. Es enteramente erróneo proclamar que el individuo es todo lo que cuenta, y que la sociedad no es más que una abstracción. Con todo lo importantes que son la responsabilidad individual y 'la ciudadanía activa', por sí solas no bastan. Formamos un todo orgánico donde lo colectivo es más que la suma de sus partes. Un gobierno que se diga cristiano tiene



el deber de propiciar el crecimiento de este todo orgánico y hacer cuanto pueda por promover su cohesión.

La responsabilidad y la libertad individuales son valores que todo cristiano debe defender, pero no son absolutos y siempre han de someterse al bien común de todos. Porque la libertad irrestricta de algunos demasiado fácilmente lleva a la servidumbre de otros, especialmente cuando existen graves desigualdades en una sociedad. Si estamos hablando en términos cristianos, es claramente el de-

ber de quienes tienen poder el tomar medidas específicas para evitar que esto suceda. Marx puede haberse equivocado en creer que la colectividad podría abolir el pecado original y evolucionar hasta llegar a la sociedad perfecta. Pero sería igualmente erróneo creer que podría haber justicia auténtica en un sistema que, en las palabras de Paulo VI, "considera la ganancia como el motivo central del progreso económico, la competitividad como la ley suprema de la economía, y la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin limitaciones y sin las obligaciones sociales correspondientes" (POPULORUM PROGRESSIO, 26).

Creer que los ricos, por la bondad de su corazón, darán de su abundancia para ayudar a los menos afortunados es abrigar la misma ilusión utópica que Marx, caer presa de una ingenua incomprensión de la naturaleza humana, sin fundamento en la historia. La teoría del crecimiento económico por 'avance escalonado' o por 'goteo' funcionaría sólo en un mundo altruísta donde la preocupación por la colectividad prevalece sobre la codicia personal. Pero, como he podido ver en tantos países, pasa lo contrario. El desarrollo económico no regulado invariablemente lleva al surgimiento de una reducida élite de ricos que pueden mantener su posición contra las masas empobrecidas sólo por el recurso a la fuerza y la coerción. Sea que uno tome en cuenta las relaciones internas o las de nación a nación, las llamadas fuerzas vivas del mercado tienden automáticamente a hacer más ricos a los ricos y más pobres a los pobres.

El estado por tanto tiene el deber de regular de tal modo la sociedad que todos puedan disfrutar de sus beneficios. El verdadero desarrollo no es sólo de la persona **toda** -espiritual, material, cultural, etc.-, sino de **todo** el pueblo. Mientras algunos grupos o sectores de una sociedad estén excluidos de la participación plena en ella, la autoridad suprema en esa sociedad tiene el deber cristiano de corregir esto.

Con frecuencia se piensa equivocadamente que la Iglesia defiende un derecho absoluto a la propiedad privada. El único derecho absoluto que defiende es el del destino universal de todas las cosas creadas, y el consecuente derecho de todo individuo de poseer lo que necesite. La obligación máxima del estado cristiano es, por consiguiente, asegurarse de que este derecho pueda ser ejercitado por todos.

Aunque hay algo de cierto en el dicho de Winston Churchill de que "la virtud inherente del socialismo es la igualdad con que comparte las miserias", también es cierto que el vicio inherente del capitalismo es la desigualdad con que comparte los beneficios. En otras palabras, ninguno de los dos sistemas es perfecto. Pero en nuestro complejo mundo moderno, se requiere un grado considerable de intervención del estado para asegurarse de que los benefi-

cios de la sociedad lleguen hasta todos, que haya una básica igualdad de oportunidad, que nadie quede excluido de disfrutar los derechos humanos básicos que son de todos. Un programa político que se base en principios cristianos estará especialmente atento a esta responsabilidad. No puede dejarse al azar, o a las fuerzas ciegas del mercado, o a la supuesta buena voluntad de los individuos.

### UNA OPCIÓN POR LOS POBRES

Pero en la práctica cómo se puede ejercitar dicha responsabilidad? Esto me trae al tercero y último principio que quisiera examinar. Se puede expresar como una opción: una opción preferencial por los pobres. ¿Qué quiere decir esto? Significa que en nuestras opciones y políticas damos especial preferencia al interés y a las preocupaciones de los miembros más pobres y más débiles de nuestra sociedad. La opción no es exclusiva sino preferencial. Ni se abandona ni se excluye a los ricos, pero se les relega a un segundo lugar a fin de construir una sociedad donde los pobres puedan ocupar el lugar al que tienen derecho.

Y ¿quiénes son estos pobres? Primero y antes que nada, los materialmente pobres, los que no tienen suficiente para casa, vestido y sustento de un modo acorde con su dignidad de seres humanos. Y en segundo lugar, yo describiría como pobres a todos los individuos o grupos que están políticamente marginados u oprimidos, gente discriminada por motivos raciales, sexuales o religiosos, los abandonados o excluidos de la sociedad.

El gobierno o el estado cristiano es el que da preferencia a estos grupos de sus ciudadanos. Como apuntó Mahatma Ghandi: "Una civilización o sociedad debe ser juzgada por el cuidado que tenga de sus miembros más débiles y menos privilegiados". Este es un principio de veras cristiano. En todo el Antiguo Testamento Dios siempre viene en auxilio de la viuda, el huérfano, el forastero y el labriego - todos aquellos a quienes hoy llamaríamos los menos privilegiados.

Y en el Nuevo Testamento, Jesús no sólo describió el propósito global de su misión en términos de llevar las buenas nuevas a los Pobres y liberar a los oprimidos, sino que él mismo dio el mejor ejemplo de esta opción en su propia vida.

No sólo se hizo hombre, sino **pobre**, vivió entre mendigos, prostitutas y ladrones, y asumió la causa de los parias de la sociedad contra los ricos y poderosos de su tiempo. Dondequiera que la Iglesia cristiana ha sido fiel a la enseñanza de Cristo, ha seguido su ejemplo y sufrido las consecuencias. Pero desafortunadamente con demasiada frecuencia en la historia, la Iglesia ha caído en la tentación de codicia, y se ha puesto del lado de los ricos y poderosos, oprimiendo al pobre en vez de trabajar por su liberación.

Estas son palabras duras y podrán Uds. pensar que me he dejado llevar por mis experiencias de recorrer y vivir en países del Tercer Mundo los últimos veinticinco años. La frase "opción preferencial por los pobres" huele por lo menos a teología de la liberación. Lo que puede estar muy bien para Latinoamérica, pero apenas tendrá significado en nuestra próspera Inglaterra de los ochentas.

Sin embargo, en su reciente encíclica sobre la **PREOCUPACION SOCIAL**, Juan Pablo II hace ver que la opción preferencial por los pobres es para todo cristiano. Dice:

*"La opción o el amor de preferencia por los pobres es una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, como lo atestigua toda la tradición de la Iglesia. Afecta la vida de CADA cristiano en cuanto que éste busca imitar la vida de Cristo, pero se aplica asimismo a nuestras responsabilidades sociales y por tanto a nuestra manera de vivir, y a las decisiones correspondientes que haya que hacer respecto a la propiedad y el uso de los bienes"* (LA PREOCUPACION SOCIAL, 42).

Concluye que cerrar los ojos a las realidades de hambre y necesidad en nuestra sociedad sería hacernos "como el rico que pretendía no saber del mendigo Lázaro que yacía a su puerta".

Y ¿qué tan próspera es Inglaterra en la actualidad? Tras estar veinticinco años fuera, me impresionan especialmente dos cosas. Primero, una prosperidad sin precedentes como lo demuestran la abundancia de bienes de consumo y el gasto ostentoso. Y en segundo lugar, una creciente polaridad, tanto regional como social, entre quienes se benefician de esta prosperidad y los que están excluidos de ella.

Aunque obviamente no hay pobreza en el sentido del Tercer Mundo, me parece que Inglaterra tiene un rasgo en común con la mayoría de los países del Tercer Mundo: la brecha cada vez más grande entre los que tienen y los que no tienen.

Este sería sin duda el momento de hablar de políticas habitacionales, de empleo, de salud y de impuestos, y de toda una variedad de indicadores sociales. Pero me faltan datos y, como indiqué al principio, no me toca. Y aunque alguna vez estudié

---

*Tendréis exceso de dolor  
y exceso de miseria,  
por el tributo reunido  
con violencia,  
y antes que nada entregado con rapidez!*

*Testimonios Mayas de la Conquista*

---

economía, me doy perfecta cuenta de que las estadísticas pueden fácilmente convertirse en una trampa.

Aunque estoy muy tentado de citar números de Fuentes del gobierno, que muestran conclusivamente -en mi opinión- que durante los últimos ocho años el ingreso disponible del 10% más alto de la población ha aumentado de seis y medio a ocho veces el ingreso del 10% más pobre de la población; voy a resistir la tentación, consciente de que, como dicen, "los voceros del gobierno y los políticos usan las estadísticas como los borrachos usan los postes de la luz: más para sostenerse que para iluminar".

Pero si es verdad que la brecha entre los que tienen y los que no tienen está creciendo, aun cuando estos últimos, en términos reales, están marginalmente mejor, entonces no puedo entender cómo podemos decir que nuestra sociedad, o más bien las políticas que la gobiernan, sean genuinamente cristianas.

Los cristianos nunca han abogado por la igualdad absoluta. Pero sostienen que toda sociedad en que van creciendo los sectores que son excluidos de los beneficios de que disfrutaban los demás es una sociedad pecaminosa que necesita cambiar drásticamente.

El mismo argumento se aplica a nivel internacional. Aunque nuestro status en el club de las naciones parece ir en constante descenso, todavía pertenecemos al pequeño grupo privilegiado de las llamadas naciones industrializadas que se benefician de las actuales estructuras de comercio y finanzas internacionales a expensas de los países más pobres del Tercer Mundo.

De nuevo, si no se hacen cambios de escala internacional, las naciones ricas se harán inexorablemente más ricas y las pobres, más pobres, cargadas como muchas de ellas están con deudas externas que nunca podrán pagar y de las que la mayoría de sus ciudadanos no son responsables. El flujo neto de capital de los países pobres del Tercer Mundo a los países ricos del Primero es seguramente uno de los mayores escándalos de nuestro tiempo.

Una política cristiana hacia estos países más pobres sería tratar de reparar las injusticias y abrir una especie de respiro que les permita sobrevivir. Estamos procurando, como políticos cristianos, que nuestro gobierno haga lo más que pueda para promover una política así?

Qué está haciendo, por ejemplo, para aliviar el problema de la deuda internacional que está forzando hoy en día a muchas naciones a someter a sus ciudadanos a régimen de hambre para poder pagar el servicio de la deuda a los bancos extranjeros?



Me temo que aun en la esfera menos exigente de ayuda bilateral, difícilmente podremos enorgu llermos de nuestra participación, y ésta seguramente no reflejará una opción preferencial por los pobres.

La antigua invitación de las Naciones Unidas para que las naciones ricas dediquen el 1% de su PNB para países pobres hace mucho que bajó a 0.7%, pero aun esto pareció demasiado a muchos. En 1979, la ayuda oficial de Inglaterra a otros países fue 0.52% del PNB, cifra que nos colocaba en el sexto lugar entre 18 países donantes. Los datos publicados en junio de 1988 muestran que en 1987, nuestra ayuda oficial a otros países ha bajado a 0.28% de nuestro PNB, lo que nos colocaba en el 14o. lugar. Tal parece que cuanto más ricos somos nos volvemos menos generosos.

Habiendo vivido tantos años en países del Tercer Mundo, tuve muchas ocasiones de avergonzarme ante este hecho desalentador.

Mucho más podría decirse sobre este punto, pero quiero terminar con tres principios o recetas que pueden ayudar en la implementación de la opción preferencial por los pobres.

hizo dos mil años atrás. Pero aceptarlos requiere de nosotros hoy, como entonces para sus seguidores, una verdadera conversión del corazón, un cambio de actitud.

## UNA EXPERIENCIA DE PRIMERA MANO : UN DESAFÍO

La conversión no es un proceso fácil ni cómodo y, en último análisis, es una gracia de Dios. Pero hay algunos pasos que podemos tomar para facilitarla o propiciarla. Uno que viene muy bien al caso es algo que sugerí en un programa de televisión hace más de un año.

No podemos hacer realidad la auténtica opción por los pobres a menos que empecemos a ver el mundo y nuestra sociedad a través de los ojos de los pobres. Y no podemos ver con sus ojos a menos que hagamos un esfuerzo por compartir en algún grado su vida y sus luchas diarias.

Por eso, por muy ajeno, idealista o ingenuo que pueda sonar, quizás el primer paso esencial para llegar a una opción preferencial por los pobres sería pasar una semana de nuestras vacaciones viviendo con los más pobres y menos privilegiados miembros de nuestro distrito.

---

*Señor, buena es la palabra del Dios que viene a nosotros,  
el que viene a tu pueblo con palabras del día de la resurrección.*

*Por ello no habrá temor sobre la tierra.  
Señor, tú, único Dios, el que nos creó,  
¿Es bueno el signo de la palabra divina?  
Señor: el madero antiguo es substituido por el nuevo. . .*

### Testimonios Mayas de la Conquista

---

Pueden usarse de muchas maneras: para revisar cualquier medida o política del gobierno, por ejemplo su presupuesto anual, sus reformas a los impuestos o a la ayuda social, etc.; para juzgar la efectividad de instituciones o trabajos particulares que supuestamente han de promover la justicia en la sociedad; en fin para sopesar lo que los políticos cristianos deben tratar de hacer para tomar en serio lo que dice el Evangelio. He aquí los tres principios:

1. Las necesidades de los pobres tienen prioridad sobre lo que pidan los ricos.
2. La libertad de los débiles tiene prioridad sobre la de los poderosos.
3. La participación en la sociedad de los grupos marginados tiene prioridad sobre la preservación de un orden que los excluye.

Estos principios, tan simples como suenan, son radicales y de largo alcance. Muchos podrán rechazarlos de entrada. Y sin embargo creo que son fundamentalmente cristianos y traducen en términos modernos las opciones que Jesucristo mismo

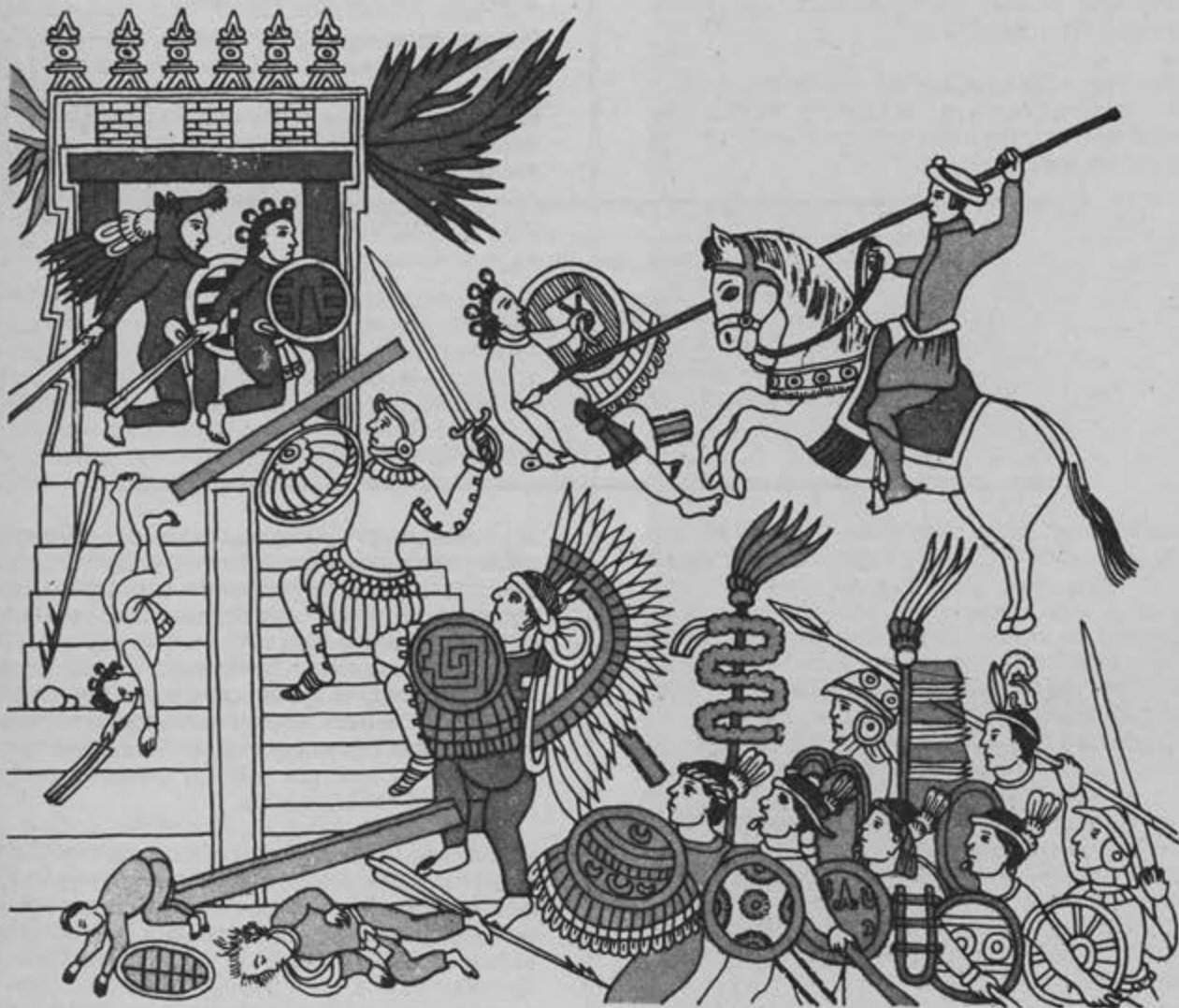
El objetivo no es ayudarlos, al menos no inmediatamente, sino más bien observar, escuchar, aprender. Esto sería, para la mayoría, sospecho, una experiencia de veras desquiciante, una experiencia que nos sacudiría toda nuestra complacencia, nos haría cuestionar lo que tendemos a dar por supuesto, nos despertaría a una nueva dimensión de la realidad. Una experiencia capaz de convencernos de que una opción preferencial por los pobres nos es necesaria no sólo por motivos cristianos sino en términos de estricta justicia.

Es ésta una invitación que hace un año hice por televisión a la Sra. Margaret Thatcher y a los principales miembros de su gabinete. Me tomo la libertad de repetirla ahora, especialmente a políticos profesionales. Si Uds. tienen el valor de aceptarla, de aprender de ella, y de traducir lo que aprendan en concretas decisiones políticas y en criterios que guíen sus acciones, entonces yo diría que es posible ser las dos cosas, conservador y buen cristiano.

(Traducción: Francisco Ornelas).

*En los caminos yacen dardos rotos;  
los cabellos están esparcidos.  
Destechadas están las casas,  
enrojecidos tienen sus muros.  
Gusanos pululan por calles y plazas,  
y están las paredes manchadas de sesos.  
Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido,  
y si las bebíamos, eran agua de salitre.*

*Texto Anónimo de Tlatelolco*



**500 AÑOS:  
LLAMADA A  
PENITENCIA**

A TRES AÑOS DEL NOVENTA Y DOS

SUGERENCIAS DE CASALDALIGA

A PROPOSITO DEL QUINTO  
CENTENARIO

DOS REINOS, UN MONARCA Y UN  
DESTINO

¿DESCUBRIMIENTO O INVASION DE  
AMERICA LATINA?

LA CONSTRUCCION DE AMERICA  
LATINA

QUINIENTOS AÑOS DE RESISTENCIA.  
INDIA



**CUADERNO**

## INTRODUCCION AL CUADERNO

centralizadas por una única forma de ser Iglesia. Para ser católicos hoy tenemos que ser latinoamericanos, no sólo individualmente, sino como comunidad y pueblo de Dios.

A tres años del noventa y dos en España también se prepara la celebración. No es sólo de ella y como tal algunos (?) cristianos quieren celebrarla en la verdad, en el perdón y en la solidaridad.

González Faus desde España y Eduardo Galeano desde América Latina coinciden en la celebración abierta a la verdad y a la construcción de un futuro

no edulcorado, pero sí abierto a un mañana posible, fabricado con ladrillos de una casa por hacer.

Para cambiar la realidad que es necesitamos recuperar la realidad que fue: dos reinos, un monarca y un destino; la constitución del Estado Español en las Indias. Tres fueron sus pilares fundamentales: un poderoso ejército local profesionalizado, la centralización administrativa y la intolerancia religiosa sustentada en el catolicismo.

Entonces surge la pregunta: ¿Fue descubrimiento o invasión? Hoy se nos revierte en otra: ¿Seremos capaces de descubrirnos y ser nosotros mismos o proseguiremos hoy un sometimiento "moderno"?

Hay alternativas. La Confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador presenta un proyecto de celebración: 500 años de resistencia india. D. Pedro Casaldáliga nos da un enlistado de sugerencias para la creatividad de todos. La meta es la construcción de América Latina, cuya identidad es todavía futuro.

---

*Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el Cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres, el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela y los fiscales.*

*¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios en un golpe sobre el mundo.*

*Chilam Balam*

---

---

# A TRES AÑOS DEL NOVENTA Y DOS

---

Cristianisme i Justicia  
Barcelona, España

## INTRODUCCION

Desde hace aproximadamente dos años, los españoles vivimos mirando hacia 1992 como una especie de año de mieles o de quimera del oro. El quinto centenario, la exposición universal de Sevilla, los juegos olímpicos de Barcelona, el aniversario de la reconquista de Granada (y también de la expulsión de los judíos que supuso el fin de la España "de las tres culturas"), la vigilia del mercado único europeo... toda esta confluencia de acontecimientos nos persuade a poner en el 92 unas esperanzas ansiosas. Y entre tantas efemérides añoradas, destaca la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América, como la más rica en contenido histórico y en trascendencia humana.

Pero los dos años transcurridos, y los preparativos que van poniéndose en marcha para esta última celebración, suscitan algunas cuestiones y nos hacen abrigar algunos temores serios. En concreto el temor de que se puedan organizar unas celebraciones fundadas sobre todo en el triunfalismo, en la mentira, la autocomplacencia y la falta de solidaridad verdadera.

Por esta razón, el centro "Cristianisme i Justicia" quisiera aprovechar su habitual reflexión de fin de año, para abogar por una celebración de la verdad, del perdón y de la solidaridad. En el grado de conciencia moral adquirido por la humanidad en el s. XX, ya es demasiado tarde para celebrar los ex-polios; pero nunca es demasiado tarde para intentar repararlos. Y si nosotros ya no podemos evitar que el descubrimiento de América fuese también el comienzo de una triste *conquista*, tampoco podemos olvidar este detalle, porque entonces nos haríamos cómplices de la misma injusticia que los conquistadores.

A tres años del 92, *todavía estamos a tiempo*. Y, desde esta convicción, nos atrevemos a sugerir las consideraciones siguientes.

## I. CRITERIOS QUE NINGUNA CELEBRACION PUEDE IGNORAR

### El cumpleaños de una enfermedad

América Latina es hoy un continente con "las venas abiertas". La miseria, la escandalosa mortandad infantil, las consecuencias de una "economía brutal de mercado", la insalvable deuda externa junto con los intolerables niveles de dependencia económica, la supervivencia cada vez más dura y más improbable, la violencia de los desesperados, o la represión interior que se vuelve necesaria para satisfacer las exigencias de los poderes económicos mundiales, hacen pronosticar a muchos analistas que, *precisamente para el 92*, las naciones más importantes de aquel continente alcanzarán sus niveles máximos de deterioro económico y sociopolítico.

Esa América Latina en estado semiagónico no va a poder celebrar ningún aniversario. Menos aún va a poder celebrarlo "como nosotros". Pero desatender este contexto convertiría nuestra celebración en un acto egoísta y de una calidad ética muy discutible. Para que nuestra celebración no sea simplemente un gesto de mal gusto, habrá de tener unas características muy nuevas y muy particulares, que la hagan realmente ajena a los tópicos de todas las historias escritas por los vencedores...

### Objetividad contra patriotismo

Para comprender cuanto vamos a decir en esta Declaración, debemos comenzar cuestionando decididamente una argumentación oficialista y tópica, que sostiene que planteamientos como los que aquí presentamos son "masoquistas", o son "antiespañoles".

A la primera objeción hay que responderle que ella misma es escandalosamente banal, fruto de nuestra trivialidad ambiental. Y que, por evitar ese presunto masoquismo, puede llegar a convertirse simplemente en sádica.

Igualmente hay que rechazar la argumentación que pretende que sólo amarían a España los partidarios de una celebración triunfalista del quinto centenario, aunque sea insolidaria con el dolor de ayer y el de hoy. Es bien sabido hasta qué punto los afanes patrioterros nos incapacitan para ver la realidad de las cosas: porque españoles eran no sólo los conquistadores, encomenderos, o traficantes de esclavos, sino también la larga lista de nombres que lucharon contra ellos y a favor de los indios (Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Antonio Valdivieso, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Toribio de Mogrovejo...).

Simbólicamente, ambos grupos quedan reflejados

en el siguiente par de textos que vamos a contraponer. El primero del legislador Enciso quien, en una Memoria de 1513, escribía que

*"el Rey puede enviar con pleno y justo derecho sus hombres a las Indias, para exigir a esos idólatras que le entreguen su territorio, ya que él lo ha recibido de manos del papa. Y si los indios rehusan, podrá con toda justicia combatirlo, maltratarlos y reducirlos a cautividad bajo la forma de esclavos, exactamente como Josué subyugó a los habitantes del país de Canaán".*

Y el segundo de un historiador moderno que escribe:

*"A Vitoria, y posteriormente a Suárez, les cupo el honor de afirmar que las naciones cristianas, en tanto que tales, no poseían superioridad ninguna sobre las naciones bárbaras, que el cristianismo*

seriedad que merece, llegaremos a la conclusión de que el único posible sentido del quinto centenario no estará en la acumulación derrochadora de festejos convencionales e inconscientes, sino en proporcionar a América Latina la verdadera ayuda que necesita de nosotros, y a la que tiene derecho porque también por nosotros fue expoliada.

Al acabar la segunda guerra mundial, la Europa destrozada y casi deshecha fue decisivamente ayudada a reconstruirse, gracias al célebre "plan Marshall". Esta evocación nos sugiere la siguiente pregunta: ¿no sería 1992 la ocasión decisiva para que España plantee a todo el mundo occidental, o a la CEE, la imperiosa necesidad de alguna forma de "plan Marshall" para América Latina?

No toca a esta Declaración delinear los contenidos y las etapas de este tipo de planes que, evidentemente, habrían de afectar a tópicos como los de la



*jamás debía ser impuesto por la fuerza y que, ni el papa ni el emperador, estaban facultados para desposeer a los príncipes indígenas".*

Por consiguiente pues, la pregunta que nos plantea el quinto centenario no es si estamos "con España o contra España", como falsamente se nos quiere hacer creer, sino si estamos con los españoles del primer grupo o con los del segundo.

Esta es la verdadera cuestión, aunque pueda ser dolorosa. Lo demás nos parece una forma interesada y engañosa de plantear el tema. Y nosotros creemos que sólo el valor y la capacidad para reconocer la verdad, aunque sea dura, nos hacen verdaderamente libres.

## II. ALGUNAS POSIBLES SUGERENCIAS

### Celebrar un mañana posible en vez de un ayer edulcorado

Si tomamos lo dicho en el primer punto con la

deuda exterior, el comercio del Primer Mundo con América Latina, la exactitud y garantía de los controles de su funcionamiento frente a la corrupción establecida, la definitiva aplicación (tantas veces aprobada) del 0'7, etc, etc. Pero sí debemos subrayar que semejantes proyectos deberían elaborarse pensando sólo en el bien de América Latina y no en nosotros mismos que -a la larga y hasta ahora- siempre acabamos siendo los más beneficiados materialmente de todos nuestros planes de ayuda. No hablamos pues simplemente de una nueva "Alianza para el Progreso" carente de verdadera voluntad de ayuda y destinada por esto a convertirse en una alianza para el fracaso.

Tampoco desconocemos detalles como los créditos concedidos al Banco Interamericano de Desarrollo, con ocasión del quinto centenario. Pero, al aplaudir este tipo de acciones, quisiéramos pedir también que no se queden en mínimos gestos simbólicos, más destinados a tranquilizar nuestra conciencia que a ayudar eficazmente a América Latina.

La verdadera celebración de 1992 debería implicar,

por tanto, que nuestros técnicos colaboren para construir todo tipo de iniciativas de ayuda. No que nuestros tecnócratas hagan cálculos para ver cómo sacan el máximo beneficio de un pasado discutible. Y nuestra mayor compensación debería estar en la posibilidad de que el continente latinoamericano se libere de la dura esclavitud que ahora pesa sobre él, y pueda incorporarse a la lenta tarea de los hombres libres, creadores de la historia y constructores de una nueva humanidad.

### **Respetar la verdad y aprender de ella**

Ahora que todavía estamos a tiempo, deberíamos pensar que otra forma correcta de enfocar el quinto centenario podría ser el fomento y la difusión de la verdad sobre América Latina y su historia, más allá no sólo de supuestas o reales "leyendas negras", sino también de todas nuestras leyendas doradas o rosas. En este sentido queremos hacer también una llamada a todos los hombres de la cultura, del arte y de las letras, por si pueden dedicar alguna parte de su trabajo a algún aspecto de esta amplia temática.

Por poner un solo ejemplo, evoquemos la resonancia alcanzada por la película de Roland Joffé, *La Misión*. ¿Sería mucho pedir a algún director de cine con sensibilidad por el tema, la creación cinematográfica de una buena biografía objetiva de aquel gran derrotado que fue voz de los latinoamericanos sin voz, y que se llamó Bartolomé de las Casas? En estos momentos existe material más que suficiente para elaborar un excelente guión sobre este personaje apasionante. Y -en otro contexto más eclesiástico, pero en el mismo sentido- ¿sería mucho pedir que la Iglesia revalorice públicamente la figura de Fray Bartolomé y los valores de su actuación?

### **Valor, tanto para reconocer lo bueno como para asumir la culpa**

Un gesto que, a nuestro parecer, devolvería dignidad y respeto a la conmemoración de 1992, arrancándola de todos los tópicos oficiales y triunfalistas al uso, sería que, durante ese año, España (por medio de alguna de sus más altas instancias oficiales y ante alguno de los foros de la política mundial), pidiera perdón públicamente a todos los pueblos latinoamericanos, por el despojo de la conquista y la colonización.

Tal gesto, lejos de constituir una humillación indigna, sería un acto de valentía, merecedor de respeto, como lo fueron en su momento gestos parecidos del Vaticano II y Pablo VI. Y podría convertirse en un precedente histórico para que, en épocas sucesivas (y quizás todavía lejanas), los demás imperios del pasado -y del presente- se sintiesen llamados a actuar de la misma manera.

## **CONCLUSION**

Sugerencias de este tipo no son las únicas posibles. Cabría pensar también en cosas como una rectificación significativa de la ley de extranjería de 1985, o una amnistía para los trabajadores extranjeros de condición más humilde que llevan ya largo tiempo residiendo clandestinamente en España, o un indulto para aquellos que se pudren en nuestras cárceles por el solo delito (en la mayoría de los casos) de no tener pasaporte o trabajo fijo... Pero tales sugerencias sólo marcan un camino. Y sólo quieren apoyarse en la fuerza de la verdad que ese camino contenga. Pueden ser sustituidas por otras más imaginativas, o quizá más factibles en este mundo injusto, pero que deberían ir en la misma dirección de lo aquí propuesto. Otros enfoques, y dada la situación actual del continente latinoamericano, se parecerán más a una broma insolidaria, macabra y de poco gusto, que a la celebración de una efemérides realmente creadora de historia, en la marcha oscura de la humanidad por este planeta.

Pero si enfocamos las cosas así, entonces podremos reconocer que, a pesar de tantos errores históricos, hay algo que celebrar del pasado y que potenciar para el futuro. Hace quinientos años que nació un pueblo *nuevo*, hermano nuestro, y que hoy va creciendo -aun desde su dolor- en la conciencia de su unidad y de su identidad. Nació también un cúmulo de iglesias jóvenes que hoy constituyen quizás la mayor esperanza y el paisaje más luminoso de nuestra iglesia católica.

No hemos querido hablar pues como simples aguafiestas injustificados, sino porque nos quedan todavía tres años. Aún podemos evitar que luego, en el futuro, tengamos que sonrojarnos del quinto centenario, tal como ahora deberíamos avergonzarnos, no del descubrimiento, pero sí de la conquista de América.

Aún estamos a tiempo de no empeorar las cosas.

Barcelona, Navidad 1988

# SUGERENCIAS

## DE CASALDALIGA

De una carta de Don Pedro Casaldáliga en respuesta a Aler Obispo de São Felix de Araguaia.

*Presentamos un enlistado simplemente de algunos puntos que habría que considerar para la celebración de los 500 años.*

La Historia real -y no prehistoria- y las verdaderas Culturas existentes en el Continente amerindio, antes del mal llamado "descubrimiento".

La carga ético-religiosa de esas Culturas; sus mitos, como expresión rica y válida de la propia religión, sus legislaciones "socializadoras"; también los conflictos, los "imperialismos"; la "unidad" y la diversidad de los Pueblos del Continente.

Los motivos "interesados" que motivaron de hecho la "aventura" del "descubrimiento". Los imperialismos, los mercantilismos, el etnocentrismo, la miopía geográfica-étnico-cultural-religiosa de la época.

La omisión y convivencia de la Iglesia en la conquista, en la dominación, en la marginación de nuestros Pueblos amerindios. Reconocer abiertamente nuestra culpa "cristiana". Es la hora oportuna históricamente de ese reconocimiento, en orden a una nueva credibilidad.

Las minorías proféticas, cuya voz y cuya sangre no fueron oídas. (Las Casas, Valdivieso...). Su "nueva" teología. La raíz que ellos significan para una Iglesia, "otra" en el Continente. La continuidad de ese "testimonio", hoy, desde Medellín, más explícito y más comunitario.

El martirio colectivo de los Pueblos indígenas, en nombre de un "Dios" impuesto y utilizado. Los muchos más mártires que nosotros hicimos...

La romanización posterior, en los diferentes países. Las nuevas colonizaciones espirituales: en devociones "modernas"... Nunca teniendo en consideración la raíz indígena y afro del Continente. La falta de inculturación de la Iglesia, de su Liturgia, de su Derecho. La resistencia oficial a la Teología de la Liberación, a las Comunidades de Base, etc...

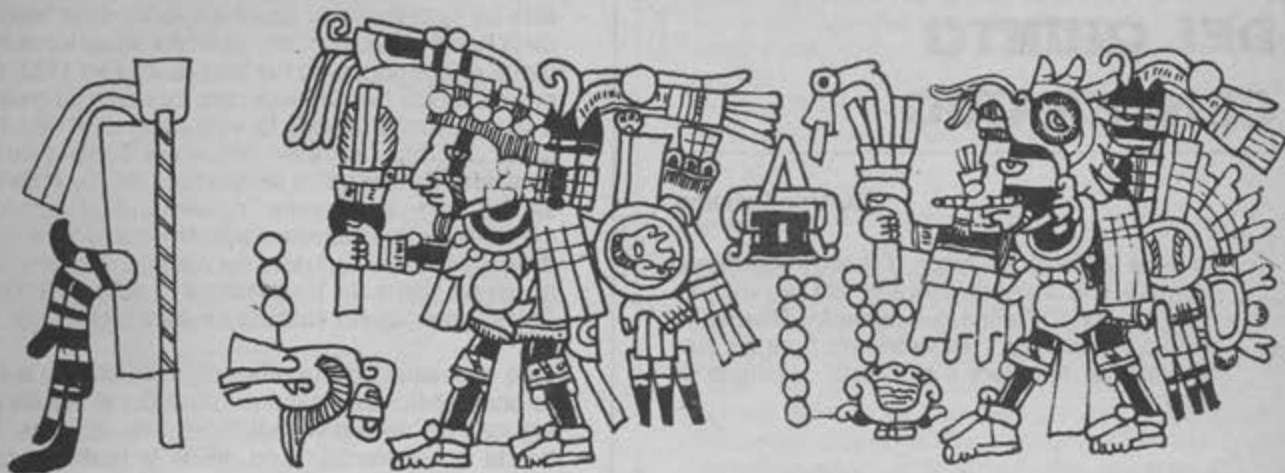
Los grandes Libros, los Lugares sagrados, las Figu-

ras clave, los Símbolos mayores... que configuran la fisonomía del Continente como amerindio-afrocriollo.

Nuestros Concilios, nuestros Santos, nuestros San-



\*ALER: América Latina Escuela Radiofónica



tuarios. Las grandes obras literarias, las pinturas-referencia, las obras musicales-tipo.

La perseverante resistencia, anónima, invencible, de la masa popular del Continente a lo largo de los 500 años: sus luchas, sus expresiones alternativas...

El enfoque ha de ser continental: somos una unidad de martirio y de destino, de resistencia y de utopía liberadora.

**Religioso:** siempre fue y es religioso nuestro Pueblo, nuestros Pueblos. (Con sus ambigüedades y sus potencialidades, en esa "religiosidad").

**Martirial:** Y de festiva esperanza simultáneamente. De contestación y alternativa, frente al capitalismo, al consumismo, al occidentalismo etnocentrista y colonizador.

De solidaridad con todo el Tercer Mundo.

Desde los Pobres unidos, organizados, en las reivindicaciones propias y complementarias de la etnia/cultura, de la clase, del sexo: el indio, el negro, la mujer, todos ellos pobres, empobrecidos, marginados.

Negándose a las nuevas pseudo-democracias, a la Deuda Externa, a la involución centralizadora de la Iglesia, a las renovadas oligarquías, a cualquier tipo de dictadura y de intervención imperialista.

En la línea de la Teología, la Espiritualidad y el Arte de la Liberación.

Convidando al Primer Mundo y a la Primera Iglesia

a la conversión. El Año 2000 pasa por los 500 años.

Series radiofónicas: Pueblos específicos - Lugares sagrados - Libros mayores - Figuras claves: de indígenas, de negros, de misioneros, de libertadores, de artistas o literatos, de mártires antiguos y actuales.

Algo así como: La Patria Grande contada con amor...

Grabar entrevistas o mensajes de figuras políticas, artísticas o eclesiales de hoy, que digan como sienten esos 500 años.

Cantatas (o fragmentos de las mismas).

Entrevistas actualizadas a héroes antiguos. Hacer revivir Museos, Monumentos, Ruinas, Tumbas..., Instrumentos (La quena pide la Palabra ...).

En la bibliografía, CEHILA, "Las venas abiertas...", las colecciones de revistas y monografías del CIMI e instituciones semejantes, los libros de los Teólogos de la Liberación, o de sus Historiadores. Los Documentos antiguos de los Pueblos Indígenas.

Veán esas indicaciones, "a vuela máquina" de verdad, como decíais. Vamos a echarle imaginación, coraje y esperanza a esa celebración decisiva de los 500 años. Y que el Señor de la Vida y la Liberación nos comunique de lleno su Espíritu.

Un abrazo para todos.

Pedro Casaldáliga

Obispo de São Felix do Araguaia, MT.

# A PROPOSITO DEL QUINTO CENTENARIO

Eduardo Galeano  
Escritor

*En este artículo el autor, Eduardo Galeano, propone una manera diferente de la celebración de los 500 años del llamado 'Descubrimiento de América'. 'Ya va siendo hora de que América se descubra a sí misma', sostiene el autor.*

## LADRILLOS DE UNA CASA POR HACER

Ni leyenda negra, ni leyenda rosa. Los dos extremos de esta oposición, falsa oposición, nos dejan fuera de la historia; nos dejan fuera de la realidad. Ambas interpretaciones de la Conquista de América revelan una sospechosa veneración por el pasado, fulgurante cadáver cuyos resplandores nos encandilan y nos enceguecen ante el tiempo presente de las tierras nuestras de cada día. La leyenda negra nos propone la visita al Museo del Buen Salvaje, donde podemos echarnos a llorar por la aniquilada felicidad de unos hombres de cera que nada tienen que ver con los seres de carne y hueso que pueblan nuestras tierras. Simétricamente, la leyenda rosa nos invita al Gran Templo de Occidente, donde podemos sumar nuestras voces al coro universal, entonando los himnos de celebración de la gran obra civilizadora de Europa, una Europa que se ha derramado sobre el mundo para salvarlo.

La leyenda negra descarga sobre las espaldas de España, y en menor medida sobre las de Portugal, la responsabilidad del inmenso saqueo colonial, que en realidad benefició en mucho mayor medida a otros países europeos, y que hizo posible el desarrollo del capitalismo moderno. La tan mentada "crueldad española" nunca existió: lo que sí existió, y existe, en un abominable sistema que necesitó, y necesita, métodos crueles para imponerse y crecer. Simétricamente, la leyenda rosa miente la historia, elogia la infamia, llama "evangelización" al despojo más colosal de la historia del mundo y calumnia a Dios atribuyéndole la orden.

## LA REVELACION DE LA CARA OCULTA

No, no: ni leyenda negra, ni leyenda rosa. Recuperar la realidad: ese es el desafío. Para cambiar la realidad que es, recuperar la realidad que fue, la mentida, escondida, traicionada realidad de la historia de América.

Se nos vienen encima cataratas de discursos de buen sonar y ceremonias de buen ver: se acercan los 500 años del llamado Descubrimiento. Creo que Alejo Carpentier no se equivocó cuando dijo que éste ha sido el mayor acontecimiento de la historia de la humanidad. pero me parece a todas luces evidente que América no fue descubierta en 1492, del mismo modo que las legiones romanas no descubrieron España cuando la invadieron en el año 218 antes de Cristo. también me parece evidente de toda evidencia que ya va siendo hora de que América se descubra a sí misma. Y cuando digo América, me refiero principalmente a la América que ha sido despojada de todo, hasta del nombre, a lo largo de los cinco siglos del proceso que la puso al servicio del progreso ajeno: nuestra América Latina.

Este necesario descubrimiento, revelación de la cara oculta bajo las máscaras, pasa por el rescate de lagunas de nuestras tradiciones más antiguas. Es desde la esperanza, y no desde la nostalgia, que hay que reivindicar el modo comunitario de producción y de vida, fundado en la solidaridad y no en la codicia, la relación de identidad entre el hombre y la naturaleza y las viejas costumbres de libertad. No existe, creo, mejor manera de rendir homenaje a los indios, los primeros americanos, que desde el Artico hasta la Tierra del Fuego han sido capaces de atravesar sucesivas campañas de exterminio y han mantenido viva su identidad y vivo su mensaje. Hoy día ellos continúan brindando a toda América, y no sólo a nuestra América Latina, claves fundamentales de memoria y profecía: dan testimonio del pasado y a la vez encienden fuegos alumbradores del camino. Si los valores que ellos encarnan no tuvieran más que un valor arqueológico, los indios no seguirían siendo objeto de encarnizada represión, ni estarían los dueños del poder tan interesados en divorciarlos de la lucha de clases y de los movimientos populares de liberación. No soy de los que creen en las tradiciones por ser tradiciones: creo en las herencias que multiplican la libertad humana, y no en las que la enjaulan. Parece obvio aclararlo, pero nunca está de más: cuando me refiero a las remotas voces que desde el pasado nos ayudan a encontrar respuesta a los desafíos del tiempo presente, no estoy proponiendo la reivindicación de los ritos de sacrificio que ofrecían corazones humanos a los dioses, ni estoy haciendo el elogio del despotismo de los reyes incas o aztecas.

## ¿QUE FANTASMAS EXORCIZAN LOS VERDUGOS?

En cambio, estoy celebrando el hecho de que América pueda encontrar, en sus más antiguas fuentes, sus más jóvenes energías: el pasado dice cosas que interesan al futuro. Un sistema asesino del mundo y de sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el alma, está en violenta contradicción con culturas que creen que la tierra es sagrada porque sagrados somos nosotros, sus hijos: esas culturas, despreciadas, ningun-



neadas, tratan a la tierra como madre y no como insumo de producción y fuente de renta. A la ley capitalista de la ganancia oponen la vida compartida, la reciprocidad, la ayuda mutua que ayer inspiraron a Tomás Moro para crear su utopía y hoy nos ayudan a descubrir la imagen americana del socialismo, que hunde en la tradición comunitaria su más honda raíz.

A mediados del siglo pasado un jefe indio, llamado Seattle, advirtió a los funcionarios del gobierno de Estados Unidos: "Al cabo de varios días, el moribundo no siente el hedor de su propio cuerpo. Cincuenta y siete días contaminando su cama y una noche morirán sofocados por sus propios desperdicios". El jefe Seattle también dijo: "Lo que ocurre a la tierra, ocurre a los hijos de la tierra". Yo acabo de escuchar esta misma frase, exactamente la misma, de boca de uno de los indios mayas-quichés, en una película documental recientemente filmada en las montañas de Ixcán, en Guatemala. En este testimonio, los indios mayas, perseguidos por el ejército, explican así la cacería que su pueblo padece: "Nos matan porque trabajamos juntos, comemos juntos, vivimos juntos, soñamos juntos".

¿Que oscura amenaza irradian los indios de las Américas? ¿Qué amenaza, porfiadamente viva, a pesar de los siglos del crimen y el desprecio? ¿Qué fantasmas exorcizan los verdugos? ¿Qué pánicos?

A fines del siglo pasado, para justificar la usurpación de las tierras de los indios sioux, el Congreso de Estados Unidos declaró que "la propiedad comunitaria resulta peligrosa para el desarrollo del sistema de libre empresa". Y en marzo de 1979 se promulgó en Chile una ley que obliga a los indios mapuches a parcelar sus tierras y convertirse en

pequeños propietarios desvinculados entre sí: entonces el dictador Pinochet explicó que las comunidades son incompatibles con el progreso de la economía nacional. El Congreso estadounidense no se equivocó. Tampoco se equivocó el general Pinochet. Desde el punto de vista capitalista las culturas comunitarias, que no divorcian al hombre de los demás hombres ni de la naturaleza, son culturas enemigas. Pero el punto de vista capitalista no es el único punto de vista posible.

## LAS HUELLAS MAS HONDAS

Desde el punto de vista del proyecto de una sociedad centrada en la solidaridad y no en el dinero, estas tradiciones, tan antiguas y tan futuras, son una parte esencial de la más genuina identidad americana: una energía dinámica, no un peso muerto. Somos ladrillos de una casa por hacer: esa identidad, memoria colectiva y tarea compartida, viene de la historia y a la historia vuelve sin cesar, transfigurada por los desafíos y las necesidades de la realidad. Nuestra identidad está en la historia, no en la biología, y la hacen las culturas, no las razas; pero está en la historia viva. El tiempo presente no repite el pasado: lo contiene. Pero, ¿de qué huellas arrancan nuestros pasos? ¿Cuáles son las huellas más hondamente marcadas en las tierras de América?

En general, nuestros países, que se ignoran a sí mismos, ignoran su propia historia. El estatuto neocolonial vacía al esclavo de historia para que el esclavo se mire a sí mismo con los ojos del amo. Se nos enseña la historia como se muestra una momia, fechas y datos desprendidos del tiempo, irremediablemente ajenos a la realidad que conocemos y amamos y padecemos; y se nos ofrece una versión del pasado desfigurada por el elitismo y el racismo. Para que ignoremos lo que podemos ser, se nos oculta y se nos miente lo que fuimos.

La historia oficial de la Conquista de América ha sido contada desde el punto de vista del mercantilismo capitalista de expansión. Ese punto de vista tiene a Europa por centro y al cristianismo por verdad única. Esta es la misma historia oficial, al fin y al cabo, que nos cuenta la "reconquista" de España por los cristianos contra los invasores "moros", trampa manera de descalificar a los españoles de cultura musulmana que llevaban siete siglos viviendo en la península cuando fueron expulsados. La expulsión de estos presuntos "moros", que de moros no tenían un pelo, junto a los españoles de religión judía, señaló la victoria de la intolerancia y del latifundio y selló la ruina histórica de aquella España que descubrió y conquistó América. Algunos años antes de que Fray Diego de Landa, en Yucatán, arrojara a las llamas los libros de los mayas, el arzobispo Cisneros había quemado los libros islámicos en Granada, en una gran hoguera purificadora que ardió varios días.

## EL TIGRE AZUL Y LA TIERRA PROMETIDA

Mal que le pese, la historia oficial revela una realidad que la contradice. Esa realidad, quemada, prohibida, mentida, asoma sin embargo en el estupor y el horror, el escándalo y también la admiración de los cronistas de Indias ante esos seres jamás vistos que Europa, aquella Europa de la Inquisición, estaba "descubriendo".

La Iglesia admitió, en 1537, que los indios eran personas, dotadas de alma y razón, pero bendijo el crimen y el saqueo: al fin y al cabo, estos indios eran personas, pero personas poseídas por el demonio y, por lo tanto, no tenían derechos. Los conquistadores actuaban en nombre de Dios, para extirpar la idolatría, y los indios daban continuas pruebas de irremediable perdición y motivos indudables de condenación. Los indios no conocían la propiedad privada. No usaban el oro ni la plata como moneda, sino para adornar sus cuerpos o rendir homenaje a sus dioses. Esos dioses, falsos, estaban a favor del pecado. Los indios andaban desnudos: el espectáculo de la desnudez, decía el arzobispo Pedro Cortés Larraz, provoca "mucho lesión en el cerebro". El matrimonio no era indisoluble en ningún lugar de América y la virginidad no tenía valor. En las costas del mar Caribe, y en otras comarcas, la homosexualidad era libre y ofendía a Dios tanto o más que el canibalismo en la selva amazónica. Los indios tenían la malsana costumbre de bañarse todos los días y, para colmo, creían en los sueños. Los jesuitas comprobaron así la influencia de Satán sobre los indios de Canadá: esos indios eran tan diabólicos que tenían intérpretes para traducir el lenguaje simbólico de los sueños, porque ellos creían que el alma habla mientras el cuerpo duerme y que los sueños expresan deseos no realizados. Los iroqueses, los guaraníes y otros pueblos de las Américas elegían a sus jefes en asambleas, y donde las mujeres participaban a la par de los hombres, y los destituían si se volvían mandones. Poseído sin duda por el demonio, el cacique Nicaragua preguntó quién había elegido al rey de España.

### Las lujurias infernales

"El buen pescado aburre a la larga, pero el sexo siempre es divertido", decían, dicen, los indios mehinaku en Brasil. La libertad sexual echaba un insupportable olor a azufre. Las crónicas de Indias abundan en el escándalo de estas lujurias infernales que acechaban en cualquier rincón de América más o menos alejado de los valles de México y el Cuzco, que eran santuarios puritanos. La historia oficial reduce la realidad precolombina, en gran medida, a los centros de las dos civilizaciones de más alto nivel de organización social y desarrollo material. Incas y Aztecas estaban en plena expansión imperial cuando fueron derribados por los invasores europeos, que se aliaron con los pueblos por ellos sometidos. En aquellas sociedades, verticalmente dominadas por reyes, sacerdotes y guerreros, regían

rígidos códigos de costumbres, cuyos tabúes y prohibiciones dejaban poco o ningún espacio a la libertad. pero aún en esos centros, que eran los más represivos de América, peor fue lo que vino después. Los aztecas, por ejemplo, castigaban el adulterio con la muerte, pero admitían el divorcio por sola voluntad del hombre o de la mujer. Otro ejemplo: los aztecas tenían esclavos, pero los hijos de los esclavos no nacían esclavos. La boda eterna y la esclavitud hereditaria fueron productos europeos que América importó en el siglo XVI.

### La maldición de la riqueza

En nuestros días, la conquista continúa. Los indios siguen expiando sus pecados de comunidad, libertad y demás insolencias. La misión purificadora de la civilización no enmascara ahora el saqueo del oro, ni de la plata: tras las banderas del progreso avanzan las legiones de los piratas modernos, sin garfio, ni parche al ojo, ni pata de palo, grandes empresas multinacionales que se abalanzan sobre el uranio, el petróleo, el níquel, el manganeso, el tungsteno. Los indios sufren, como antaño, la maldición de la riqueza de las tierras que habitan. Habían sido empujados hacia los suelos áridos; la tecnología ha descubierto, debajo, subsuelos fértiles.

"La Conquista no ha terminado", proclamaban alegremente los avisos que se publicaban en Europa, hace siete años, ofreciendo Bolivia a los extranjeros. La dictadura militar brindaba al mejor postor las tierras más ricas del país, mientras trataba a los indios bolivianos como en el siglo XVI. En el primer periodo de la Conquista se obligaba a los indios, en los documentos públicos, a autocalificarse así: "Yo, miserable indio..." Ahora, los indios sólo tienen derecho a existir como mano de obra servil o atracción turística.

La tierra no se vende. La tierra es nuestra madre. No se vende a la madre. ¿Por qué no le ofrecen 100 millones de dólares al Papa por el Vaticano?", decía recientemente uno de los jefes sioux en Estados Unidos. Un siglo antes, el Séptimo de Caballería había arrasado las Black Hills, territorio sagrado de los sioux, porque contenían oro. Ahora las corporaciones multinacionales explotan al uranio, aunque los sioux se niegan a vender. El uranio está envenenado los ríos.

Hace algunos años, el gobierno de Colombia dijo a las comunidades indias del valle del Cauca: "El subsuelo no es de ustedes. El subsuelo es de la nación colombiana". Y acto seguido entregó el azufre a la Celanese Corporation. Al cabo de un tiempo surgió en el Cauca un paisaje de la luna. Mil hectáreas indias quedaron estériles.

En la amazonia ecuatoriana, el petróleo desalojó a los indios aucas. Un helicóptero sobrevuela la selva con un altoparlante que dice, en lengua auca: "Ha llegado la hora de partir..." y los indios acatan la voluntad de Dios.

Desde Ginebra, en 1979, advertía la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas: "A menos que cambien los planes del gobierno de Brasil, se espera que la más numerosa de las tribus sobrevivientes dejará de existir en 20 años". La Comisión se refería a los yanomanis, en cuyas tierras amazónicas se había descubierto estaño y minerales raros. Por el mismo motivo, los indios nambí- quara no llegan ahora a 200, y eran 15 mil a principios de este siglo. Los indios caen como moscar al contacto con las bacterias desconocidas que los invasores traen, como en tiempos de Cortés y de Pizarro. Los desfoliantes de la Dow Chemical, arrojados desde los aviones, apresuran el proceso. Cuando la Comisión lanzó su patética advertencia desde Ginebra, el FUNAI, organismo oficial destinado a la protección de los indios en Brasil, estaba dirigido por 16 coroneles y daba trabajo a 14 antropólogos. Desde entonces, los planes del gobierno no han cambiado.

### El caso más revelador

En Guatemala, en tierras de los quichés, se ha descubierto el mayor yacimiento de petróleo de Améri-

alejarse un poco de la capital para descubrir las verdes ramas del viejo tronco maya, milagrosamente alzado a pesar de los implacables hachazos sufridos año tras año, siglo tras siglo. La clase dominante, dominada por el mal gusto, considera que los bellos trajes indígenas son ridículos disfraces sólo apropiados para el carnaval o el museo, del mismo modo que prefiere las hamburguesas a los tamales y la Coca-cola a los jugos naturales de fruta. El país oficial, que vive del país real pero se avergüenza de él, quisiera suprimirlo: considera a las lenguas nativas meros ruidos guturales, y a la religión nativa, pura idolatría, porque para los indios toda tierra es iglesia y todo bosque, santuario.

Cuando el ejército guatemalteco pasa por las aldeas mayas, aniquilando casas, cosechas y animales, dedica sus mejores esfuerzos a la sistemática matanza de niños y de ancianos. Se matan niños como se queman las milpas hasta la raíz. "Vamos a dejarlos sin semilla", explica el coronel Horacio Maldonado Shadd. Y cada anciano alberga un posible sacerdote maya, portavoz de la imperdonable tradición comunitaria. Los mayas todavía piden perdón al árbol cuando tienen que derribarlo.

---

*¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron!  
cuando llegaron a esta tierra los barbudos.  
El palo del blanco bajará,  
vendrá del cielo,  
por todas partes vendrá,  
¡Entristezcámonos porque vinieron,  
porque llegaron los grandes amontonadores de piedras,  
los grandes amontonadores de vigas para construir,  
los falsos ibteeles, "raíces" de la tierra  
que estallan fuego al extremo de sus brazos,  
los embozados en sus sábanas,  
los de reatas para ahorcar a los Señores!*

Testimonios Mayas de la Conquista

---

ca Central. En la década de los 80 ha ocurrido una larga matanza. El ejército -jefes mestizos, soldados indios- se ha ocupado de bombardear aldeas y desalojar comunidades para que exploren y exploten el petróleo: la Texaco, la Hispanoil, la Getty Oil y otras empresas. El racismo brinda coartadas al despojo. De cada diez guatemaltecos, seis son indios, pero en Guatemala la palabra "indio" se usa como insulto.

Desde que llegué a Ciudad de Guatemala por primera vez, sentí que estaba en un país extranjero de sí mismo. En la capital sólo conocí una casa verdaderamente guatemalteca, con bellos muebles de madera, mantas y tapices indígenas y vajilla de cristal o barro hecha a mano: una sola casa no invadida por los adefesios de plástico estilo Miami: era la casa de una profesora francesa. Pero basta

La represión es una cruel ceremonia de exorcismo. No hay más que mirar las fotos, las caras de los oficiales y los grandes figurones: estos nietos de indios, desertores de su cultura, sueñan con ser George Custer o Buffalo Bill, y ansían convertir a Guatemala en un gigantesco supermercado. ¿Y los soldados? ¿Acaso no tienen las mismas caras de sus víctimas, el mismo color de piel, el mismo pelo? Ellos son indios entrenados para la humillación y la violencia. En los cuarteles se opera la metamorfosis: primero los convierten en cucarachas, después en aves de presa. Por fin olvidan que toda la vida sagrada y se convencen de que el horror está en el orden natural de las cosas.

### Para dar vuelta a las cosas

El racismo no es un triste privilegio de Guatemala.

En toda América, de norte a sur, la cultura dominante admite a los indios como objetos de estudio, pero no los reconoce como sujetos de historia; los indios tienen folklor, no cultura; practican supersticiones, no religiones; hablan dialectos, no lenguas; hacen artesanías, no arte.

Quizás la próxima celebración de los 500 años pueda servir para ayudar a dar vuelta a las cosas, que tan patas para arriba están. No para confirmar el mundo, contribuyendo al autobombo, al autoelogio de los dueños del poder, sino para denunciarlo y cambiarlo. Para eso habría que celebrar a los vencidos, no a los vencedores. A los vencidos, y a quienes con ellos se identificaron, como Bernardino de Sahagún, y a quienes por ellos vivieron, como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y

Antonio Vieira, y a quienes por ellos murieron, como Gonzalo Guerrero, que fue el primer conquistador conquistado y acabó sus días peleando del lado de los indios, sus hermanos elegidos, en Yucatán.

Y quizás así podamos acercar un poquito el día de justicia que los guaraníes, perseguidores del paraíso, esperan desde siempre. Creen los guaraníes que el mundo quiere nacer de nuevo, y por eso el mundo suplica al Padre Primero que suelte el tigre azul que duerme bajo su hamaca. Creen los guaraníes que alguna vez ese tigre justiciero romperá este mundo para que otro mundo, sin mal y sin muerte, sin culpa y sin prohibición, nazca de sus cenizas. Creen los guaraníes, y yo también, que la vida bien merece esa fiesta.

Fuente: El texto fue tomado del suplemento del diario *La Jornada*, México D.F., 12 de Octubre de 1988



# DOS REINOS, UN MONARCA Y UN DESTINO

Jorge Traslosheros Hernández

Maestría en Historia, Colegio de Michoacán

## INTRODUCCION

Decir que la Bula *Inter Caetera* del 4 de mayo de 1493, dictada por el temible papa Borgia, Alejandro VI, es un texto que bien podría dar para varios y sesudos estudios es no decir nada o, a lo sumo, decir una verdad de perogrullo. Sin embargo, cabe tomarlo en cuenta para esclarecer lo que me propongo en este pequeño trabajo.

Ante la inmensidad de posibilidades que esta bula presenta, he decidido seguirla en un punto muy concreto. Su relación con la idea, que el Estado indiano se formó de sí mismo, así como su derivación en la relación que se estableció entre Iglesia y Estado, pretendiendo una primera y tímida incursión.

El trabajo, pues, lo he ordenado en función de este intento. Así, partiendo de un breve análisis de la bula *Inter Caetera* en cuestión, procuraremos aquilatar su impacto en la constitución del Estado Indiano visto en el problema de los Justos Títulos para, en un segundo momento, observar cómo, con base en ello, los Reyes Católicos, en particular Fernando de Aragón, fueron arrebatando al papado una serie de concesiones con miras a consolidar su política eclesiástica dentro de su proyecto absolutista. Por lo mismo, será indispensable referirnos a otras dos bulas: *Eximie devotionis*, dictada por Alejandro VI en 1501, y la *Universalis Ecclesiae*, otorgada por Julio II en 1508.

Como vemos, dos son los protagonistas principales, el Estado español y el papado. Digamos, pues, algunas breves palabras en torno a ellos para ubicarnos mejor.

Mucha tinta ha corrido en torno a la boda de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, "Los Católicos", y bien lo merece pues, sin lugar a dudas, fueron los primeros monarcas en establecer, a escala mayor, un Estado moderno en el sentido en que Maquiavelo lo concebía, esto es, absoluto, fuerte y centralizado.

Siguiendo a Rodolfo Puiggrós, podemos decir que el estado español se construyó sobre tres pilares fundamentales. Un poderoso ejército nacional

profesionalizado, la centralización administrativa fundada en un enorme aparato burocrático, y la intolerancia religiosa sustentada en el catolicismo, punto que en particular nos interesa.

Desde luego, uno de los objetivos fundamentales de la política eclesiástica de los reyes fue lograr el control absoluto del Estado sobre la Iglesia, punto en que nuestras tres bulas jugarán un papel protagónico. Así, los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI, serán testigos del surgimiento del poderoso Estado español, hasta su consolidación con el emperador Carlos V.

Caso muy distinto será el del papado. Desde las vicisitudes del cisma de occidente que durara de 1378 a 1417, esta institución empezó una prolongada decadencia que no terminaría sino años después de la reforma luterana de 1517, con el pontificado de Paulo II y el concilio de Trento. Característico de este proceso fue la avidez de varios pontífices por recuperar todo su antiguo poder sobre la cristiandad, recrudeciéndose en consecuencia, las doctrinas que ensalzaban al Papa como señor absoluto del mundo, y no sólo como el soberano espiritual. La doctrina de la "Plenitudo Potestatis", el cesaropapismo que, como sabemos, es una derivación radicalizada hacia Roma de la "doctrina de las dos espadas", nacida de la patrística.

En suma, mientras España emergía como la nación más poderosa del orbe, el papado se debatía entre el desprestigio y la pérdida de su poder. Así las cosas, los Reyes Católicos se erigieron en protectores de la Iglesia y en campeones del catolicismo, a cambio de jugosas concesiones arrebatadas a los papas.

Por último, digamos algunas palabras en torno a lo que es una bula, en particular la nuestra, puesto que a ellas nos referiremos constantemente. La bula en estricto sentido, es un documento pontificio identificable materialmente por ser un rollo de pergamino sellado con una burbuja de plomo, en la cual de un lado están las figuras de San Pedro y San Pablo, y por el otro el nombre del papa que lo dicta. Invariablemente el texto empieza con las palabras "Episcopus, servus servorum Dei". Las bulas se utilizaban para todo tipo de actos, sean ordenanzas, constituciones, condenaciones, juicios, concesiones, etc., por lo que es menester cuidarse de no confundir la bula como documento, con el acto concreto que contiene.

En el caso central que aquí nos compete, mucho se ha discutido en torno a su verdadera significación, discusión que Don Silvio Zavala ha recogido brillantemente. Según este autor, podemos decir que, básicamente, se han generado tres opiniones: Los que han considerado esta bula como un laudo arbitral, los que ven en ella una verdadera donación, y aquellos que le otorgan el papel de sancionar un hecho ya consumado. En

todo caso, el valor real de ésta, recaería en su carácter simbólico, sea en la contienda política, o bien para el Estado español en sí mismo que es lo que aquí en particular nos interesa. Veamos, pues, como Don Silvio resume su posición.

*"... las bulas de Alejandro VI sobre América (en particular la Inter Caetera del 4 de mayo de 1493 que es, con todo, la más importante N. A.) no fueron distintas de las usadas en la tradición medieval de la cancillería vaticana; tampoco fueron un fallo arbitral, pero desde el siglo XVI hubo opiniones en favor de esta interpretación; tuvieron además valor simbólico en las contiendas políticas y religiosas de Europa, siendo atacadas por los autores de las naciones enemigas y defendidas por la opinión casi unánime de los escritores españoles; tuvieron valor, por último, ante el problema de los títulos de España sobre las Indias, no porque contuvieran en realidad una donación, sino porque los autores del*



*primero y del segundo planteamiento los interpretaron en favor de los derechos españoles conforme a los razonamientos expuestos; finalmente la corona reconoció su influencia legal"*

Sea como fuere, aquí trataremos sobre todo de su relación con el Estado indiano el cual, como veremos, si entendió la bula, o por lo menos así la utilizó, como una verdadera donación pontificia de las Indias occidentales. Con respecto a las otras dos bulas, su objeto y sentido son por demás

manifiestos en la misma concesión. Dicho lo anterior, entremos en materia.

## I) LA DONACION Alejandrina

El año de 1493, a través de la bula *Inter Caetera* postdatada al 4 de mayo, el papa Alejandro VI hacía donación de los nuevos territorios descubiertos por Cristóbal Colón, y los que en el futuro se descubrieren, a los reyes de Castilla y sucesores, contando a partir de cien leguas de distancia hacia el occidente de la línea formada entre Cabo Verde y las Islas Azores.

En realidad, para aquel entonces nada de extraordinario había en ello. Larga tradición tenía este tipo de bulas en la Edad Media, como bien señala Don Juan de Solórzano y Pereyra<sup>2</sup>, tradición sustentada sobre lo que podríamos llamar una interpretación papista de la doctrina de las dos espadas, en virtud de lo cual el papa se concebía como dueño y señor del mundo, por Jesucristo. Así, en el documento podemos leer la declaración contundente de Alejandro VI:

*"..Por la autoridad del omnipotente Dios, a nos en San Pedro concedida, y del vicariato de Jesucristo que ejercemos en las tierras, con todos los señoríos de ellas, ciudades, fuerzas, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y todas sus pertenencias, por el tenor de las presentes, las damos, concedemos, y asignamos perpetuamente a nos y a los reyes de Castilla y de León nuestros herederos y sucesores, y hacemos, constituimos y deputamos a nos y a los dichos nuestros herederos y sucesores, señores de ellas con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción..."<sup>3</sup>*

Sin embargo y a pesar de la declaración que cede una soberanía absoluta, poco o nada hubiese significado si no hubiera sido sustentada por el inmenso poderío que desarrolló España, durante y después de su consolidación como Estado. Así, esta bula expedida tal vez como muchas otras, llegaría con el tiempo a constituirse, ideológica y jurídicamente hablando, en piedra de toque del Estado indiano y centro de las discusiones de hispanistas y antihispanistas a lo largo de la historia.

En orden a esclarecer nuestro problema, bien podemos hacernos las siguientes preguntas. ¿Con qué objetivo se hacía la donación?, ¿por qué a los reyes de Castilla?, ¿tendría algún límite explícito la donación, más allá del aspecto geográfico?, ¿qué brindaba de especial al naciente Estado español que la convirtió en el fundamento jurídico de su potestad sobre las Indias?

La idea central que cruza toda la *Inter Caetera* bien puede ubicarse dentro de la cosmovisión propia del régimen de cristiandad medieval, por otro lado la concepción eclesiológica dominante, idea que

George Sabine precisa al apuntar que: "Toda la historia humana es el majestuoso desarrollo del plan de salvación divina, el momento decisivo del cual está señalado por la aparición de la Iglesia. A partir de este momento, la unidad de la especie significa la unidad de la fe cristiana bajo la dirección de la Iglesia". Por mandato de Jesucristo (Mc 16, 15-19), la religión cristiana debía ser extendida por todo el mundo y, según la tradición política de la Edad Media nacida de la patristica, era obligación del emperador ayudar impetuosamente a la Iglesia en su empeño. Por eso el sentido de la donación no podía ser otro que la instauración del imperio católico en todo el mundo, imperio político y espiritual extendido sobre los pueblos no cristianos, fueren musulmanes o paganos, bajo la guía de la divina providencia. Así, Alejandro VI empezaba el escrito afirmando que:

*"Lo que más, entre todas las obras, agrada a la Divina Majestad y nuestro corazón desea es que la fe católica y religión cristiana sea exaltada mayormente en nuestro tiempo, y que en toda parte sea ampliada y dilatada, y se procure la salvación de las almas, y las bárbaras naciones sean deprimidas a esa misma fe".*

En orden a este objetivo supremo, justificar en 1493 una donación a Fernando e Isabel era tarea realmente fácil, pues ¿quién más si no los Reyes Católicos se habían esforzado en ello?, ¿no eran ellos los que, arriesgándolo todo habían reducido al sarraceno?, ¿no acababa de caer Granada?, ¿no era el viaje de Colón prueba eficiente de sus intenciones como reyes cristianos? Por eso:

*"Conociendo de vos que sois reyes y príncipes católicos verdaderos, cuales sabemos que siempre lo habéis sido, y vuestros preclaros hechos de que ya casi todo el mundo tiene entera noticia lo manifiestan (...), lo hacéis, y que habéis dedicado desde atrás a ello todo vuestro ánimo y todas vuestras fuerzas, como testifica la recuperación del reino de Granada, que ahora con tanta gloria del divino nombre hicisteis, librándole de la tiranía sarracena, dignamente somos movidos, no sin causa (...) concederos aquello, mediante lo cual, cada día con más ferviente ánimo, a honra del mismo Dios y ampliación del imperio cristiano, podáis proseguir este santo y loable propósito de que nuestro inmortal Dios se agrada".*

La corona castellana recibía la misión de expandir la cristiandad por el mundo recién descubierto, obteniendo con ello la soberanía sobre el mismo incluyendo, desde luego, la exclusividad comercial. Pero todo derecho debe tener un límite y la donación lo tuvo.

Recordemos que el expansionismo europeo se inició ante la necesidad de abrir nuevas rutas comerciales con oriente, bloqueadas por la caída de Constantinopla ante los turcos. De aquí la

necesidad de imponer límites a la donación con el fin de evitar conflictos entre reinos católicos, en particular entre España y Portugal. Por eso la bula es muy clara en este particular, pues

*"...no se entienda ni se puede entender que se quite ni haya de quitar el derecho adquirido a ningún príncipe cristiano que actualmente hubiere poseído las dichas islas y tierras firmes hasta el susodicho día de la natividad de Nuestro Señor Jesucristo (1942)".*

En resumen, el papa otorgaba poder absoluto a la corona de Castilla sobre los territorios recién descubiertos y por descubrir, a condición de que se entendiera la cristiandad y no se afectaran los intereses de otros príncipes cristianos.

Es cierto que esta donación se hizo valer por la fuerza de las armas del poder español, mas no por ellos podemos despreciar la eficacia propia y la fuerza que suelen tener las palabras, al grado de constituirse también en un factor real del poder. Por esto debemos intentar entender el valor que el mismo Estado les dio dentro de su proyecto absolutista e imperial. Nuestra bula, en efecto, fue mucho más que un pretexto de dominación.

## II) UN ESTADO PROVIDENCIAL, MISIONERO Y ABSOLUTO

El Estado español buscó dar consistencia a su expansionismo y potestad sobre el Nuevo Mundo, imprimiéndole fuerza sustentándolo en la razón o por lo menos en las palabras, explicar y justificar ante el mundo, ante sí y su pueblo, el fundamento último de la empresa indiana; establecer, pues, sus justos títulos.

---

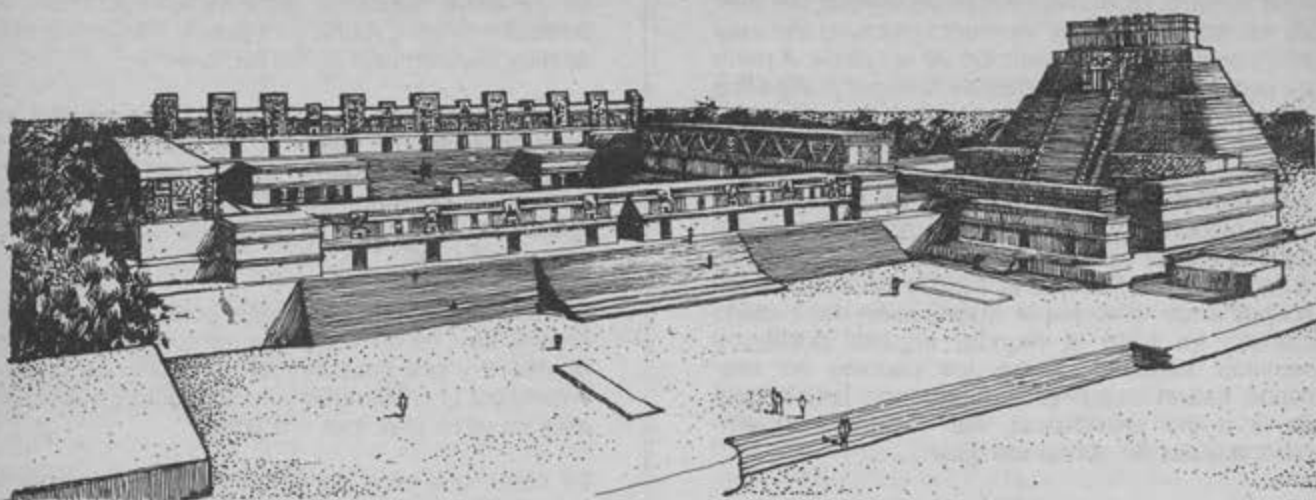
*¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron!  
¡Ay del Itzá, Brujo del agua,  
que vuestros dioses no valdrán ya más!  
Este Dios Verdadero que viene del cielo  
sólo de pecado hablará,  
sólo de pecado será su enseñanza.  
Inhumanos serán sus soldados,  
crueles sus mastines bravos.*

*Testimonios Mayas de la Conquista*

---

Ahora bien, tal vez lo más interesante de todos los razonamientos que se elaboraron bajo esta perspectiva es que, en el fondo, lo que realmente nos revelan es cómo el Estado indiano se comprendió a sí mismo, comprensión que, en este caso, nos ayudará a establecer el peso específico de la *Inter Caetera*.

Probablemente el documento real que mejor nos



ubica en el camino que siguió el Estado español, sea el testamento de Isabel la Católica (23 de noviembre de 1504), no sólo por su trascendencia en cuanto a la política indigenista de la corona en América, sino también porque nos permite comprender el sentido y valor que los Reyes Católicos dieron a nuestra bula Alejandrina. Como era de suponerse, la cláusula doce del testamento fue recogida por las leyes de Indias otorgándole carácter de obligatoriedad. En la ley primera, título diez, del libro sexto podemos leer:

*"Item por cuanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede apostólica las Iglesias e tierra firme del mar océano descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al papa Alejandro VI de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar inducir y traer los pueblos dellas a nuestra santa Fe Católica (...) según como más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene".*

Esta concepción misionera de la reina Isabel, que recoge el espíritu de la *Inter Caetera*, parece que jugó un papel muy importante en la idea que el Estado indiano se forjó de sí mismo, y que se plasmó nítidamente en la *Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias* de 1680, en particular en los puntos en que se esclarece el problema de los justos títulos. Veamos.

Muchos fueron los títulos que adujeron los juristas de aquél entonces. Don Juan de Solórzano y Pereyra, recogiendo el sentir de los pensadores del tiempo, nos menciona distintos títulos que bien pueden ser reducidos a dos categorías: primero, de índole política, refiriéndose en lo fundamental al derecho del superior sobre el inferior y, segundo, de índole religiosa, siguiendo los pasos de la bula Alejandrina. Por las leyes de Indias, sabemos que el Estado indiano privilegió lo segundo sobre lo primero.

Así, en el título primero, ley primera, del libro primero, podemos leer, en referencia al sentido último de la empresa americana:

*"Dios nuestro señor por su infinita misericordia y bondad, se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo (...) y teniéndonos por más obligado, que otro ningún príncipe del mundo a procurar su servicio y gloria de su santo nombre, y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por Verdadero Dios (...) felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia Católica Romana las innumerables gentes, y naciones las Indias occidentales, islas y tierra firme del mar océano y otras partes sujetas a nuestro dominio".*

De igual manera, en la ley primera, título primero, del libro tercero, siguiendo en ello las disposiciones de Carlos V en 1519, 1520, 1523, 1547, y a Felipe II en 1563, se establece, en relación a la soberanía sobre las Indias que:

*"Por donación de la Santa Sede Apostólica, y otros justos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias Occidentales, Islas y tierra firme del mar océano, descubiertas, y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real corona de Castilla. Y porque es nuestra voluntad, y lo hemos prometido y jurado, que siempre permanezcan unidas para su mayor perpetuidad y fuerza, prohibimos la enagenación de ellas".*

La Corona española en relación a las indias, el Estado indiano, se entendió a sí misma como el poder absoluto y exclusivo, teniendo como el sentido último de su potestad el establecimiento de la fe católica. Así, la bula *Inter Caetera* del 4 de mayo de 1493, sería el documento clave pues garantizaba, por intermedación del Sumo Pontífice que, efectivamente, su soberanía emanaba directamente de Dios. El Estado indiano se establecía, sobre todas

las razones que pudieran aducirse, por designio de la divina providencia. Era, pues, un Estado providencial, misionero y absoluto.

Pero hay otro aspecto no menos importante de nuestra bula. Nos referimos a la utilización política que hicieron de ella los Reyes Católicos para obtener del papado una serie de privilegios sobre la Iglesia Católica, en miras a consolidar su proyecto de Estado en materia religiosa, privilegios que nos conducen directamente a la relación Iglesia-Estado. Veamos, pues, esta problemática.

### III) RELACION IGLESIA-ESTADO Y LAS BULAS PONTIFICIAS

El artifice de esta política fue uno de los héroes máximos de Maquiavelo, Fernando de Aragón. A través de interesantes negociaciones, en las cuales la misión encomendada a la Corona castellana por la bula *Inter Caetera* fue central, Fernando arrancó a Alejandro VI y a Julio II en 1501 y 1508 dos bulas que marcarían las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante la colonia. Estas son, *Eximie Devotionis* y *Universalis Ecclesiae* respectivamente.

La bula *Eximie Devotionis*, versa sobre la donación de los diezmos a la corona castellana. Sobre el particular, nuevamente es Don Juan de Solórzano y Pereyra quien nos aclara que este tipo de concesiones tenían larga tradición, sobre todo en España, pues en diversas ocasiones los reyes habían obtenido el derecho sobre los diezmos en virtud de sus luchas contra los moros, a través de las bulas de cruzada.

Así, Fernando de Aragón conforme a esta tradición y reforzado por la donación Alejandrina, pudo obtener la donación de los diezmos argumentando las necesidades financieras de la empresa indiana, entendida como empresa militar y religiosa. Al respecto, el documento pontificio es por demás claro al apuntar que:

"... vosotros llevados de piadosa devoción por la exaltación de la Fe Católica, deseáis sumamente (...) adquirir las Indias, y parte de ellas, y recuperarlas para que en ellas sea desterrada cualquier secta condenada (...) y porque por hacer las conquistas (...) os era forzoso haber de hacer muchos gastos, y pasar muchos peligros (...) os concedemos a vosotros, y a los que por tiempo fueren sucediendo de autoridad apostólica y don de especial gracia por el tenor de las presentes, que podáis percibir, y llevar lícita y libremente los dichos diezmos en todas las dichas islas y provincias de todos sus vecinos, moradores, habitantes que están, o por tiempo estovieren<sup>9</sup>

Sin embargo, es necesario observar que la concesión estaba condicionada por Alejandro VI a que:

"...se haya de dar y asegurar dote suficiente a las Iglesias (...) con lo cual sus Prelados y Rectores se puedan sustentar congruamente, y llevar las cargas que por tiempo incumbieren a las dichas Iglesias<sup>10</sup>

No obstante, traducido en términos prácticos en nada, o casi nada, se limitaba al Estado, pues se hacía de recursos importantes y, dentro de su proyecto, daba el primer paso al controlar una fuente de financiamiento importante para la Iglesia. Pero el interés fundamental de Fernando estaba en la obtención del Patronato, logrado por la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508.

Antes de entrar a comentar la bula, es menester aclarar dos cosas. Primero, que el derecho de patronato se fundaba por dos vías, una de hecho y otra de derecho; vías que nos señala el multicitado Don Juan de Solórzano y Pereyra al apuntar que: "Todos los emperadores, Reyes y Principales absolutos de la Christiandad por sólo ser dueños del suelo, en que se fundan, y edifican las Iglesias de sus Estados, toman ante sí, como por derecho propio, y Real comunmente la protección y defensa de ellas (...) y que no pueden tener derecho especial de patronato en Iglesias y Obispados, si no mostraren títulos del por fundación, dotación, privilegio de la Santa Sede Apostólica..."<sup>11</sup>. Y segundo, que nuevamente podemos constatar cierta tradición con respecto al derecho de patronato aunque, en opinión de Antonio Garrido Aranda<sup>12</sup>, fue la primera vez que se otorgó en calidad de universal y perpetuo.

Los principales antecedentes con respecto a España, según el mismo autor, serían la bula *Orthodoxae Fidei* de 1486, que otorgaba el patronato a la corona de Castilla sobre Granada, Islas Canarias y Puerto Real, y la *Illius Fulciti* de 1504, que concedía el derecho para fundar el arzobispado de Ayguazen, y los obispados de Maguen y Bayunen en la Isla de la Española, pero no el patronato, a pesar de que sí se pidió.

El papa Julio II en 1508, después de largas negociaciones con Fernando de Aragón, recogiendo estos antecedentes, concedía a la Corona Castellana, primero, el derecho de fundación en los siguientes términos:

".. concedemos a los Reyes Fernando y Juana (La reina Isabel había muerto en 1504 como sabemos) y a los que en adelante lo fueren de Castilla y León, que ninguno pueda sin su expreso consentimiento hacer se construyan, edifiquen y erijan en dichas islas y en otras partes que se adquieran, y lugares del mar, y en los pertenecientes al Estado del mismo rey, semejantes iglesias grandes<sup>13</sup>

Junto con lo anterior, que significaba la posibilidad de distribuir el avance de la Iglesia según los intereses y necesidades del Estado indiano sin obstáculo alguno, se otorgaba también:

"... el derecho de Patronato, y de presentar personas idóneas para las dichas iglesias de Ayguazen, Maguen, y Bayunen, y para otras cualesquiera metropolitanas, catedrales, y monasterios y dignidades (...) y cualesquiera otros beneficios eclesiásticos y pios lugares..."<sup>14</sup>

Un ciclo de negociaciones dentro del proyecto de Estado absolutista español terminaba. Fernando el católico había logrado someter a la poderosa Iglesia Católica a la voluntad del Estado, hecho que marcaría decisivamente su constitución en las Indias. Ciertamente la Iglesia mucho ganó con ello, sobre todo protección y poder ante otras naciones europeas, pero a cambio de conceder a la corona de Castilla el derecho exclusivo de organizar las misiones en las Indias occidentales conforme a sus intereses, así como el manejo de la Iglesia en su conjunto mediante el control de los diezmos, fundaciones y dignidades eclesiásticas de cualquier rango o condición. No por nada Don Juan de Solórzano y Pereyra apuntaba a mediados del siglo XVII que: "La qual Bula, y la de concesión de los Diezmos (...) hacen a nuestros reyes, para lo tocante a lo referido, y en todo lo demás necesario y concerniente a ello (se refiere a la iglesia indiana) como Vicario del Romano Pontífice"<sup>15</sup>.

Sin embargo, aún faltaba el toque final. En 1538, el emperador Carlos V establecía el pase regio, en virtud del cual se prohibía la aplicación de cualquier disposición pontificia en las Indias sin la autorización expresa de la corona. Era el colofón a la obra de los Reyes Católicos que se iniciara con una pequeña bula, otorgada como muchas otras, y que los avatares de la política convirtieron en un texto indispensable para comprender la constitución del Estado español en el llamado Nuevo Mundo.

## NOTAS

<sup>1</sup> Zavala, Silvio. *Instituciones jurídicas de la conquista de América*, Porrúa, México, p. 43.

<sup>2</sup> Don Juan de Solórzano y Pereyra, en su *Política Indiana* V. I, considera como principales antecedentes de esta *Inter Caetera*, la bula concedida por Adriano V (1276) a Henrique II de Inglaterra sobre Irlanda, y la que Martín V otorgó en 1420 a Portugal sobre las Indias orientales, confirmada y extendida a las costas de Africa y Asia por Nicolás V y Calixto III.

<sup>3</sup> *Inter Caetera* del 4 de mayo de 1493. Se encuentra completa en *Historia documental de México*, Porrúa, México, 1964, pp. 103-106.

<sup>4</sup> Sabine, George. *Historia de la teoría política*, F.C.E., México, 1982 p. 149.

<sup>5</sup> *Inter Caetera*, op. cit., p. 103.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>9</sup> *Eximie Devotionis* de 1501. Se encuentra completa, en *Política Indiana* de Don Juan de Solórzano y Pereyra, V. III, Ed. Atlas, Madrid, 1972, p. 8 y 9.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>11</sup> Solórzano y Pereyra, Juan. Op. Cit. V. III, pp. 17-18.

<sup>12</sup> Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios*, UNAM, México, 1980, p. 27.

<sup>13</sup> *Universalis Ecclesiae* de 1508. Se encuentra completa en *Moriscos e indios* de Antonio Garrido Aranda, apéndice II, p. 114.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>15</sup> Solórzano y Pereyra, Juan Op. cit. V. III, p. 24.

## BIBLIOGRAFIA

Covarrubias, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana*, S.A. Horta, I.E., Barcelona, 1943. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydemus publicadas en 1674.

*Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona.

Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios*, UNAM, México, 1980.



Hughes, Philip. *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1981.

León Portilla, Miguel. *Et. Al. Historia documental de México*, Porrúa, México, 1961.

Puigrós, Rodolfo. *La España que conquistó el Nuevo Mundo*, Costa Amic, México, 1961.

*Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, ediciones de cultura hispánica, 1973. Facsímil de la edición de Julián de Paredes, Madrid, 1681.

Sabine, George. *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1982.

Solórzano y Pereyra, Juan. *Política Indiana*, Ed. Atlas, Madrid, 1972.

Touchard, Jean. *Historia de la teoría políticas*, Tecnos, Madrid, 1985.

Wucher, Albert. *Breve historia de los papas*. Buenos Aires, El Ateneo, 1963.

Zavala, Silvio. *Instituciones jurídicas en la conquista de América*, Porrúa, México,

# ¿DESCUBRIMIENTO O INVASION DE AMERICA?

Enrique Dussel  
CEHILA

Se acerca la celebración del V Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a las Indias Occidentales (1492-1992). La Iglesia ha lanzado desde el más alto nivel las campanas a vuelo, en un espíritu triunfalista que contrasta con los hechos históricos. El 11 de febrero de 1988, la Asociación Indígena Salvadoreña (ANIS), en el *I Encuentro espiritual y cultural* repudiaron la "invasión extranjera de América", y declararon "un alto al genocidio y etnocidio de sus pueblos y culturas, así como el rechazo total a la celebración de los 500 años de la *invasión extranjera*". En realidad el europeo (en primer lugar españoles, portugueses, y después holandeses, ingleses, franceses, etc) llegó a estas tierras a fines del siglo XV y se dice que las "descubrió" (sacó el "velo" a lo que estaba "cubierto"): un continente. Se dice igualmente que "evangelizó" a los autóctonos habitantes de este continente. No hay demasiada conciencia que ambos términos indiquen ya una "interpretación" que es "en-cubridora" (que "oculta": "cubre") el acontecimiento histórico. Si se lo mira "desde" Europa (desde "arriba") algo que "des-cubre"; si se lo mira "desde" el mundo del habitante de este continente (desde "abajo") se trata más bien de una "invasión" del extranjero, del ajeno, del que viene de afuera; matan al varón, educan al huérfano y se "acuestan" ("amanceban" se decía en el castellano del siglo XVI) con la mujer india.

*"Después que han muerto a todos los que podían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comunmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos jóvenes y mujeres), a los que quedan en vida les oprimen con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas"*<sup>2</sup>.

## LA INVENCIÓN DE AMERICA

Hace más de treinta años, aunque parezca increíble, el historiador Edmundo O'Gorman, postuló la tesis que tiene por título su famoso libro: *La invención de América*<sup>3</sup>. La tesis, de inspiración heideggeriana tiene todas las virtudes de una interpretación ontológica que supera las anécdotas superficiales. Si se toma como punto de arranque

del "ser-en-el-mundo" europeo, el de Colón o de Américo Vespucio, el "ser americano" va apareciendo desde el "ser asiático"; ya que fueron interpretadas las islas (del Caribe) como las islas del Mar Océano junto al continente asiático (algo así como los archipiélagos del Japón o las Filipinas). Sólo existían para Europa el África (al sur) y el Asia (al este). "América" simplemente no existía:

*"Cuando afirmamos -escribe O'Gorman- que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente (Dasein) cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de la cultura occidental. El ser de América es un suceso dependiente de la forma de aparición"*<sup>4</sup>. De esta manera la cultura occidental tiene "la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno"<sup>5</sup>.

Esta visión, en cierta manera creadora *ex nihilo* del ser o del sentido del ente, es la manera como muchos historiadores conciben lo latinoamericano -aún como historia de la Iglesia-. El indígena (y adviértase que "indio" americano es el hombre "asiático" porque se creía que era el hindú de la India). El autóctono habitante de América es como una mera "materia" sin sentido, sin historia, sin humanidad: un puro *recipiente* posible de la evangelización, que no puede ni debe aportar nada. Ni se espera que aporte algo. "No-ser" inventado. Es una posición eurocéntrica extrema (que sin embargo ha sido formulada por un historiador latinoamericano) ¡extraña paradoja de autoocultamiento!

## EL DES-CUBRIMIENTO DE AMERICA

Teológicamente, el "des-cubrimiento" es, al menos, algo más positivo para el americano que la mera "invención". Por lo menos "des-cubrimiento" supone que algo existía ya como "cubierto" -no se lo inventa de la nada: estaba ya ahí antes-. De todas maneras, hablar de "des-cubrimiento" es partir del "yo" europeo como constituyente del acontecimiento histórico: "Yo descubro", "yo conquisto", "yo evangelizo" (misioneramente), "yo pienso" (ontológicamente). El "yo" europeo constituye al primitivo habitante des-cubierto como "lo ello": "cosa" que entrando al mundo del europeo cobra "sentido". Se preguntaba Fernández de Oviedo si eran hombres. Y respondía:

*"Estas gentes de estas Indias (occidentales), aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales animales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales"*<sup>6</sup>.

Es decir, para el "yo" europeo (del conquistador, evangelizador o comerciante) el "otro" era "algo" que sólo cobraba sentido por haber sido des-cubierto (des-velado): lo que "antes" hubiera sido no tiene importancia alguna.

Hablar entonces de "des-cubrimiento" es sólo definir la cuestión desde una perspectiva, parcial, desde los dominadores, desde "arriba". La "misión" o "evangelización", como el acto fundacional del misionero, igualmente considera el "yo" eclesial que junto al conquistador (español) o el comerciante (holandés o inglés) "predica" la doctrina cristiana (de la cristiandad) al recién des-cubierto para "la mayor gloria de Dios" (AMDG).

Casi todas las historias de la Iglesia describen los acontecimientos de las misiones (en América Latina, África o Asia, desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX) como la gloriosa expansión del cristianismo. Como Hegel exclamaba: "Europa se transformó en la misionera de la civilización en el mundo". Obsérvese la divinización de la "civilización" o la secularización de la "misión" (en el fondo es lo mismo: el eurocentrismo es lo fundamental).

### LA INVASION EXTRAÑA (VUELCO COPERNICANO A LA SUBJETIVIDAD AMERICANA)

Tanto "inventar", como "des-cubrir", "conquistar" o "evangelizar" tienen al europeo como "centro" (el "yo" constituyente). Pero si efectuamos una revolución copernicana y dejamos de situarnos desde la tierra (el "yo" europeo) y miramos e interpretamos todos desde el mundo del primitivo habitante americano (el sol: el "yo" amerindio), todo cobra nuevo sentido (desde "abajo"). Tupac Amaru Inca y rebelde que fue muerto tirado por cuatro caballos que intentaron despedazarlo en 1891 en Cuzco (Perú), por haber intentado liberar a su pueblo indio oprimido, escribió en un Manifiesto que se encontraba en su bolsillo en el momento de su arresto:

*"Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo (como en el Exodo)<sup>8</sup>, en nombre de Dios todopoderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos"*

Del latín *intruo* (meterse violentamente al interior), *intrusión* significa penetrar en un mundo, el mundo del otro, sin derecho, sin permiso, "entrometerse". Para aquel gran rebelde -y teólogo popular de la liberación<sup>10</sup>- los europeos eran en nuestro continente: "intrusos". Pero el intruso había invadido, ocupado, dominado un espacio: el espacio del mundo, de la cultura, de la religión, de la historia del hombre americano. Para el indígena, ante el desconocido europeo, su primer pathos fue de "desconcierto": un no saber qué pensar ni hacer. En el propio mundo del originario morador (que en realidad no era "indio" como hemos dicho, porque fue su falso nombre asiático) ese hombre europeo, blanco, rubio frecuentemente, con caballos nunca vistos, con perros tampoco conocidos, con

cañones de pólvora, con corazas de hierro nunca experimentado, la única posibilidad ante lo extraordinario fue considerarlos "dioses":

*"En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras extrañas. Los señores (mayas) los tomaron por dioses. Tunatiuh<sup>11</sup> durmió en la casa de Tzumpam"<sup>12</sup>.*

Fue la misma extrañeza del emperador Moctezuma de México ante el invasor Hernán Cortés, ya que "consultando a los suyos -escribe José de Acosta-, dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo y gran señor Quetzalcoatl<sup>13</sup>, que había dicho volvería y que así venía de la parte del Oriente"<sup>14</sup>. El originario morador de lo americano ni "inventaba" ni



"des-cubría" al recién llegado. Lo admiraba con sagrado respeto en su "invasión"; lo constituía en "su" sentido (ciertamente otro sentido del europeo invasor). Si para el europeo lo encontrado fue interpretado primero en su "ser asiático", y posteriormente en su "ser americano" como cuarta parte del mundo (junto a Europa, África y Asia conocidas)<sup>15</sup>. Para el originario morador el invasor igualmente interpretado, pero como un dios que aparecía, de inmediato exigía la pregunta: ¿para qué viene este ser divino? ¿Para pedir cuenta y castigar? ¿Para bendecirnos y enriquecernos? En el primer encuentro hubo expectativa... desconcierto... admiración...:

"Viendo el Almirante y los demás su simplicidad - nos dice Bartolomé de las Casas del 12 de octubre de 1492-, todo con gran placer y gozo lo sufrían; parábanse a mirar los cristianos a los indios (sic), cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad, y confianza de gente que nunca conocieron... Parecían haberse restituido el estado de inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán"<sup>16</sup>.

### LA VISION DE LOS VENCIDOS (LA SUBJETIVIDAD DERROTADA)

Pero el cara-a-cara originario duró poco, y bien pronto los amerindios supieron a qué habían venido aquellos "dioses":

"Luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos (se arrojaron sobre ellos ...). Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiadas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad"<sup>17</sup>.

En efecto, el originario morador de América, vivió desde su mundo de manera espantosa la invasión de esos seres divinos:

"El 11 Ahuau Katún<sup>18</sup>, primero de la cuenta, es el katún inicial (...), fue el katún en que llegaron los extranjeros, de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color blanco. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del Oriente llegaron, los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra. ¡Ay! Entristezcámonos porque vinieron, los grandes amontonadores de piedras<sup>19</sup>, los falsos dioses de la tierra que hacen estallar fuego al extremo de sus brazos<sup>20, 21</sup>. ¡Ay! ¡Muy pesada es la carga del katún en que acontecerá el cristianismo! Esto es lo que vendrá: poder de esclavizar, hombres esclavos han de hacerse, esclavitud que llegará aun a los Jefes de los Tronos"<sup>22</sup>. "Temblosos, trémulos estarán los corazones de los Señores de los pueblos por las señales que trae el katún: imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los niños y los valientes hombres; en que guerreen los jóvenes por los honrados dioses"<sup>24</sup>.

La gloriosa conquista, aun la evangelización, estará ligada al acto ético perverso: el mal originario y la opresión estructural que pesa todavía en nuestro presente, al fin del siglo XX. Los originarios moradores, entonces, tuvieron desde su mundo una percepción propia del acontecimiento que continúa al des-cubrimiento. Descubrimiento-con-

quista desde el mundo opresor extraño, invasor; desconcierto, servidumbre, muerte desde la subjetividad nuestra, americana. Un mismo hecho, dos sentidos, dos efectos diferentes.

### RECEPCION CREATIVA DEL EVANGELIO Y DESAGRAVIO HISTORICO

Bartolomé escribe en su Testamento (1564) un texto explícito de teología de la liberación:

*Dios tuvo por bien elegirme para procurar volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad primera de que han sido despojados injustamente, y para liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen"<sup>24</sup>.*

"Aquellas gentes" -los indios- eran libres y señores de estas tierras. Fueron invadidos y despojados, oprimidos y empobrecidos. Sin embargo recibieron el "mensaje", pero a pesar de los misioneros frecuentemente. El Cristo crucificado, sangrante (en el barroco español y más sangrante todavía en el barroco latinoamericano)<sup>25</sup>, reveló a los indios su identidad con el Hijo sacrificado. Ellos vivieron en su piel, en su pobreza radical, en su total desnudez, pobres en sentido pleno, la "cruz" que los misioneros predicaban. Fue no meramente un aprendizaje pasivo y memorístico de la "doctrina" cristiana; fue una recepción creativa del Evangelio desde "abajo", desde los vencidos. ¿Puede celebrarse el V Centenario de dicha evangelización? ¿No sería un nuevo agravio como nos indicaba Bartolomé de las Casas?

Agravio significa ofensa que se hace en la honra y fama de alguien contra su derecho. En realidad el des-cubrimiento y la conquista no fue sólo un agravio, sino práctica de opresión, servidumbre estructural, muerte de cuerpos y cultura, destrucción de sus dioses... Es mucho más que agravio, es ofensa, humillación, asesinato, falta mortal contra el otro en su dignidad.

Por ello, lo que debería hacerse en 1992 es un *desagravio histórico* al "indio americano". Pienso que el gran autor ausente de estos preparativos para la conmemoración del aquel 12 de octubre de 1942 es el *indio mismo*.

*Desagravio* significa, al menos y tan tarde, reparar la ofensa hecha a otro, dando al humillado satisfacción cumplida, compensando el perjuicio causado. ¿Podemos hacer esto? ¿No es utópico devolver al indio todo lo que se le ha quitado? ¿Cómo desagraviar el mal irreparable que se les ha hecho y se les sigue haciendo?

De todas maneras el "indio americano" nunca fue

vencido. Se rebeló en centenares de levantamientos en los siglos coloniales (del siglo XVI al XIX) y emerge hoy en las luchas de la "Segunda Emancipación"<sup>26</sup>, en el proceso de liberación que hoy vive Guatemala, El Salvador y Nicaragua, y Latinoamérica toda, en crisis y sufrimiento. Con Mariátegui<sup>27</sup> pensamos que la "cuestión indígena" está indisolublemente ligada al destino de América Latina. El *desagravio histórico* de 1992 quería ser un signo, una señal en el camino del Reino, para que el indio sea libre en una América Latina liberada. Sólo una historia vista desde "abajo" nos puede dar clara conciencia de todo esto.

## NOTAS

<sup>1</sup> *El Día* (México), 12 febrero (1988), p. 6. Sobre el tema del "descubrimiento" véase Pierre Chaunu, *Conquete et exploitation des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris, 1977; *Die grossen Entdeckungen*, ed Eberhard Schmitt, C.H. Bech, Muenchen, 1984, Bd. 2; I. P. Maquidovich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Ed. Progreso, Moscú, 1972; Zvetan Todorov, *The Conquest of America*, Harper and Row, New York, 1985 (donde toma nuestra hipótesis de considerar al indígena como "el otro", en una línea levinasiana, que nosotros consideramos en 1972).

<sup>2</sup> Véase mi obra *Filosofía ética de la liberación* (1973), La Aurora, Buenos Aires, 3a. ed., 1987, t. I, p. 5 (Para una exégesis de este texto véase mis artículos: "Histoire de la foi chrétienne et changement sociale en Amérique Latine", en *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Cerf, Paris, 1975, pp. 39-99; "Expansión de la cristiandad y su crisis", en *Concilium*, 164 (1981), pp. 80-89). Para una información general de la época mi "Introducción General" a la época colonial en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983; y *History of the Church in Latin America*, Eerdmans, Grand Rapids, 1981.

<sup>3</sup> FCE, México, 1957.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>6</sup> Véase mi artículo "La cristiandad moderna ante el otro", en *Concilium*, 150 (1979), p. 499.

<sup>7</sup> Véase mi artículo "One Ethic and Many Moralities?", en *Concilium*, 170 (1981), pp. 54-55.

<sup>8</sup> Véase mi trabajo sobre "Paradigma del Exodo en la Teología de la Liberación", en *Concilium*, 209 (1987), pp. 99-114.

<sup>9</sup> B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru*, Sela, Buenos Aires, 1967, p. 421. Sobre otras rebeliones indígenas véase Juergen Golte, *Repartos y rebeliones*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980; Segundo Moreno Yañez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Universidad Católica, Quito, 1978; Mará T. Huerta-Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, SEP-INAH, México, 1976.

<sup>10</sup> Véase mi *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Indo-America Press, Bogotá, 1986, p. 33 (próximamente en *Exodus Ver-*

*lag*, Freiburg [sW] 1988).

<sup>11</sup> "Tunatiuh" en lengua maya significa el Dios Sol. Así llamaron al conquistador español Alvarado, un sanguinario guerrero rubio -cuyos cabellos eran tenidos por los indígenas como los rayos del mismo sol-.

<sup>12</sup> *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, II, 148; FCE, México, 1950, p. 126. Véase Nathan Wachtel, *La visión desviancus. Les Indiens du Pérou devant la Conquete espagnole*, Gallimard, Paris, 1971; sobre las religiones americanas W. Krickeberg-H. Trimbom-W. Mueller-O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Kochhammer, Stuttgart, 1961, Bd. 7. Además Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista*, Mortiz, México, 1964; Fernando Mires, *En nombre de la cruz*, DEI, San José, 1986 (excelente obra sobre "Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)"; Silvio Zavala, *Filosofía de la conquista*, FCE, México, 1977; José O. Beozo, "Visão indígena da conquista e da evangelização", en *Inculturação e libertação*, Paulinos, São Paulo, 1986, pp. 79-116.

<sup>13</sup> Un "Dios" de los pueblos dominados por los aztecas (como un Zeus griego con respecto a los romanos). El dominador tenía "mala conciencia" y creía que el dios de los dominados venía a pedirle cuenta por la opresión de sus fieles. Cortés partió de Tlaxcala, desde el templo donde se adoraba a Quetzalcoatl (la "divina dualidad" o "serpiente emplumada"; *coatl* = dualismo; *quetzal* = plumas espléndidas del ave quetzal, signo de divinidad).

<sup>14</sup> *Historia Natural*, VII, cap. 16; BAE, Madrid, 1954, p. 277.

<sup>15</sup> Aun el nombre de "americano" es extranjero y dominador: es el nombre de un geógrafo italiano y no de un "americano" (!).

<sup>16</sup> *Historia de las Indias*, I, cap. 40; BAE, Madrid, 1957, t. I, p. 142.

<sup>17</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Ibid.*, t. V, p. 137.

<sup>18</sup> Nombre de una "época", de un "kairós" o tiempo de espanto.

<sup>19</sup> Referencia a la construcción de grandes templos, en arquitectura del siglo XVI.

<sup>20</sup> Referencia a las armas de fuego, de pólvora de los españoles.

<sup>21</sup> *El libro de los libros de Chilam Balam*, II, 11 Ahuau; FCE, México, 1948, pp. 124-125.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>24</sup> En *Obras*, ed. cit., m. t. V, p. 539.

<sup>25</sup> Véase mi artículo "L'art chrétien de l'oprimé en Amérique Latine, Hypothèse pour caractériser une esthétique de la libération", en *Concilium*, 152 (1980), pp. 55-70.

<sup>26</sup> La "Primera Emancipación" se realizó contra España y Portugal desde 1809. La "Segunda Emancipación" acaba de comenzar en 1959, pero ahora las metrópolis neocoloniales son los países industrializados del "centro".

<sup>27</sup> Véase su obra *Siete Ensayos sobre la realidad peruana*, Amauta, Lima, 1954.

# LA CONSTRUCCION DE AMERICA LATINA

Tulio Hernández  
Historiador, Venezuela.

Dos tendencias, aparentemente contradictorias, parecen ser constantes en las maneras como los latinoamericanos, especialmente su inteligencia y sus élites dirigentes, se representan o se han representado la imagen y el futuro de lo que hoy conocemos como América Latina.

De una parte, la vocación y la certeza compartida de que somos una unidad geográfica y cultural con un pasado y un destino común, llamada a convertirse en una sola y gran nación. Y, de la otra, la incapacidad práctica y la ausencia de voluntad política, no sólo para hacer real y operativa esa unidad sino, lo que resulta más dramático, para producir una imagen transparente de identidad y un centro de cohesión interno capaz de unificar, de alguna manera, los fragmentos plurales que la integran.

La vocación unificadora e integracionista, en muchos casos convertida en vaguedad oficial o en lugar común noble, tropieza así con obstáculos políticos y estratégicos, pero también con la opacidad de representaciones simbólicas que remiten a un pasado lleno de incertidumbres y a la reproducción mental de la manera colonizadora homogeneizante como nos acostumbró a contemplar a la América Latina la nueva europea.

Tal vez por eso, el tema de la identidad nacional y latinoamericana ha sido una de las frecuentes obsesiones que han asediado a nuestras élites dirigentes, provocando respuestas extremas, salidas fanáticas y un pensamiento dualista que, de manera harta reveladora, todavía es de curso corriente en la región. Porque, alguna notable carencia debe existir, algunas preguntas esenciales no resueltas, para que los hombres de un continente se hayan visto compelidos durante siglos a realizar un esfuerzo notable, una verbalización definitoria, incluso, una práctica de alardes para demostrar a toda costa su originalidad y su especificidad con la misma pasión que otros, del mismo continente, se han empeñado en negarla.

## UN CONTINENTE DUDOSO E ILEGITIMO

De partida, lo que hoy conocemos como América Latina, a diferencia del continente americano en su conjunto, se constituyó desde un principio como

un conglomerado humano hijo de la duda y como un orden civilizatorio sin legítima justificación.

Dudosa, para comenzar, fue la propia humanidad de sus primeros habitantes sometida a discusión por la realeza, la inteligencia y la jerarquía cristiana europea de los siglos XV y XVI, al asignarse el derecho a decidir si los habitantes de estas tierras merecían el calificativo de humanos o si, sencillamente, habría que ubicarlos en una escala diferente más cercana a la animalidad.

Dudas, que son esencialmente profundos desgarramientos, fueron las que experimentaron las primeras generaciones de descendientes ibéricos nacidas en América al saberse, al mismo tiempo que "americanos", ciudadanos europeos desterrados de aquello que se creía era el centro del mundo y al que más nunca volverían a pertenecer de una manera legítima.



Y dudas, son también en el fondo, todas las preguntas y los sucesivos ejercicios de afirmación, que en torno a nuestra ubicación frente a España, Estados Unidos, Europa y a las demás naciones vecinas, se han formulado los estadistas, intelectuales y artistas latinoamericanos desde el momento mismo de la gesta independentista.

En definitiva, ha sido tan importante el papel de las dudas sobre nuestra legitimidad como civilización (Don Alfonso Reyes reclamaba en 1936, frente a la reunión anual del Pen Club Internacional en Buenos Aires: "reconocernos la ciudadanía universal que ya hemos conquistado, hemos alcanzado la mayoría de edad", que arrastramos con nosotros la sui ge-

neris experiencia de conformar un inmenso grupo humano, cuya imagen y autoimagen ha dependido en buena medida de los atributos, nominaciones, taxonomías, prohibiciones y aprobaciones que otra cultura -en este caso la civilización europea occidental- ha realizado sobre nosotros mismos.

## UNA PERTENENCIA CONFUSA

Pero estas definiciones, estos sistemas de clasificación, no han sido el mero resultado de una forzosa imposición exterior. Pues, a diferencia de otras experiencias de conquista y colonización, donde las culturas enfrentadas no llegaron a entrecruzarse -la sajona en norteamérica basada en el exterminio o desalojo de la población autóctona, la inglesa o la francesa en la India y el Africa basada en el usufructo económico del territorio y de la mano de obra- en América Latina, el proyecto evangelizador, la sexualidad indiscriminada de los colonizadores y el deseo de las coronas ibéricas de construir un mundo a su imagen y semejanza, hizo que el colonizador y el colonizado quedaran para siempre confundidos.

Al menos, fue eso lo que sucedió en el seno de la élite blanca y mestiza, haciéndole dueña de un gran desconcierto interior, expresado en su negativa (vigente hasta nuestros días) a sentirse parte de esta suerte de "sucursal" del mundo civilizado en sus esfuerzos prácticos y artificios simbólicos para negar tal pertenencia.

La condición desarraigada de nuestras élites criollas dejará su huella profunda y sentará las bases de unas sociedades paradójicas. Pues, si nadie duda que son la estructura social y las formas de vida impuesta por España y Portugal lo que confiere una unidad esencial al continente latinoamericano, es también muy obvio que los colonizadores no pudieron evitar que pervivieran y se consolidaran caracteres muy diferentes, casi "indomables", que muestran cómo un mundo preibérico o "no ibérico" trascendió y en cierta medida se sobrepuso al mundo colonial. Pero esta circunstancia civilizatoria o no fue comprendida o quiso ser rechazada a ciegas por la élite criolla creando una sociedad internamente escindida y una "ambigüedad esencial"<sup>2</sup> que ha presidido la inserción de América Latina en el mundo moderno.

Y allí está la paradoja: en las circunstancias que explican cómo una sociedad, a través de su cultura dominante, se empeñó en negar e inferiorizar aquello que era y es un componente activo y esencial de su vida colectiva -las supervivencias y aportes no ibéricos: lo negro, lo indígena y sus herencias rurales- avergonzándose de ellos o mitificándolos y estereotipándolos para librarlos de cualquier "impureza" original.

El historiador venezolano Germán Carrera Damas ha sido muy gráfico al definir la cultura criolla como

"una cultura cuyos logros traducen un permanente anhelo de identificación con la cultura metropolitana, a la par que el rechazo intransigente de las culturas dominadas"<sup>3</sup>. Pero, al mismo tiempo, y esto vale para toda América Latina, como una cultura que al convertirse en proyecto de "cultura nacional" a raíz de la gesta independentista, se vio obligada a buscar en las formas de "autenticidad" no ibéricas, precisamente en aquello que rechazaba, los elementos necesarios para ratificar su independencia cultural, su diferencia y su autonomía frente a la metrópoli española.

Este ambiguo sentimiento de pertenencia, esa necesidad de afirmar y al mismo tiempo negar la autenticidad regional propia de nuestros sectores dominantes marcará decisivamente la imposibilidad futura de forjar una imagen transparente de América Latina y colocará, entre la afirmación desesperada y la autonegación, entre el alarde y el desprecio, el polarizado y sucesivo debate sobre la identidad cultural latinoamericana. En el primer caso, porque la conciencia de América Latina va a estar mediada por el interés mayor de cada país por relacionarse primero con Estados Unidos o Europa y, en segundo plano, con las naciones semejantes, produciendo invisibilidad e ignorancia mutua y del contexto profundo del continente. En el segundo caso, porque esa misma situación exigirá negaciones radicales para poder afirmar la autonomía o servilismos profundos para salvar la razón y la autoestima de las conciencias colonizadas.

## EL PASADO COMO RELIQUIA O EL PASADO COMO CONDENA

Las dos maneras esenciales que encontraron los europeos para explicarse la desconcertante realidad americana -la leyenda negra (el salvaje maldito, la naturaleza, envilecedora) y la leyenda dorada (el buen salvaje, la naturaleza pródiga)- sobrevivieron exitosamente hasta nuestros días.

De la primera, la leyenda negra, son herederos directos todo aquel conjunto de anulaciones que han tratado de explicar el proceso histórico y la unidad latinoamericana como un gran fracaso resultante de la condición minusválida, las taras genéticas y la naturaleza salvaje y patológica de nuestros pueblos autóctonos y, en buena medida, de los primeros conquistadores. La leyenda dorada, en cambio, encuentra su continuación en todas aquellas reflexiones y explicaciones que han generalizado la idea de la existencia de una identidad nacional y latinoamericana -perdida o atrofiada en el colonialismo y el imperialismo cultural- que es posible, todavía, "rescatar".

Mientras los primeros -cosmopolitas, universalistas y transnacionalistas- viven el pasado más como una maldición, como pecado original a superar, que como imagen o repertorio simbólico al que hay que permanecer fiel, los segundos -reunidos en las

diversas formas del indigenismo conservador y de los populismos nacionalistas de izquierda y de derecha- colocan su fe en la existencia de una "esencia" étnica, nacional o latinoamericana ya constituida, ya realizada a la que se debe fidelidad o a la que se podría retomar para reconstituir la cohesión que enmiende nuestro destino histórico.

Entre ambos polos, la pregunta y la respuesta por la identidad quedó convertida, bien en mero acto de afirmación de un pasado representado por un conjunto de rasgos y valores incuestionables de probada vigencia cultural, bien en reclamo de exorcismo y abandono de esos mismos valores como condición previa para "modernizarnos", "civilizarnos" y transitar por los caminos del "progreso".

Desde las sentencias de Alberdi -"América es un todo de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso"<sup>4</sup>- y su proposición de exterminio de las "tribus salvajes" para poder "poblar" y "civilizar", hasta las más recientes tesis de los venezolanos Carlos Rangel y Angel Bernardo Viso, para citar casos cercanos, hay una sorprendente continuidad.

Viso ha sostenido que uno de los traumas esenciales del venezolano ha sido la manera resentida como éste ha asumido su identidad y su ruptura con el pasado indio y español. Resentimiento que se vio "agravado por la importación masiva de negros"<sup>5</sup> y que se encuentra su origen en la manera pasiva y femenina como reaccionan los indígenas frente al colonizador.

Porque, afirma el autor, la diferencia esencial estaba en que nuestros antepasados, los indígenas, son pueblos femeninos "susceptibles de alimentar el resentimiento" (sic), mientras que "un tipo perteneciente a un pueblo señorial cultiva valores que le impiden convertirse en un resentido"<sup>6</sup>.

Tesis semejantes o cercanas podríamos encontrar en muchos otros autores latinoamericanos contemporáneos. En esa especie de sicoanálisis colectivo que practica Carlos Rangel para explicar la mentalidad latinoamericana como el "resultado de una mitología compensatoria del fracaso"<sup>7</sup>, que recurre al anti-imperialismo para transferirle sus responsabilidades internas. O, en las tesis de Vargas Llosa cuando condena cualquier ejercicio nacionalista en la cultura pues, afirma, "no existen culturas 'dependientes' y 'emancipadas'. Existen culturas arcaicas y modernas, pobres y ricas, débiles y poderosas (pero) dependientes lo son todas"<sup>8</sup>.

El afán de negar cualquier contradicción entre "dominados y dominadores", entre "imperialismos y dependencias" y por afirmar una cultura universalista a la que perteneceríamos todos por igual contrasta notablemente con la actitud de los buscadores de identidad.

Según y donde se coloque el énfasis, la identidad

que fue asumida como despojada, debilitada o a punto de perderse- se ha reseguido en múltiples lugares. En un determinado período histórico: el mundo precolombino, para los indigenismos; el escenario oligárquico colonial, para los nacionalismos más conservadores; la gesta independentista y el presente rural para las diversas formas de populismo. En determinados repertorios simbólicos: la unificación del idioma, para los hispanistas; las tradiciones folklóricas, para el purismo nacionalista; incluso, como lo propone el documento de Puebla<sup>9</sup>, en la homogeneización cristiana. Pero siempre remitiéndose al pasado y encontrando, sistemáticamente, en casi todos los elementos del presente (sobre todo en los medios, de masas y las tecnologías) una amenaza decisiva para la conservación de estos rasgos de identidad considerados, sin discusión, valores absolutos.

Como sospechosa compensación a la pasión europeizante de la élite criolla, con el avance de los proyectos nacionales, comenzó a generalizarse una imagen elogiosa del pueblo y sus tradiciones que diluía cualquier contradicción interna -cultural, regional o de clase- y conformaba un gran fresco de la nacionalidad, decretada desde entonces como los marcos dentro de los cuales reposaría la fuerza de la tradición.

---

---

*Esta es la cara de Katún,  
la cara del Katún del 13 Ahau:  
se quebrará el rostro del sol,  
caerá rompiéndose sobre los dioses de ahora. . .  
Nos cristianizaron,  
pero nos hacen pasar de unos a otros  
como animales.  
Dios está ofendido de los chupadores. . .*

Chilam Balam

---

---

Y es en este punto donde convergen ambos polos de la contradicción: en el procedimiento por medio del cual ambos enfoques remiten sus explicaciones única y exclusivamente al pasado. Los nacionalismos y populismos, al expulsar la noción de identidad, y con ella al pueblo, de la modernidad, y al convertir la nacionalidad en erotismo interior, en compartimiento estanco, en algo que hay que preservar con técnicas parecidas a la conservación de los Parques Nacionales. Los cosmopolitismos transnacionalizantes, porque en su afán de exculpar a los encuentros colonialistas e imperialistas, hacen "tabula rasa" de la historia, y practican un ocultamiento esencial al atribuir a taras endémicas aquello que debe explicarse a partir de los procesos sociales y su devenir. El pasado, en ambos casos, antes que instancia fundante y necesaria pero la interpretación del presente, se sacraliza y se fanatiza: como reliquia o como condena.

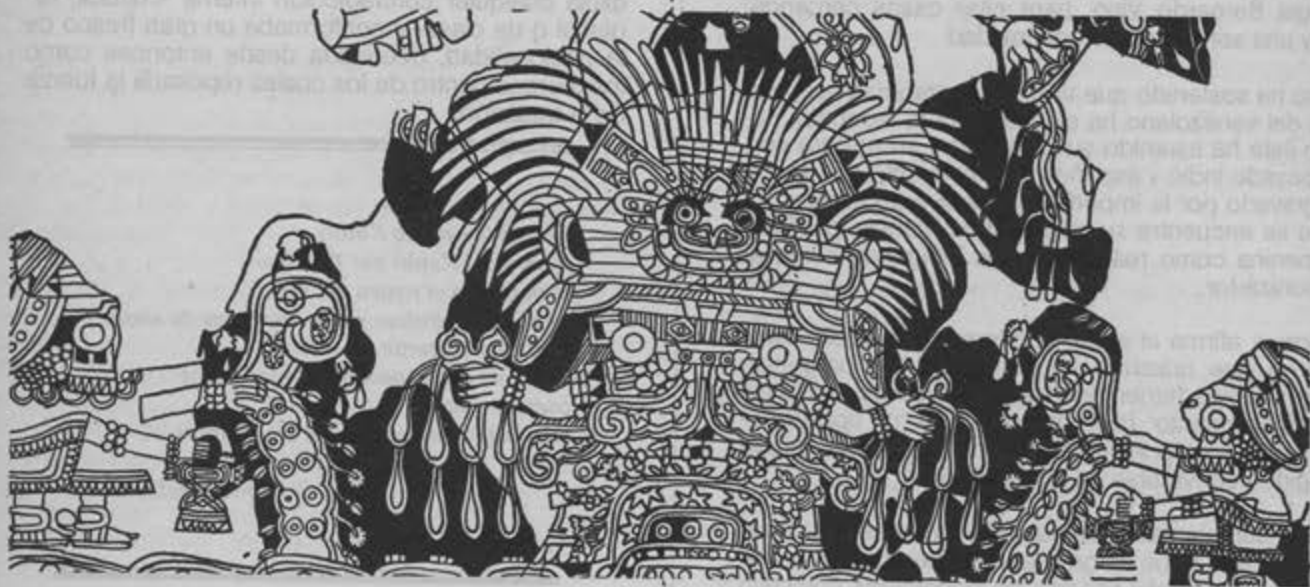
## PARA HISTORIZAR UNA NOCIÓN

Una primera operación necesaria para comenzar a construir una imagen más transparente de la región -y superar así tanto el desarraigo colonizado que no impide vernos desde nuestra experiencia, como las polarizaciones atemporales ya señaladas- debe ser aquella que historicice la propia noción de Latinoamérica. Esto es, que supere una concepción inmanente de la historia que nos hace olvidar que lo que hoy conocemos como América Latina es una invención reciente, y que el sistema de representaciones mentales y acciones estratégicas que nos permiten pensar en este agregado de repúblicas "independientes" como una forma de supranacionalidad es un fenómeno geopolítico y cultural que comenzó a definirse no por su oposición, independencia o pertenencia al mundo ibérico (como la noción de hispanoamérica) sino por su ubicación frente a los cambios en el sistema mundial de sociedades y, en particular, frente al imperio del Norte con el cual la región está obligada a compartir su destino.

para integrarse paulatinamente con las naciones de habla hispana. E incluso, más allá de nuestras fronteras geográficas, América Latina se hace hoy indispensable sin incluir en ella a los millones de "latinos" que pueblan hoy los Estados Unidos o sin registrar las "nuevas etnias"<sup>10</sup> que han comenzado a gestarse como producto de la migración del Caribe. Ambos, tanto los latinos, como las nuevas etnias caribeñas, generadoras de formas renovadas de identidad continental a través, por ejemplo, de la industria del disco, la música de salsa, el reggae, el merengue o la soca.

## LOS REACOMODOS EN EL ORDEN MUNDIAL

Pero los cambios señalados no pueden ser vistos sólo como evidencias de un reencuentro cultural. Si bien muchos de los procesos descritos tienen un alto grado de componente étnico, la presión que sobre nuestras economías internas y sobre el propio ordenamiento y autonomía política regional han ejercido los "reacomodos" en el orden mundial, marcan la actual redefinición de lo latinoamericano.



Esto significa que hablamos hoy de un conjunto de sociedades cualitativamente diferentes al que en esos mismos espacios geográficos constituían antes de la gesta independentista e, incluso, al que existía hasta comienzos del presente siglo. Por tanto, cualquier definición previa de la supuesta unidad latinoamericana -la lingüística y cultural legada por la conquista hispánica, o la religiosa por la herencia católica, por, ejemplo- ya no son suficientes para definir la región.

Cada vez más, producto de las migraciones internas, de los acercamientos comerciales, pero también de las redefiniciones estratégicas así como del intercambio generado por las industrias culturales, el caribe Anglófono y Francófono comienza a ser pensado y sentido dentro de los marcos latinoamericanos. Brasil ha dejado de ser un enclave extraño,

Una revisión de las nominaciones que han asumido los movimientos y organizaciones internacionales que definen al continente americano es bastante ilustrativa. Hasta bien entrado el siglo XIX, el término hispanoamericanismo designaba con comodidad la unidad de una parte de la región (que excluía al Brasil y buena parte del Caribe) y así era aceptada por sus propios habitantes. Más tarde, a finales del siglo, un término forjado en los Estados Unidos el panamericanismo, comenzó a definir la unidad continental, al asignarle un destino común y una coincidencia de intereses a la América Hispánica con el gran país del Norte. Pero a partir de 1948, cuando el carácter imperialista e interventor de los Estados Unidos y las divergencias entre ambas zonas<sup>11</sup> se habían tornado inocultables, se comenzó a hablar de interamericanismo para designar la existencia de dos realidades distintas que negaban la

dignidad que a priori había sido declarada por el panamericanismo y que él mismo había sido incapaz de generar.

A partir de este momento la idea del latinoamericano fue cobrando fuerza. La noción había surgido en Francia en 1936, para designar la pertenencia latina -no sajona- de la América Ibérica. Pero, con el tiempo y las contradicciones internacionales, el término va cobrando fuerza, redefiniéndose a partir de las intuiciones de Bolívar, Martí, Sandino y de uno de sus promotores -el colombiano José María Torres Caicedo- para convertirse en una noción estratégica, de unificación de intereses y defensa de la soberanía de las naciones "no desarrolladas" de América.

Si el "hispanoamericanismo" designaba el origen común de una forma de colonización, y el "pan" e "inter" americanismo una forma de organización regional y geográfica, la noción de América Latina (distinta de la original América latina, con minúscula) se fue constituyendo en la construcción de una nueva entidad histórica, de una identidad y un proyecto civilizatorio aún no cristalizado pero reconocido como tal. Es por tanto, una supranacionalidad basada más en la coincidencia, cada vez mayor de intereses futuros, y en nexos de pasado y denominaciones comunes, que en formas ya supuestas o realizadas de identidad.

#### EL RECONOCIMIENTO DE LA PLURALIDAD

Otro elemento clave para la comprensión unitaria y transparente de América es el reconocimiento de su pluriculturalismo y el de la heterogeneidad estructural que la define étnica y societariamente. No se trata de la generalizada y aceptada tesis del mensaje -"que somos el producto único de la confluencia de tres etnias: lo europeo, lo africano y lo indígena"- con la cual se sigue ocultando ese temor por la diferencia y la diversidad expresado en la copia de aquella concepción europea que considera al Estado-nación la expresión de una "sociedad homogénea, que posee una misma lengua, una misma historia y una cultura única"<sup>12</sup>.

El pluriculturalismo latinoamericano tiene otra dimensión. Primero, por el hecho de que ni el componente indígena ni el componente africano de ese mestizaje tenían, como se ha hecho creer, un origen y una cultura común, por lo tanto, tampoco la tienen sus continuidades. En segundo lugar, porque a pesar del origen común, la naturaleza de la conquista y las formas de ocupación territorial fue tan diversa que las naciones actuales. En tercer lugar, porque la diversidad y la autonomía étnica se mantuvo y continúa: en los 30 millones de indígenas, agrupados en cientos de grupos o pueblos; en la recomposición y unidad étnica de las culturas afroamericanas y, en las manifestaciones regionales que adquirió la cultura criolla, con tal diversidad que en algunos casos las hacen difícilmente reconocibles como pertenecientes a un tronco común.

Además, a contracorriente de lo que se había pensado desde finales de la postguerra, la mundialización del capital y de cultura, no ha significado en América Latina ni un debilitamiento definitivo de lo étnico, ni una homogeneización tan intensa que borrar las particularidades regionales. Por el contrario, cada vez es más frecuente la creación de vínculos estrechos y nuevas formas de identidad étnica gracias al papel de las migraciones y de las industrias culturales provocando, como en el caso de la Costa Atlántica de Nicaragua y Costa Rica, y en los movimientos de reafirmación de lo afroamericano de Colombia y Venezuela, que masas de pobladores se sientan más identificados y expresados por la matriz "afro" del Caribe, por ejemplo, que con las demás manifestaciones aceptadas como "folklore nacional" en sus respectivos países.

Si a estos elementos de orden étnico, les agregamos las diversidades atribuibles a la oposición campo-ciudad, a las profundas diferencias de clase que existen en nuestros países y a su expresión en el acceso desigual a los beneficios de la educación formal y del patrimonio artístico universal, junto al impacto de las sucesivas migraciones -árabes, europeas y asiáticas- recibidas en el presente siglo, nos encontramos frente a una región que exhibe como rasgo decisivo la posesión de una entrecruzada y estratificada pluralidad cultural que debe ser incorporada como punto de partida para cualquier representación simbólica o proyecto integrador que en ella se quiera desarrollar y, sin embargo, lo dominante hasta nuestros días, ha sido el desconocimiento sistemático de esa pluralidad.

Bonfil Batalla<sup>13</sup> sostiene, luego de mostrar el fracaso de muchos proyectos políticos por el desconocimiento de esa condición, que en el futuro el pluralismo cultural deberá ser un factor clave dentro de la propia concepción de democracia, dentro la organización interna de los Estados y en la elaboración de sus políticas y estrategias culturales.

La idea de la unidad cultural del área latinoamericana, incluso de América<sup>14</sup>, fue una invención precoz de los conquistadores europeos incapaces de percibir las diferencias y necesitados de conferirle una unidad a su imperio. Pero debemos resignarnos a aceptar que esta unidad no existía y existe hoy sólo parcialmente en las estructuras impuestas por la cultura colonizadora, en las particulares maneras de responder a ella, en las formas locales o continentales e identidad étnica y clasista, en la pervivencia de culturas regionales y, más recientemente, en los frecuentes vínculos, el conocimiento mutuo y las experiencias compartidas que han ido generando las nuevas industrias culturales de la región.

Representarse hoy a América Latina implica también vencer aquella imagen uniformizante y purista. La nación, y la propia noción de identidad latinoamericana, se presentan a un tiempo, como lugar de articulación y realización de esa multiplicidad pero también como su fuente posible cuando se exhibe

nuestra unidad cultural, en los espacios televisivos o en los eventos internacionales, a través de los lugares comunes y estereotipos con los que cada nación ha encubierto su diversidad interior.

No hay entonces ninguna identidad ya concluida. Hay sí un conjunto de diversidades étnicas, clasistas, regionales y nacionales que tiene y defienden el derecho a sus decisiones autónomas y que han ido generando formas de identificación que se entrecruzan y se reúnen en la diversidad del continente pugnando por hacerse un lugar dentro de una imagen común que es todavía confusa y descentrada.

---

*Entonces todo era bueno  
y entonces (los dioses) fueron abatidos.  
Había en ellos sabiduría.  
No había entonces pecado...  
No había entonces enfermedad,  
no había dolor de huesos,  
no había fiebre para ellos,  
no había viruelas...  
Rectamente erguido iba su cuerpo entonces.  
No fue así lo que hicieron los dzules  
cuando llegaron aquí.*

tos regionales, como el centroamericano, convertidos en escenarios locales de la gran confrontación mundial. Presencian periódicamente la intervención de los Estados Unidos en los asuntos internos de sus naciones, y observan, escandalizados unos, defraudados otros, la ruptura definitiva de viejas certezas, como la confianza en los tratados militares con USA como aliado y protector, cuando éste vuelve la espalda a América Latina y apoya incondicionalmente a sus socios, como la Gran Bretaña, del viejo continente.

Pero también reaccionan de manera soberana y dan muestra de los que son los primeros síntomas de una integración forzosa: los llamados de Alan

---

*Ellos enseñaron el miedo,  
vinieron a marchitar las flores.  
Para que su flor viviese,  
dañaron y sorbieron la flor de nosotros...*

*¡Castrar al sol!  
Eso vinieron a hacer aquí los dzules.  
Quedaron los hijos de sus hijos,  
aquí en medio del pueblo,  
esos reciben su amargura...*

*Chilam Balam*

---

## LA CONSTRUCCION DE AMERICA LATINA O LA IDENTIDAD ES EL FUTURO

La imagen actual de América Latina y las condiciones para asumir el futuro asegurándose algún tipo de integración, deben tener como telón de fondo el hecho de que la región vive la más profunda crisis económica y política que haya experimentado en los últimos cincuenta años. Crisis que se expresa no sólo en sus negativas tasas de crecimiento, en el empobrecimiento creciente de la mayoría de sus habitantes o en el trágico endeudamiento de sus economías, sino en la dificultad para hallar líneas estratégicas y proyectos comunes que aporten un poco de visibilidad y de salidas estimulantes para prever el futuro.

El desarraigo de las burguesías nacionales, el estancamiento político de sus sociedades democráticas, la presencia cíclica de regímenes autoritarios a lo largo del continente, el obstruccionismo resultante de la intervención extranjera ante todo proyecto novedoso de organización política y, la presencia de nuevas variables como el narcotráfico, hacen de la región un campo de opacidad y de grandes dificultades futuras incluso para preservar la autonomía y terminar de conformar lo que Darcy Ribeiro ha denominado las "etnias nacionales"<sup>15</sup>

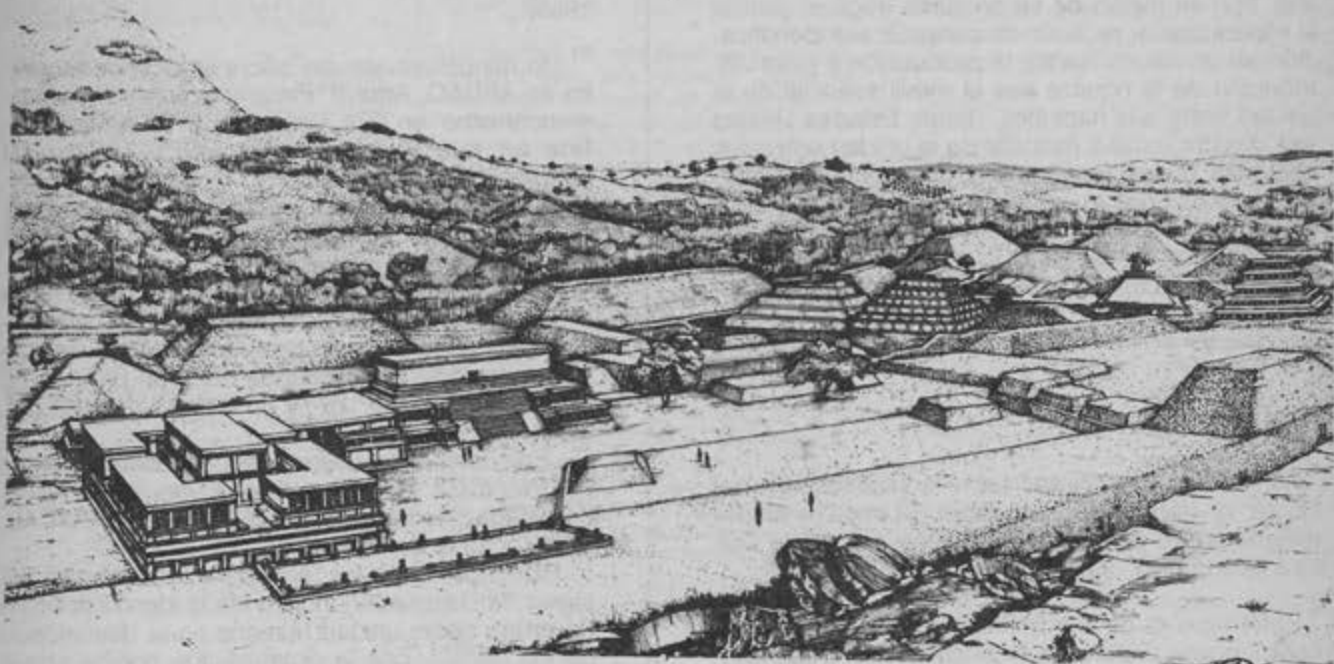
Nuestros países experimentan desde hace una década el cisma de la deuda externa frente a un gendarme común. Asisten a la experiencia de conflic-

García, Fidel Castro, Carlos Andrés Pérez y otros dirigentes y sectores, para responder de manera "unitaria y "regional" al problema de la deuda externa; la creación de organismos intergubernamentales soberanos, sin la participación de las potencias extranjeras -Esquipulas, Contadora- para tratar de resolver los conflictos bélicos internos; la conciencia de pertenencia a eso que se ha llamado el Tercer Mundo y el apoyo a las estrategias de redefiniciones en las relaciones Norte-Sur; o, la solidaridad incondicional que todos los países ofrecieron a la Argentina, independientemente de sus divergencias con el régimen dictatorial, en su confrontación bélica con Inglaterra.

El tema de la identidad y su culturalización excesiva, por tanto, tendrá que dar paso a un nuevo concepto (que es un viejo proyecto): el de la construcción de América Latina. El de la recuperación del futuro como única guía y estrategia de identidad posible, articuladora de las diferencias, y el de la confrontación valiente con nuestro pasado pero vivido desde el marco del presente, desde la modernidad y la postmodernidad que, según algunos autores, hace ya mucho tiempo que, de manera atípica y periférica comenzamos a vivir.

José Joaquín Brunner<sup>16</sup> sostiene la tesis de que "la modernidad ha fragmentado y descentrado de tal modo la cultura latinoamericana que ella ya no puede producir una imagen conceptual y de identidad de las sociedades". Las evidencias civilizatorias ac-

tuales muestran, por otra parte, que los estados-nacionales no son ya el marco económico e institucional suficiente para responder y satisfacer las necesidades básicas de su población. Y sin embargo, ya lo dijimos, al contrario de lo que se creía, y no ocurre sólo en América Latina, se ha ido conformando un vigoroso reforzamiento ideológico y cultural de lo nacional, de lo regional y de lo étnico que responde ferozmente a las secuelas de la transnacionalización.



Este debe ser, entonces, el contexto desde el cual se piense el futuro latinoamericano: el hecho de que ésta sigue siendo una región en proceso de gestación que, a ritmos distintos, pero en la posesión de un perfil cultural con el cual se autoreconoce y se presenta frente al mundo, se debate entre la amenaza de la desaparición de sus soberanías nacionales (como en el caso de Puerto Rico), su condición de región condenada a recibir y responder permanentemente a cambios tecnológicos y repertorios simbólicos que no han sido producidos soberanamente en su interior, y el avance contradictorio hacia un proceso integracionista que logre conformar en su seno una unidad, que reconociendo la pluralidad cultural y política, ayude a cada formación nacional a soportar la avalancha y las demandas transnacionalizadoras de la economía y de la cultura que hacen hoy inviables muchos proyectos nacionales.

**La construcción de América Latina se impone como algo que debe ser pensado desde tres retos: el de su propia sobrevivencia, el de la superación de las trabas estructurales que impiden una vida digna para la mayoría de sus habitantes, y el de la realización plena de las modalidades y respuestas culturales que copan su diversidad.**

La identidad, para quienes quieran insistir en el término, antes que el sueño nostálgico de la afirmación, deberá abrir paso a conceptos y estrategias concretas que empiecen por reconocer que lo que está en juego no es ya la aceptación o rechazo de determinados productos transnacionales que perturban o alteran nuestras dinámicas culturales internas: sino el fortalecimiento de la capacidad de decisión "autónoma" frente a esos productos, a través de una confrontación donde lo nacional es apenas

un principio articulador, mediado por la pertenencia a un espacio mayor -lo latinoamericano- y a espacios plurales de definición individual: lo regional, lo étnico y lo subcultural.

Hoy, aunque subsista la condición colonizada, a ningún escritor se le ocurriría solicitar ante el mundo la licencia de universalidad. Las identidades que se han ido gestando por la industria cultural: unos boleros, unas rancheras, unos bossanovas, un rock urbano, una salsa, que nos permite cantar juntos y reconocernos. Los personajes alucinados y estrambóticos que ha ido creando nuestra literatura haciéndolos nuestros compañeros de tránsito terrenales. Sus ciudades fantásticas: Macondo, Santa María, Los mitos continentales: Julio Jaramillo, José Feliciano, Carlos Gardel, José Alfredo Jiménez, Menudo. Los boleros y rancheras, esos que Carlos Monsivais ha denominado la "vocalización de los vencidos", atravesando con sorprendente fervor los estratos más pobres de todo el continente. Los héroes de nuestras telenovelas. Los nuevos sentimientos de pertenencia -a lo caribe, a lo tropical, a las religiones indígenas y africanas sincretizadas con el cristianismo, al universo de los suburbios urbanos- que se hacen incluso más fuertes que la pertenencia misma a las culturas nacionales. Son en su conjunto la prueba fehaciente de una integra-

ción posible, moderna, actual, donde lo general no ahogue a lo particular y donde el pasado no sea alcabala forzosa de una cultura que se exige permanecer igual a sí misma, pero al mismo tiempo, son la evidencia de la fragmentación y el desconcierto y de las veloces transformaciones que tornan difícil hacer real la vieja conciencia de unidad.

Alfredo Chacón ha imaginado la identidad como "la fuerza vital, reflexiva e imaginativa de la identificación con lo mejor que se quiere ser". América Latina, aún en medio de su presente trágico, guarda el esperanzador reclamo de construir esa identificación en un futuro: donde la producción y justa distribución de la riqueza sea el móvil esencial de la unidad entre sus naciones, donde Estados Unidos sea nuestro inmóvil esencial de la unidad entre sus naciones, donde Estados Unidos sea nuestro interlocutor y no nuestro verdugo, donde Europa sea un lugar de reencuentro cultural y estratégico, y donde la ratificación de lo étnico, lo regional, lo nacional y lo latinoamericano no sea un aislacionismo delirante sino una prueba de actualización de éxitos y adecuación civilizatoria permanente.

## NOTAS

<sup>1</sup> REYES, Alfonso: "Notas sobre la inteligencia americana" en John SKIRIUS (comp): **El ensayo hispanoamericano del siglo XX**, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

<sup>2</sup> El término es de Darcy RIBEIRO: "La nación Latinoamericana, Futuro en América Latina". Documentos sobre la conferencia internacional sobre el futuro de América Latina., CEPAL, SELA, ILDIS, UNITAR, CENDES, Caracas. 15-19 de septiembre de 1986.

<sup>3</sup> CARRERA DAMAS, Germán: "El dominador cautivo". **Revista Nacional de Cultura**. No. 257, 1985, p. 49.

<sup>4</sup> Citado por Roberto FERNANDEZ RETAMAR en Calibán: **Maracaibo**, Universidad del Zulia, 1973, p. 49.

<sup>5</sup> VISO, Angel Bernardo: **Venezuela: identidad y ruptura**. Barcelona: Alfadil Ediciones, 1982, p. 26.

<sup>6</sup> VISO, Angel Bernardo: Op. cit. p. 27.

<sup>7</sup> RANGEL, Carlos: **Del buen salvaje al buen revolucionario**. Caracas, Monte Avila Editores, 1986, p. 21.

<sup>8</sup> VARGAS LLOSA, Mario: "El nacionalismo es la cultura de los incultos". **Papel literario de EL NACIONAL**. Caracas, 10 de enero de 1981, p. 1.

<sup>9</sup> El documento de consulta previo a la Conferencia de Puebla afirma: "la Iglesia es el factor más unificante del conjunto de los pueblos latinoamericanos y, por ende, también de sus formas culturales. Sin la Iglesia América Latina sería impensable". (Citado por BRUNNER, J.J.: "Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina" en MARTNER, Gonzalo (Coord): **América Latina hacia el 2,000: Opciones y estrategias**. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1986, p. 170.

<sup>10</sup> Jean CASIMIR ha desarrollado la idea del surgimiento de las "nuevas etnias" a partir de la experiencia de migraciones masivas vividas por las naciones caribeñas como resultante de las dificultades económicas de sobrevivencia y de la persecución política (Cfr CASIMIR, Jean: **"Cultura hacia el año 2,000"**. Ponencia presentada a la Reunión Informal de consulta para evaluar resultados del gran programa 1986-87 e identificar estudios prospectivos prioritarios de la región hacia el año 2,000 -UNESCO, Caracas 15-19 de febrero de 1988).

<sup>11</sup> Un minucioso estudio sobre el tema se encuentra en ARDAO, Arturo: "Panamericanismo y latinoamericanismo" en ZEA, Leopoldo et. al: **América Latina en sus ideas**. México: UNESCO-Siglo XXI editores, 1986, pp. 157-171.

<sup>12</sup> Cfr. BONFIL BATALLA, Guillermo: "Panorama y perspectivas de investigación sobre problemas de la cultura en América Latina", (mimeo) s/f, s/d.

<sup>13</sup> Cfr. BONFIL BATALLA, Guillermo: **"Cultura hacia el 2,000"**. Reunión Informal de consulta para evaluar resultados del gran programa informal de consulta para evaluar resultados del gran programa I, UNESCO, Caracas, 15-19 de febrero de 1988 (mimeo).

<sup>14</sup> Esta idea la he desarrollado detalladamente en HERNANDEZ, Tulio: "La eterna invención de América". **Magazine literario del DIARIO DE CARACAS**, 11 de octubre de 1987.

<sup>15</sup> Ribeyro alude a las "etnias nacionales" para designar "la correspondencia entre la identificación de un grupo como unidad humana en sí, diferenciado de los demás, con la organización política propia en la cual habrá de vivir su destino" (RIBERO, Darcy: **Configuraciones histórico-culturales**

---

*El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.*

*Por agua se fueron ya los mexicanos;*

*semejaban mujeres; la huida es general.*

*¿A dónde vamos?, ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?*

*Ya abandonan la ciudad de México:*

*el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...*

*Llorad, amigos míos,*

*tened entendido que con estos hechos*

*hemos perdido la nación mexicana.*

*¡El agua se ha acedado, se acedó la comida!*

*Texto Anónimo de Tlatelolco*

---

**americanas**. Montevideo: Editorial Calicanto, 1976, p. 15.

<sup>16</sup> BRUNER, José Joaquín: ob. cit. p. 163.

<sup>17</sup> CHACON, Alfredo: "Sobre la noción de identidad cultural y nacional" en **Ensayos de crítica cultural**. Caracas: Galería de Arte Nacional, 1982.



## 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDIA

CONAIE (CONFEDERACION DE NACIONALIDADES INDIGENAS DEL ECUADOR)

### INTRODUCCION

En 1992 se cumplirá 500 años del llamado "Descubrimiento" de América. Ante este hecho, los pueblos indígenas del Ecuador y del continente convocamos a reflexionar sobre el real significado de la conquista, y a participar activamente en la campaña "500 Años de Resistencia India" impulsada por la CONAIE.

### PRESENTACION DEL PROYECTO

El 12 de Octubre de 1492, un grupo de aventureros apoyados por los Reyes de Castilla y Aragón, y capitaneados por Cristóbal Colón desembarcaron en nuestro continente, inaugurado así el período denominado de los "descubrimientos" de territorios en América.

Como se sabe, la conquista española estuvo determinada por la altísima demanda de metales preciosos generada por la crisis del régimen feudal europeo, y específicamente de España. El plan recaudador de los "conquistadores" estuvo también fomentado por una singular concepción y práctica de la fe católica. Al respecto, ya en 1606, Simón de Villalobos, autoridad colonial, señalaba: "Cuando matemos o hirmos tengamos cuidado de hacerlo en defensa de la fe de Nuestro Señor Jesucristo, para que en su nombre y a su amparo podamos ganar el cielo por medio de la lanza y el cuchillo".

En efecto, la extracción y apropiación del oro y más riquezas por parte de los "conquistadores" estuvo marcada por la violencia y explotación de la fuerza de trabajo indígena así como la aplicación de variadas formas de dominación política y opresión cultural. En realidad, el proceso de conquista constituyó la transformación, readecuación y, en algunos casos, la ruptura de formas tradicionales de vida de nuestros

pueblos; pero, fundamentalmente este proceso se caracterizó por la muerte de una gran masa de la población indígena.

La práctica de esta violencia no fue un hecho aislado, sino más bien uno de los aspectos más visibles del proceso de dominación política y opresión cultural, en el que la religión oficial desempeñó el papel de amortiguar la conciencia de los conquistadores y sirvió de instrumento para el control de la población indígena, a pesar de que la Iglesia Católica reconoció a los indígenas como seres humanos sólo 45 años después del llamado "descubrimiento" de América. Esta situación fue cuestionada por Bartolomé de las Casas, precursor de la Iglesia comprometida con la suerte de los oprimidos.

Al momento de la invasión, los "conquistadores" se encontraron con importantes civilizaciones y culturas basadas en complejas formas tradicionales de organización social, económica y política, portadoras de símbolos, rituales y costumbres expresadas en una cosmología original. Para el mejor ejercicio de la dominación, el régimen colonial se apropió de ciertos aspectos de la organización social y productiva de las culturas indígenas y así pudo configurar la sociedad colonial.

Estos hechos han sido interpretados de diversas maneras. Para los hispanistas o eurocentristas, el 12 de octubre de 1492 significó el "descubrimiento" de un "nuevo continente" y la posibilidad de llevar la luz de la civilización y de la religión católica a las oscuras sociedades "bárbaras" o "primitivas" y "paganas". Esta interpretación dominó en el pensamiento de España y Portugal del siglo XVI, sufrió pequeñas modificaciones durante la primera mitad del siglo XVII, en el que predominó Holanda, y se proyecta hasta nuestros días mediante la dominación anglosajona, inglesa primero y norteamericana a partir de las primeras décadas del siglo XX.

Curiosamente, en la actualidad ya ni los Reyes de España ni las potencias mundiales justifican el etnocidio por la barbarie y prefieren hablar del "encuentro entre dos mundos" y preparan fastuosas celebraciones con ocasión del quinto centenario del "descubrimiento de América", como si nuestra PACHAMAMA, nuestra ABYA YALLA, nuestro URIHI no hubiese sido objeto del conocimiento humano antes del 12 de octubre de 1492; como si la relación entre europeos e indígenas se hubiese dado en pie de igualdad de condiciones y oportunidades. Ya es hora de dejar a un lado las

mistificaciones. El desembarco de Colón y su comitiva en las Antillas fue el comienzo de la guerra de conquista, explotación y dominación, y el principio de un largo y complejo proceso de resistencia indígena.

La resistencia que los pueblos indoamericanos presentaron a la dominación colonial fue múltiple en sus manifestaciones, pero única en cuanto a su objetivo: acabar con el régimen colonial. De esta manera, los numerosos pueblos existentes en América al momento de su conquista fortalecieron su conciencia de unidad en la confrontación al conquistador extranjero.

Por esta razón, las permanentes conspiraciones y sublevaciones anticoloniales fueron la expresión más acabada de la relativa autonomía del mundo indígena frente a la sociedad colonial. El control indirecto que ejerció la corona sobre las sociedades indígenas permitió, de alguna manera, la preservación del mundo indígena, tanto en lo que tiene relación con su conciencia histórica como de su identidad lingüística y territorial, así como en los aspectos más relevantes de su cultura productiva, ritual y religiosa.

Desde este punto de vista, el derrumbamiento del régimen colonial se debió principalmente a las sublevaciones anticoloniales de los pueblos indígenas que, desde fines del siglo XVIII, se hicieron presentes en los centros productivos, administrativos y comerciales más importantes del Imperio Español. De ahí que los intentos independentistas de los criollos no fueron sino el epílogo de un proceso cuyo inicio arranca de la conciencia anticolonial indígena.

La terminación del régimen colonial y el surgimiento de los estados nacionales, controlados por las élites criollas de los propietarios de haciendas, se basó en la aplicación de formas de explotación similares a las mantenidas durante la colonia. De esta manera, se puso en práctica un modelo de sociedad sustentado en la explotación de la fuerza de trabajo indígena por parte de una oligarquía criolla que al mismo tiempo afianzaba su identidad en la conciencia hispana.

En este ordenamiento jerárquico y étnico, las etnias africanas implantadas en territorio americano por el tráfico de esclavos, así como algunos sectores de la sociedad blanco-mestiza fueron partícipes de la situación de explotación instaurada por el régimen neocolonial agrario. Por esta misma razón fueron incorporados a las diversas expresiones de la resistencia de los pueblos indígenas.

Esta resistencia asumió nuevos contenidos y formas en la medida en que los estados nacionales asumieron modalidades centralizadas de gestión político-administrativa y judicial, así como férreos sistemas de tribulación y sujeción a la estructura eclesiástica. De ahí que las sublevaciones se hayan orientado a cambiar las condiciones de dura explotación en términos locales, pero también contribuyeron a fortalecer la conciencia de autonomía de nuestros pueblos.

Por otra parte, los esfuerzos de implantación de una cultura oficial dominante por parte de las élites criollas fueron combatidos en base a la vigencia y renovación constante de nuestra conciencia histórica y los elementos vivos de nuestra identidad y cultura. Por esta razón la resistencia también estuvo dirigida a la permanente valorización de nuestros pueblos y sus culturas frente a los retos de la modernización de la sociedad agraria tradicional.

Durante este proceso, la lucha por la tierra pasó a convertirse en uno de los más importantes elementos de la conciencia de identidad y autonomía de los pueblos indígenas. Pues se trata de una referencia fundamental de nuestra vida cotidiana, así como de nuestra visión sacralizada del mundo y del cosmos. Por esta razón, tanto los pueblos herederos de la tradición de las altas civilizaciones agrarias indoamericanas, de norte, centro y sur América, así como los diversos pueblos que coexistie-

Somos profundamente conscientes de nuestra diversidad de identidades y culturas, en cuanto expresión de la resistencia a la opresión colonial y neo-colonial. Al mismo tiempo, expresamos nuestra convicción de que esta diversidad, celosamente preservada por cada uno de nuestros pueblos constituye una enseñanza y un aporte para la humanidad que ha cifrado sus esperanzas de futuro en nuestros pueblos.

Pese a que en la sociedad ecuatoriana y en Latinoamérica en general se han impulsado procesos de modernización y desarrollo, la herencia colonial no ha sido superada. Tanto los indios, los negros y los mestizos nos encontramos sujetos a una situación de explotación y opresión. Las diferencias económicas y sociales y la discriminación racial continúan vigentes y, en algunos países, incluso han alcanzado niveles alarmantes en las prácticas etnocidas y genocidas.

La concepción de "indio" que surge en la colonia y que lo caracteriza como ser inferior y diferente al blanco europeo se sigue manteniendo. Las prácticas indigenistas que propugnaron la "redención del indio", a través de su integración a la sociedad nacional, no han resuelto los problemas fundamentales de nuestros pueblos. Y, a pesar de ciertas predicciones en el sentido de que el desarrollo industrial de la sociedad conduciría necesariamente a la extinción de los indios, resurgen los pueblos

la sociedad del futuro, así como del surgimiento del Estado Plurinacional.

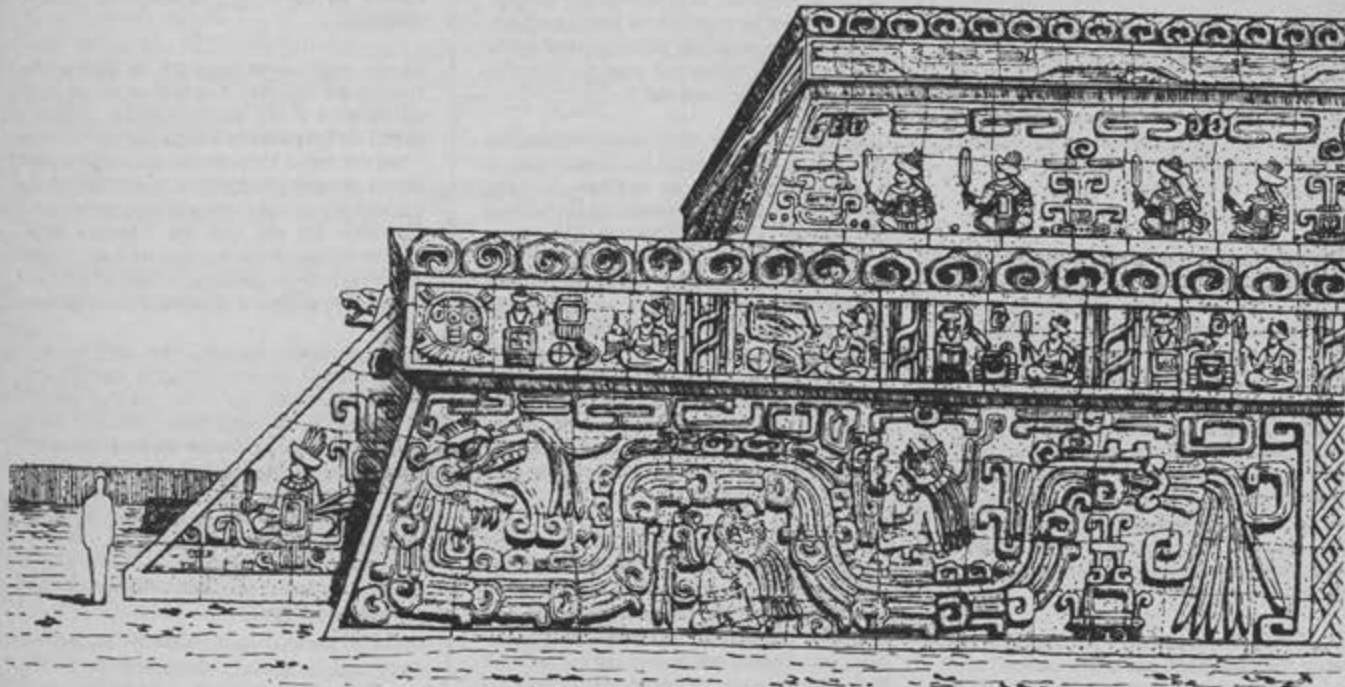
Esta propuesta política del Estado Plurinacional no busca constituir "estados aparte", como lo ha insinuado el temor difundido por algunos sectores de la sociedad. Por el contrario, se trata de reflejar la realidad del país y del continente, en base al respeto de las diferencias nacionales culturales y la instauración de la igualdad social, política y económica.

La solución de estos problemas, por tanto, no es tarea sólo de los pueblos indígenas sino de toda la sociedad. Buscamos una alternativa real y definitiva a nuestra situación de opresión y explotación. Y esta búsqueda es una contribución para la nueva sociedad que será constituida conjuntamente con los otros sectores populares del país.

Con esta perspectiva hemos impulsado nuestras acciones organizativas y políticas de tal manera que en la actualidad nos hemos convertido en una de las fuerzas sociales organizadas más representativas.

En este sentido no solamente se ha incidido a nivel de la reestructuración del contexto nacional sino también a nivel de la formulación de los programas de los partidos políticos y los gobiernos nacionales.

Por otra parte, la vigencia de los pueblos



ron y coexisten con estas, hemos comprometido nuestra vigencia y nuestra proyección futura a coronar, junto a otros pueblos y sectores sociales, la larga trayectoria de resistencia a los regímenes de explotación económica y dominación política.

indígenas vigorizados en su lucha por sus reivindicaciones, y la formulación de un proyecto político alternativo para la construcción de la nueva sociedad. De esta manera las Nacionalidades Indígenas se han constituido en el núcleo más importante de

indígenas y la proyección política de sus organizaciones han sido factores fundamentales para la definición de las identidades histórico-culturales de los diversos pueblos que conforman la sociedad americana. De esta manera, el planteamiento de

los Estados Plurinacionales supone la recuperación de nuestras verdaderas raíces históricas y culturales, y de nuestras identidades como pueblos con historia y futuro.

Al cumplirse, en 1992, el **Quinto Centenario de la Invasión Española**, la Conferencia de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, en representación de los pueblos indígenas y en ejercicio de su derecho a rechazar y protestar frente a las anunciadas celebraciones oficiales de los gobiernos nacionales, convoca a los diversos sectores sociales del país para que, unidos en un solo frente, se genere una movilización masiva en el Ecuador, en todo el continente. Esta movilización tiene como objetivo fundamental la recuperación de la dignidad de nuestros pueblos y el repudio a toda forma de sometimiento y prácticas colonialistas y neocolonialistas.

Las acciones a desarrollarse forman parte de un movimiento contestatario más amplio, continental y mundial, que se ha formado como respuesta a las celebraciones del Quinto Centenario del "Descubrimiento" de América denominado: "**Encuentro de dos mundos**". En este contexto, la CONAIE propone el presente programa de actividades para los próximos cuatro años.

## OBJETIVOS GENERALES

Levantar desde los pueblos indígenas una masiva campaña de respuesta a las celebraciones que, por los 500 años de conquista europea, han iniciado los gobiernos español e hispanoamericanos, bajo la denominación "Encuentro de Dos Mundos".

Abrir un espacio de denuncia y opinión pública sobre el real significado de los 500 años de conquista europea en lo que hoy es América.

Lograr que la campaña: "500 años de Resistencia Indígena" sea una respuesta política del pueblo indígena a los 500 años de explotación, opresión colonialista, neocolonialista y a todas las formas de dominación étnica-cultural impuestas históricamente por el capitalismo.

Impulsar una movilización nacional en defensa del derecho a la autodeterminación y soberanía territorial de los pueblos indígenas, contra los procesos de colonización y penetración imperialista y por el reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico de nuestra sociedad. Asimismo declarar a 1992, "año de la autodeterminación de los pueblos indios".

Lograr que la campaña "500 años de Resistencia Indígena" se constituya en la más alta expresión política sobre la capacidad de movilización y lucha de las organizaciones indígenas.

Desarrollar la conciencia política de las bases indígenas y fortalecer sus procesos organizativos para la mayor participación po-

lítica de esta población en la construcción de una nueva sociedad.

Fomentar, en torno a esta campaña, la más amplia participación y solidaridad de todas las organizaciones populares, sectores sociales, instituciones y de más grupos aliados que se identifiquen con la lucha del pueblo indígena, tanto a nivel nacional como internacional.

Paralelamente a la campaña, desarrollar un amplio programa de estudios e investigaciones científicas sobre la situación de la población indígena y de más sectores populares en la sociedad ecuatoriana y en el contexto latinoamericano.

## Objetivos específicos

Fortalecer los procesos organizativos de la población indígena y demás sectores populares del país.

Establecer mecanismos de participación e intercomunicación entre las organizaciones indígenas de base y de mayor representatividad, a nivel regional y nacional.

Recoger las experiencias que en los diversos campos han desarrollado las organizaciones indígenas y fomentar acciones conjuntas con otras organizaciones populares, gremiales, profesionales, religiosas, etc.

Fortalecer la CONAIE para que cumpla el papel de interlocutor y conductor de la campaña "500 años de Resistencia Indígena" así como la coordinación del programa en torno a ésta.

Impulsar desde la CONAIE el desarrollo de proyectos de promoción, capacitación, investigación y difusión sobre la cuestión indígena en el marco de la campaña: "500 años de Resistencia Indígena".

Que el programa de estudios e investigaciones sobre la realidad indígena se constituya en verdadero aporte al conocimiento y denuncia de la problemática indígena así como uno de los mecanismos para la propuesta de alternativas ante la crisis global que enfrenta el conjunto de la sociedad ecuatoriana.

Promover la realización de encuentros de intercambio socio organizativo y cultural de carácter local, regional, nacional e internacional.

Impulsar un intenso programa de formación de cuadros en los diferentes campos, que fortalezcan los procesos de autogestión y que contribuyan a la constitución del Centro de Investigación Indígena.

## ASPECTOS OPERATIVOS

La campaña por los "500 años de Resistencia India" se inspira en los principios y planteamientos de los pueblos indígenas; por

lo tanto, éstos se constituyen en sus principales protagonistas y punto de referencia de la convocatoria a todos los sectores populares. Siendo así, esta campaña debe desplegar el máximo esfuerzo y los recursos en función de lograr ese papel protagónico sin desmedro de la movilización y participación de los demás sectores de la sociedad. Con esta finalidad, se ha constituido:

El Consejo Nacional "500 Años de Resistencia India", en el que participan diversas personalidades representativas de la sociedad, organizaciones populares, instituciones, etc. Este Consejo refleja el amplio respaldo de los diferentes sectores sociales a nuestra propuesta. Se encargará de apoyar y asesorar las actividades desarrolladas por el comité nacional.

El Comité Nacional "500 Años de Resistencia India", está constituido por un Coordinador General, un Coordinador Alterno, dos representantes del Consejo Nacional y los Coordinadores de las comisiones de trabajo.

Este Comité es el organismo ejecutivo y decisor de la campaña, para lo cual ha creado dos comisiones:

La primera, relacionada con la acción y movilización indígena orientada a restablecer el pleno ejercicio de sus derechos políticos, sociales y económicos. Esta comisión se encargará de coordinar sus actividades con organizaciones de base y fraternas (Organizaciones políticas, sindicales, barriales, etc) a nivel nacional. La responsabilidad de esta comisión recae sobre las dirigencias de: Organización, Educación, Ciencia y Cultura, Prensa y Propaganda, y la Vicepresidencia de la CONAIE. Por la dimensión de su trabajo a nivel nacional contará con el apoyo de delegados de las dirigencias de las organizaciones regionales. A esta comisión se la denomina política y organizativa.

La segunda, está relacionada con las tareas de promoción cultural e investigación y orientada a suscitar la reflexión sobre la historia y situación actual de los pueblos indígenas, la realidad heterogénea del país y las posibilidades de generación de un pensamiento crítico y alternativo. Esta comisión está conformada por investigadores, artistas e intelectuales, tanto indígenas como no indígenas. Coordina sus actividades a nivel nacional, de acuerdo con las prioridades establecidas por el CONAIE y las organizaciones regionales y locales. Su trabajo está proyectado a los diferentes sectores de la sociedad a través de los medios de comunicación masiva e instituciones educativas y académicas.

La conducción y orientación de políticas generales y de líneas de trabajo está a cargo de la CONAIE.

El Comité Nacional coordina con el Consejo Directivo de la CONAIE.

Este modelo operativo será reproducido en

---

---

*Comimos la carne apenas sobre el fuego estaba puesta. Cuando estaba cocida la carne, de allí la arrebataban, en el fuego mismo la comían.*

*Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote, del niño y de la doncella. Basta: de un pobre era el precio sólo dos puñados de maíz, sólo diez tortas de mosco; sólo era nuestro precio veinte tortas de grama salitrosa.*

*Otro, jades, mantas ricas, plumajes de quetzal, todo eso que es precioso, en nada fue estimado.*

*Texto Anónimo de Tlatelolco*

---

---

cada una de las provincias del país. En los casos en los cuales no se cuente con organizaciones indígenas locales, se crearán grupos de apoyo encargados de conducir las tareas asignadas a las comisiones.

## LINEAS DE TRABAJO

### Comisión política y organizativa

Definir políticas y mecanismos de orientación y conducción del proceso organizativo de la población indígena y de más sectores populares para la construcción de la nueva sociedad.

Desarrollar mecanismos de coordinación de las iniciativas y actividades de las diversas agrupaciones locales, provinciales, regionales y nacionales a fin de asegurar el cumplimiento de los objetivos planteados en la campaña "500 años de resistencia indígena".

Fomentar y orientar la producción de materiales de difusión de los resultados de las investigaciones a fin de dar a conocer, a los más amplios sectores de la población ecuatoriana y continental, el punto de vista del movimiento indígena sobre los distintos problemas económicos, políticos y socioculturales que enfrentan la población indígena, los sectores populares y el conjunto de la sociedad.

Ejercer el papel de interlocución y gestión frente a las organizaciones populares e instituciones públicas y privadas, nacionales e internacionales.

Tomar contacto con las organizaciones indígenas y populares representativas de los distintos países a fin de promover actividades que contribuyan al cumplimiento de la campaña promovida por la CONAIE, con el

objetivo de proyectarla a nivel continental y mundial.

Surgimiento y evaluación de las actividades del programa "500 años de resistencia india".

Capacitación Política para las bases y organizaciones fraternas.

Realización de encuentros y seminarios para debatir sobre el "problema indígena" con la participación de organizaciones populares.

Elaboración de declaraciones, manifiestos y documentos políticos que sirvan de orientación para la campaña.

Elaboración de proyectos y establecimiento de contactos oficiales con instituciones privadas o estatales nacionales e internacionales.

Mantenimiento de intercambios culturales y de experiencias entre las organizaciones populares fraternas.

## COMISION DE PROMOCION CULTURAL E INVESTIGACION

### Promoción cultural

- Intercambios culturales entre las Nacionalidades Indígenas a nivel nacional e internacional.
- Embajadas culturales de promoción y difusión cultural a nivel internacional.
- Encuentros culturales.
- Festivales artísticos culturales.
- Seminarios.
- Mesas redondas.
- Elaboración de materiales de difusión, escritos y audiovisuales, y difusión a través de los medios de comunicación masivos.
- Exposiciones, ferias artesanales.

### Investigaciones históricas

- Las sublevaciones indígenas en la historia.
- Estudio reinterpretaivo de la historia de la invasión, colonización y colonialismo interno, desde la perspectiva indígena.
- Historia de las Organizaciones Indígenas del Ecuador.
- Sistematización de las formas de resistencia indígena.

### Investigaciones sociales y políticas

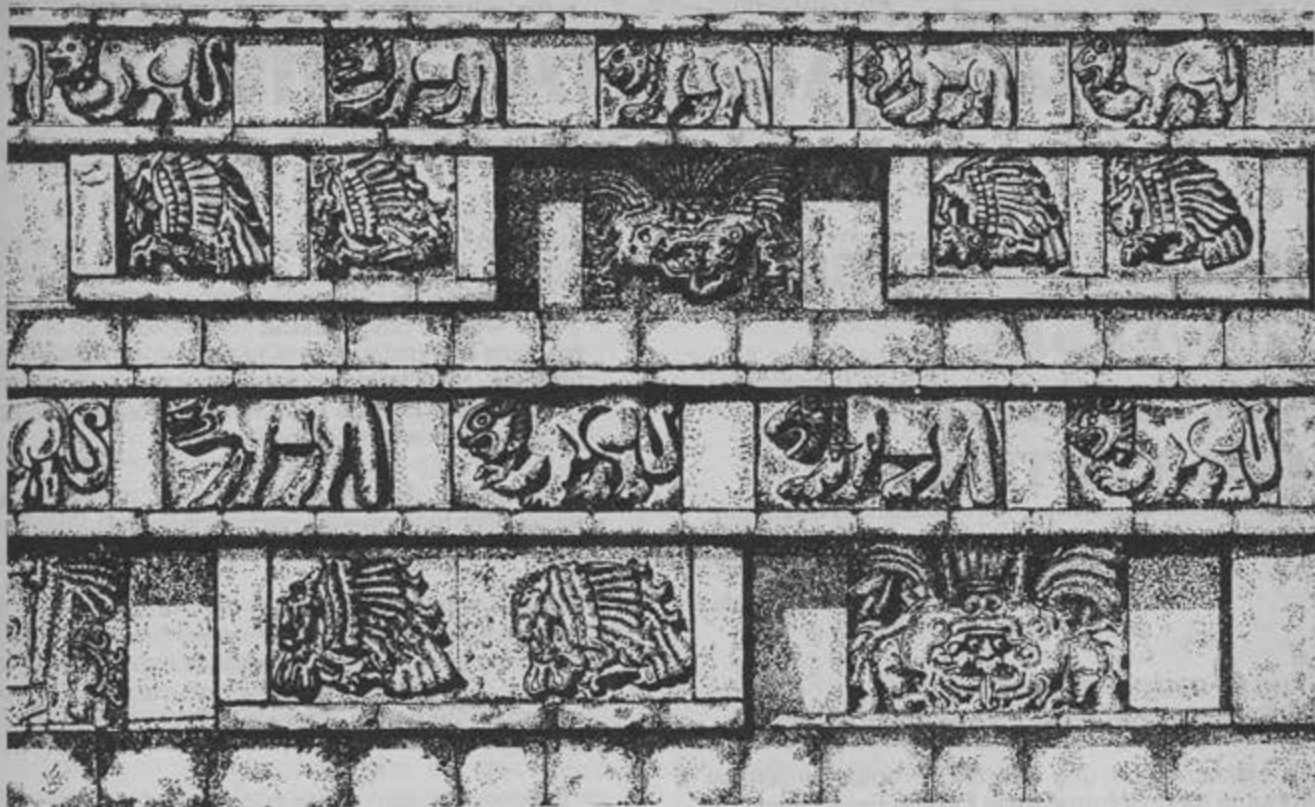
- Estudios sobre la participación política de los pueblos indígenas.
- Estructuras sociales y de poder de las Nacionalidades Indígenas.
- Recopilación y sistematización de la documentación política de las Organizaciones Indígenas.
- Estudio de las estrategias de sobrevivencia indígenas.

### Artes

- Estudios etnomusicológicos de las Nacionalidades Indígenas.
- Técnicas y utilización de símbolos en la cerámica y textilería.
- tratamiento de la temática indígena en la plástica ecuatoriana.
- Arte indígena y arte colonial.
- La danza indígena y su vigencia ritual.
- La literatura india y el indigenismo.

### Religión

- Compilación de la documentación de la Iglesia Católica referida al tratamiento de la población indígena.
- Compilación de la documentación de las



distintas agrupaciones religiosas a nivel internacional con respecto a los pueblos indígenas.

- c) Compilación de los documentos relativos a los debates sobre el tema de la religión por las Organizaciones Indígenas.
- d) La religiosidad indígena, su vigencia y proyecciones.

### Lingüística

- a) Elaboración de la gramática de las distintas lenguas indígenas del Ecuador.
- b) Elaboración de los correspondientes diccionarios.

### La mujer indígena

- a) Diagnóstico de la situación sociopolítica y económica de la mujer indígena.
- b) Evaluación de las Organizaciones de Mujeres Indígenas.
- c) Compilación de la información referida al tema.

### Jurídico

- a) Derecho consuetudinario de las Nacio-

nalidades Indígenas.

- b) Estudio Jurídico político de la Legislación Ecuatoriana en relación con las Nacionalidades Indígenas.
- c) Compilación de la Legislación Indígena.
- d) Sistematización de la Legislación Agraria.
- e) Sistematización de la Legislación sobre recursos naturales.
- f) Legislación Civil.

### Etnomedicina

- a) Aspectos nutricionales.
- b) El Shamanismo.
- c) Las mentalidades Indígenas.
- d) Evaluación de las políticas estatales de salud.

### Censo de población indígena

### Ecología

- a) Sistemas de tecnobiología indígenas.
- b) Cultura productiva indígena.
- c) Problemas ambientales.

### Historia Oral

- a) Tradición oral: mitos, leyendas, historia social.

b) Archivo del gesto y la palabra.

- c) Capacitación de investigadores y difusión de las investigaciones.

### Educación y Alfabetización

- a) Sistematización de la metodología de la educación popular para la población indígena.
- b) Sistematización de las experiencias de alfabetización.
- c) Diagnóstico de la educación en el Ecuador.
- d) Estudio de las políticas culturales del Estado para la población indígena.
- e) Compilación de documentos sobre política cultural y educativa de las Organizaciones Indígenas.

### Infraestructura

- a) Equipo de radiodifusión.
- b) Estudio de grabaciones.
- c) Equipo de amplificaciones.
- d) Centro de información y documentación.
- e) Centro de audiovisuales.

**Editorial:** Proyecto editorial del CONAIE "TINCUI" (Publicación para difusión de los resultados de las investigaciones y otros eventos).



## HACIA UNA IGLESIA UNIVERSAL, CULTURALMENTE POLICENTRICA

Johann Baptist Metz

Profesor de Teología, Münster, Alemania.

### LUGAR E IMPORTANCIA HISTORICO-ECLÉSIALES DEL EXODO

Comenzaré con una afirmación empírico-ecclesial tomada de un informe de la Central Franciscana de Misiones en Bonn, y estoy consciente de que con ello estoy presentando la perspectiva de la Iglesia Universal de acuerdo con el llamado eje norte - sur del mundo: "Hacia fines de este siglo, el 70% de todos los católicos estarán en los actuales países en desarrollo y sólo un 30% en Europa y los Estados Unidos. Con ello, la relación se habrá invertido completamente a lo largo de un siglo: en 1900, el 77% de todos los católicos vivía en el mundo occidental y sólo un 23% en los países del llamado mundo "meridional"... En 1980, el 58% de todos los católicos se registró en el Tercer Mundo, mientras que los católicos europeos y estadounidenses representaban tan sólo el 42%. En otras palabras: La Iglesia Católica ya no "tiene" una iglesia en el Tercer Mundo, sino que se ha convertido en una iglesia del Tercer Mundo con una historia de origen europeo-occidental".

¿Representa esto "tan sólo" una evidencia empírica sin ninguna importancia teológico-ecclesial o anuncia acaso una nueva era en la historia de la Iglesia y la teología? Me atrevo a asegurar lo segundo y trataré de aclararlo someramente. La Iglesia Católica se halla ante una cesura en su historia, quizá la más trascendental desde sus orígenes. Está por transformarse de una Iglesia europea y norteamericana culturalmente más o menos homogénea -o sea monocéntrica- en una Iglesia Universal de raíces culturales muy variadas, o sea, culturalmente policéntrica.

Par: poder apreciar la importancia ecclesial y

teológica de esta transición deberíamos dejar de lado, por el momento, la división común y de por sí problemática de la historia europea en "Antigüedad -Edad Media- Era Moderna", sobre todo en lo que respecta a la división de la historia de la Iglesia y la teología. En cambio, quiero proponer la siguiente división de la historia de la Iglesia -a semejanza de lo que propone Karl Rahner-:

- La época del judeocristianismo, relativamente breve pero fundamental para la identidad teológico-histórica de la Iglesia,

- la época muy larga dentro de una cultura más o menos homogénea que se desarrolló en el suelo del helenismo, a saber, el cristianismo pagano y la cultura y civilización europeas relacionadas con el mismo y que dura hasta nuestros días y, finalmente,

- la época de una Iglesia culturalmente policéntrica con raíces en todo el mundo.

Si no me equivoco, la Iglesia y también la teología (porque la historia del pensamiento teológico siempre se refleja en la historia de la fe de la Iglesia, socialmente palpable) se encuentran en el momento trascendental de una transición hacia esa tercera época, momento caracterizado por tensiones dolorosas. Se encuentra en la transición de ser una Iglesia europeo-occidental, en la que realmente sólo se podía simular la existencia de una Iglesia Universal, a una Iglesia Universal de carácter culturalmente policéntrica. En ésta última apenas se empieza a vislumbrar la finalidad de aquella misión apostólica de la que nos habla la primera historia de la Iglesia cristiana, a saber, la historia de los apóstoles: "Sereis mis testigos hasta los confines de la Tierra" (Hechos de los Apóstoles I,8). El pensar así respecto a la Iglesia, es decir, el considerarla tan joven que, en cierto sentido, apenas se encuentra al principio de su historia fundada en la Biblia, representa el intento de entender la historia concreta de la Iglesia como historia de la esperanza.

### CONCILIO VATICANO II: CONCILIO DEL EXODO

Quizá algún día se llegue a considerar el Concilio Vaticano más reciente un concilio de transición, el último concilio eurocéntrico-occidental en el que la Iglesia ya comienza a manifestar actos y gestos de

indole policéntrica y universal. Los síntomas e impulsos del Segundo Concilio Vaticano que denotan dicha transición son, en breve (y sin la pretensión de querer abarcar todos), los siguientes:

- La composición del Concilio: por primera vez hay un episcopado nacional de países no occidentales.

- Las grandes Iglesias regionales cobran mayor independencia y autonomía dentro de la Iglesia en su totalidad.

- La introducción de las lenguas maternas por la reforma litúrgica del Concilio demuestra una tendencia hacia el arraigamiento cultural (porque se supone que justamente la liturgia es el ámbito más susceptible para la manifestación de una identidad religiosa, misma que se forma preferentemente a base de recuerdos y símbolos y que siempre se ve debilitada al renunciar a elementos simbólicos y sensoriales).

- También algunas decisiones dogmáticas del Concilio afirman esta apertura hacia una Iglesia Universal culturalmente policéntrica:

a) La declaración respecto a la relación entre la Iglesia y las religiones no cristianas, en la que por primera vez se recomienda el reconocimiento positivo de dichas religiones y de sus culturas en lugar de la postura de rechazo apologético, común hasta ese momento (si bien sería deseable un reconocimiento más expreso de la relación única y privilegiada con Israel y en general con la religión judía como religión de origen del cristianismo y del Islam, particularmente considerando la catástrofe de Auschwitz, y si bien sería deseable conocer más en detalle la manera en que -si es que acaso- la Iglesia misma debe tomar en cuenta las profecías de estas religiones no cristianas.

b) La declaración sobre la "Libertad Religiosa", en la que la Iglesia desea demostrar que es la institución de una religión de la libertad, renunciando expresamente a todos los medios de coerción que se anticipan a esta libertad en la labor misionera y la predicación de sus convicciones.

c) La constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy, en la que se aprecian por lo menos ciertos indicios de una cosmovisión en la que ya no hay una identificación absoluta entre los términos "mundo" y "mundo europeo-occidental", usual hasta ese momento.

No obstante en la actualidad, veinte años después del Concilio se encuentran en lucha ideas diferentes, a mi parecer en parte incluso contradictorias, acerca del futuro de la Iglesia y del tipo de fidelidad que se debe al Concilio más reciente. ¿Qué se impondrá, una postura orientada más bien hacia el pasado, que se remonta casi al Occidente Cristiano anterior a la Era Moderna y a la Reforma, o una que trate de rescatar el legado imprescindible de la

Iglesia occidental justamente en combinación con estos cambios y transiciones, cuyas consecuencias a veces son aún difíciles de apreciar? ¿Se impondrá una fidelidad defensiva u ofensiva con respecto al Concilio, prácticamente un tutorismo defensivo u ofensivo? ¿Se abrirá el centro de la Iglesia a la profecía de las Iglesias pobres? ¿Esta no persigue una simple modernización o liberación de la Iglesia, sino una "radicalización" de la vida cristiana? ¿Lograremos comprender la Iglesia Universal culturalmente policéntrica y socialmente dividida como un espacio vital para el aprendizaje en el que existen suficientes indicios de que nuestro cristianismo "recurre a su raíz" ante un gran peligro inminente?

#### EN TORNO A LAS TENSIONES ENTRE EL "PRIMER MUNDO" Y EL "TERCER MUNDO".

Analicemos el aspecto del policentrismo cultural primero con miras a las tensiones entre el Primer y el Tercer Mundo (independientemente de cómo se deseen describir) que se extiende por toda la Iglesia Universal real, limitándonos por ahora a la Iglesia latinoamericana. Quizá se pueda objetar que no se trata de un ejemplo muy adecuado para explicar el policentrismo cultural, porque ¿no son las culturas latinoamericanas culturas que fueron transplantadas de Europa?

Sin embargo, Latinoamérica y sus culturas religiosas y políticas aparentemente ni son sólo una Europa proyectada, ni simplemente otra Europa meridional -véase tan sólo la literatura latinoamericana, por ejemplo las novelas más recientes. Tomando en cuenta lo anterior, el dirigir la mirada hacia los países latinoamericanos y sus Iglesias resulta especialmente importante y prometedor en cuanto al intercambio que se está poniendo en marcha, porque sólo puede haber una inspiración mutua y asimilación creativa entre los diferentes ámbitos culturales si no se confrontan sin relación alguna, demasiado extraños los unos a los otros. Además se aprecia especialmente en Latinoamérica, y sobre todo en Centroamérica, la manera en que el llamado Tercer Mundo es arrastrado cada vez más hacia el conflicto este-oeste, originalmente europeo, manifestándose con ello una última y quizá la más peligrosa forma de colonización occidental. En las Iglesias latinoamericanas se puede observar que la relación "Primer Mundo-Tercer Mundo" llega hasta el mero centro de la vida eclesial. Partiendo del espíritu del Evangelio, la Iglesia debe crear una nueva posibilidad, una nueva relación entre las tradiciones occidentales y el Tercer Mundo, más allá del conflicto este-oeste, que incluso puede llegar a tener importancia político-económica y social. Es un campo decisivo en el que la Iglesia puede realizar una importante labor dentro de la tarea por la paz que ha reclamado para sí. No debemos olvidar que al pensar en Latinoamérica estamos hablando de un primer paso en cuanto al policentrismo cultural de la Iglesia; después deberán seguir otros, quizá

mucho más difíciles: África y las culturas asiáticas. También en este respecto ya se han hecho algunos esfuerzos iniciales que no son sólo copia del proceso latinoamericano. Más adelante volveré sobre el tema de la diferenciación en el entendimiento del policentrismo.

Precisamente en Latinoamérica se está llevando a cabo una lucha apasionada acerca del camino que debe tomar la Iglesia que llega hasta las mismas conferencias episcopales, reflejándose en ellas. Quiero analizar tales conflictos a la luz de los procesos que acontecen dentro de la Iglesia en su totalidad -expuestos anteriormente-, es decir, de la llamada transición de una a otra época. Visto de tal manera, estas polémicas dentro de la Iglesia no representan, por principio, el contraste entre una postura ortodoxa, comprometida incondicional y fervientemente con las tradiciones de la Iglesia por un lado, y una Iglesia de liberación, más o menos sospechosa de herejía y supuestamente influida por ideologías políticas ajenas por el otro; se trata más bien del reflejo de esa dolorosa transición de una Iglesia eurocéntrica a una Iglesia Universal culturalmente policéntrica.

#### **CORRELACIONES CONDUCTENTES A UNA IDENTIDAD**

La tesis del policentrismo de la Iglesia Universal no significa que la Iglesia y sus teologías se desintegran ahora en un pluralismo barato, en una coexistencia de así llamados contextos culturales sin relación alguna. Siguen existiendo correlaciones conducentes a una identidad entre la Iglesia europeo-occidental y el Tercer Mundo, sobre todo en tres aspectos.

En primer lugar, la historia europea de la Iglesia, culturalmente monocéntrica, constituye una parte esencial y permanente de la historia de origen de una Iglesia Universal culturalmente policéntrica. El período de la historia europea de la Iglesia, que abarca casi dos mil años, posee su verdad inalienable. No se trata de rendir pleitesía a una crítica antieuropea que puede estar de moda ni a una crítica barata del llamado eurocentrismo. Mientras que la Iglesia se considere la predicadora y representante de la salvación acontecida en la carne misma de la historia, no podrá deshacerse de la "contingencia" de su vida histórica. A causa de su verdad debe basarse en el recuerdo, no puede dejar atrás su historia occidental que ya comienza en sus orígenes, todo lo contrario: la verdad inalienable de esta historia de origen debe destacarse y defenderse claramente dentro de una Iglesia Universal culturalmente policéntrica. Entraré en más detalles al respecto en mi conferencia sobre la situación del cristianismo en la Europa secularizada.

En segundo lugar, la Iglesia europea está estrechamente vinculada con la incipiente Iglesia Universal

policéntrica a través de una prolongada historia de culpa. Sin caer en neuróticas autodenuncias hay que reconocer la existencia de tal historia. A menudo tratamos de negarla con todo tipo de sutiles reflejos de rechazo, por medio de un provincialismo táctico con el que procuramos aislar nuestra propia vida eclesial y política de los contextos globales o mediante el empleo demasiado rutinario de la categoría de "desarrollo", p. ej.: cuando hablamos indistintamente de "pueblos y culturas subdesarrollados" de ese Tercer Mundo, aunque, viéndolo de cerca, muchas veces se trata de culturas sojuzgadas o destruidas por el expansionismo europeo, o bien si hablamos de ellas en calidad de socios menos desarrollados, pero nunca en calidad de víctimas nuestras. La percepción de esta nueva Iglesia Universal culturalmente policéntrica nos enseñará a contemplar nuestra propia historia desde la perspectiva de nuestras víctimas. No considero necesario profundizar en el anverso sombrío de la historia europea, en el colonialismo cultural, económico y religioso. Este lado de la historia europea no se puede negar, si bien el hablar de él ya se ha convertido en un cliché rígido. Cuando la mentada historia de la culpa se pasa por alto, se niega o se oculta, ya sea desde el punto de vista eclesial o político, entonces la actual labor en cuestiones de ayuda al desarrollo podría interpretarse fácilmente como una continuación del colonialismo europeo, sólo que con medios más pacíficos.

En tercer lugar, la Iglesia europeo-occidental -al menos a mi parecer- está vinculada con las iglesias del Tercer Mundo a través de una historia del éxodo, en cuyo centro no se encuentra la Iglesia europea, sino la del Tercer Mundo. En este sentido, las Iglesias no europeas del llamado Tercer Mundo envían impulsos renovadores al corazón de la Iglesia europea. En este contexto quiero citar tan sólo uno de éstos: el desarrollo de un nuevo modelo de vida de la Iglesia, las llamadas comunidades eclesiales de base, en combinación con el episcopado y por tanto, también integradas a la sucesión apostólica. Si partimos del supuesto de que esta nueva imagen de la comunidad no se debe únicamente a las circunstancias especiales de las Iglesias no europeas, nos puede indicar una tendencia aplicable a toda la Iglesia. De acuerdo con esto, la "hora de la Iglesia" no es tanto la de los grandes líderes carismáticos, de los grandes profetas y los grandes santos (ni tampoco de los grandes pensadores de la teología), sino más bien el momento en el que con gran perseverancia se vuelven sujetos los pequeños y los pobres; es, por así decir, la hora de los pequeños profetas y de los pequeños santos anónimos; es, en este sentido, la hora de la base. El significado de lo anterior se comprende si analizamos otro proceso de transición o éxodo que se puede relacionar con el Concilio más reciente.

# LIBROS

**Enrique Dussel, Ética Comunitaria, Colección Teología y Liberación, Paulinas, Madrid, 1986**

El logro fundamental de la obra.

La obra de Dussel tiene una profunda coherencia desde la última página a la primera. Nunca olvida el centro sobre el que la construye, que a mi modo de ver está en la perspectiva de escuchar el clamor del pobre, afirmándolo en lo que supone de futuro positivo que hay que construir y sólo a partir de ahí planteando la lucha contra el presente que es el gran pecado que lo constituye como pobre. El pobre interpellante, tanto desde su opresión, desde su ser dominado -pecado revelado por su situación- como desde su aspiración al Reino, es el lugar donde puede surgir una fe auténtica en Dios y en Jesucristo, el lugar desde donde únicamente se puede contestar la pregunta por la credibilidad del Dios revelado, del Dios de Jesucristo en un mundo en que su paternidad y su amor universal parecen frustrados para la inmensa mayoría de los seres humanos.

En este sentido considero muy fecunda la superación de una perspectiva en que el horizonte de la liberación no es la sociedad opresora, dominadora, incluso en cuanto objeto de superación a través de la lucha contra ella, sino la realidad del pobre más allá de la sociedad que lo ha oprimido; la realidad del pobre que le ha permitido sobrevivir, resistir, soñar otra vida e irse constituyendo en sujeto histórico de lucha para construir algo nuevo. Esta realidad es de orden subjetivo (dignidad, prácticas de apoyo mutuo y de participación, aprendizaje de esperanza, etc), de orden cultural (sostenimiento colectivo del sentido de su vida, celebración en medio de la dominación, etc) y de orden económico (economía subterránea o informal). Se trata de esa misma realidad que Gustavo Gutiérrez subraya como fruto del aprendizaje de estos últimos años en la teología de la liberación, cuando habla en el prólogo a la nueva edición de su primer libro del "complejo mundo del pobre".

De esta perspectiva coherente y atinada surge lo que Dussel llama "el principio absoluto de la ética", **¡Libera al pobre!** que se establece como juicio de ilegalidad sobre el sistema moral vigente y como aprobación de legalidad para la construcción del

sistema futuro. Es importante que este principio impera también al pobre, interpellando a sus posibles miedos o pasividades desde los otros pobres -sus prójimos- e impera asimismo a cualquier nuevo orden fruto de la lucha victoriosa de los pobres, interpellando cualquier complacencia con la institucionalización de la revolución o con la misma conducción de su lucha de liberación. Es lo que también anota Gustavo: que la opción preferencial por los pobres la tiene que hacer también el pobre.

Alrededor de este centro se articulan con mucha coherencia todos los temas que se tocan. Como dice Dussel mismo, los temas desarrollan más las estructuras de pecado que las estrategias y tácticas del pueblo de Dios en la lucha por su liberación o en cualquier estadio del caminar: ya sea dentro de procesos que han iniciado la construcción de una nueva sociedad, ya sea caminando por el desierto de una difícil transición. En este sentido, podríamos pedir a Dussel que realice la complementación de lo que en este libro inicia para que no quede la impresión de que, por la puerta trasera de los temas tratados, se cuele imperceptiblemente la negación de aquel horizonte principal en el que lo básico no es tanto empezar negando la dominación en la óptica aún del sistema dominante, sino empezar afirmando el germen y la promesa contenidos en el pobre y que empujan a construir el futuro negando el presente de dominación.

Dentro de la excelente articulación de los temas, puede que la primera parte del libro esté algo menos lograda que la segunda en su casi totalidad. Dudo de que los cinco temas segundos de la primera parte supongan todos ellos progresión en el discurso. Esclarecen ciertamente el fundamento de la ética comunitaria, sobre todo el tema de la "sensibilidad, justicia y sacramentalidad", y el de "heroicidad política y martirio eclesial". Pero tal vez faltarían en esta primera parte, entre los fundamentos los temas más explícitos de la oración-celebración, del sufrimiento-fracaso y de la gratuidad. El tema de la oración-celebración, como exigencia ética de dilucidar frente a Dios los diversos caminos hacia la liberación, como expresión de gratuidad por la vida, de angustia ante la muerte, de protesta frente a la dominación. El tema del sufrimiento-fracaso, como realidad de muchos pobres a pesar de todas sus luchas y como herida personal aun en medio de las mejores realizaciones comunitarias; ambas exigen una tenacidad fundamental. El tema de la gratuidad, como expresión radical de que la ética es un llamado, un clamor que viene desde toda la complejidad del mun-

do del pobre y que así debe conservarse en todo momento de construcción, de lucha, de conducción para que tengan carácter de respuesta, de responsabilidad agradecida a la interpellación.

Los temas en los que en la segunda parte se concreta la ética comunitaria están excelentemente entramados. Es un acierto ubicar el trabajo como primer fundamento de toda concreción ética, pues ahí mismo se enraiza la ética en la exigencia de vida como la más fundamental de las exigencias. Fluyen de ahí excelentemente la crítica del capital, del capital central, del capital transnacional, del capital financiero. Puede resultar un poco artificial la vinculación de la crítica del capital financiero con la crítica del armamentismo. Este último tiene quizá entidad propia como el instrumento supremo de dominación y mostraría en ese sentido mayor lógica de haber sido tratado en el capítulo de lucha de clases y violencia. Es también muy pertinente continuar con la crítica a los socialismos reales. Parecería, en cambio, que la cuestión ecológica y la cultural tienen demasiado peso como para ser abordadas en un mismo capítulo. El haber tratado la crítica a la dominación cultural separadamente habría concedido espacio para la crítica al racismo y al machismo, dos cuestiones capitales.

Finalmente, los capítulos dedicados a la Doctrina Social de la Iglesia y a la Teología Ética como centro de la Teología Fundamental de la Liberación merecen un comentario aparte. El primero enfrenta una manera como la Iglesia ha tratado de abordar lo que llamó las exigencias sociales del Evangelio; si, en realidad, es punto fundamental de la obra de Dussel acabar con la idea de que las exigencias sociales del Evangelio son un apéndice moral que no toca su centro, el lugar de este capítulo no estaría tanto entre las concreciones de la ética sino en una tercera parte que contuviera los dos últimos capítulos: uno para mostrar por comparación con la Doctrina Social de la Iglesia la novedad del enfoque de la Teología de la Liberación y otro para abordar positivamente, como ya se hace en el último capítulo, la pretensión de la ética comunitaria de ser lo central de una Teología Fundamental de la Liberación.

**¿El pobre o el pobre creyente es punto de partida de la Teología fundamental?**

Si la pretensión de Jesús de ser la revelación del Padre, de ser el Hijo; si su pretensión de inaudita cercanía al Padre y por eso su llamado al seguimiento personal y a asumir su causa, el Reino como su causa, es la que plantea -en la antigua teología

fundamental- la pregunta sobre su credibilidad; cabe preguntar si es el pobre sin más quien plantea la pregunta sobre la credibilidad de la fe cristiana en la Teología Fundamental desde América Latina y el Tercer Mundo, así como desde los pobres del primero y segundo mundos, o si es el pobre creyente quien obliga a plantear esta pregunta.

Donde no hay afirmación de Dios y -cristianamente- afirmación de Jesucristo, no parece surgir ninguna necesidad de Teología Fundamental. Si frente al ateísmo de los países centrales no hubiera creyentes en Dios en esos países centrales, no parece que se plantearía ninguna necesidad de Teología Fundamental. La negación de Dios desafía al creyente de los países centrales a buscar la fundamentación de su teología. La paradoja de la afirmación de Dios en el pobre desafía al creyente de los países periféricos a buscar una Teología Fundamental. La pregunta adolorida, escandalizada, muchas veces por Dios, brota desde el pobre creyente que descubre la contradicción entre el Dios de Jesús y su propia vida dominada y sometida a la muerte; brota también en aquellos que, no siendo ellos mismos sujetos inmediatos de la pobreza, encuentran contradicción entre el mandamiento del amor fraternal y la vida negada al pobre que confiesa ese mismo amor. De ahí surge la afirmación del pobre como "Cristo ahora-aquí, el camino que nos permite descubrir y hablar sobre Dios". Y esta afirmación es afirmación del pobre y ya no sólo del pobre creyente. Por eso sólo desde los pobres se puede escuchar la Palabra revelante de Dios y por eso la praxis de los pobres y la praxis desde los pobres se convierten en origen de la reflexión teológica a la luz de la Palabra de Dios.

Así se entiende que Dussel pueda plantear la pregunta tantas veces hecha de qué agrega la experiencia cristiana al proceso del pueblo, de su vida. Y que pueda responder que la colaboración cristiana es "la esperanza escatológica, la fe en ser hijos de Dios y la existencia del Reino, el amor efectivo de caridad del otro como otro.. (una) corriente inaugurada por el Espíritu desde la nada... en el seno del pueblo". Y sobre todo la fe en el mismo pobre como presencia real de Jesucristo y, por eso, interpelación absoluta de Dios, el absolutamente Otro, que se revela en la carne del pobre, totalmente otro -como pobre- del sistema.

#### Desde Nicaragua, Centroamérica y América Latina

El avance de la historia es tan veloz que probablemente se necesite una segunda edición pronto. En la obra de Dussel hay muchísimo que hablar directamente desde la situación de los 80's en Nicaragua y en Centroamérica, pero sobre todo desde los primeros cinco años de los 80's. No podía ser de otra manera. Algunos ejemplos: una parte de la Iglesia en Nicaragua ha sido el símbolo del Estado en germen de la oposición contrarrevolucionaria; desde ahí la Iglesia se ha negado la posibilidad de ser

interpelación ética al proceso revolucionario. La enorme importancia de la ética del trabajo, del deber ético de producir, en los procesos revolucionarios, más satisfactorios de las necesidades fundamentales de las multitudes interpela al proceso nicaragüense. De igual manera, la ideología de una economía poco democrática y de un progreso tecnológico inadecuado son peligros señalados por Dussel y han sido realidad en Nicaragua. El elemento fundamental del aporte de Dussel (la perspectiva no desde la negación del sistema sino desde la afirmación del proyecto de los pobres) es crucial; si no, se puede tener en el horizonte siempre al imperialismo, a la oligarquía y no al pobre centroamericano que hay que acompañar en el camino a su satisfacción y felicidad y a su dignidad en la liberación. Y hay muchos otros puntos más, especialmente el énfasis en la marcha por el desierto y las perennes tentaciones, así como la respuesta al escepticismo de que con la revolución nada habría cambiado.

Sin embargo, creo que hay que retomar no sólo la crítica de los socialismos reales (aún muy poco Tercer Mundistas), sino el acompañamiento ético a las experiencias de la difícil transición de los pequeños países periféricos -como Nicaragua- y abordar la necesidad de fortalecer la esperanza y fortalecerse con el aguante esperanzado de nuestros pueblos, desde el punto de partida de la brutal realidad de nuestro subdesarrollo que prolonga nuestra pobreza hacia más largo plazo. Retomar la experiencia de El Salvador, la de Guatemala y también las de los pueblos mexicano y sudamericanos en sus luchas desde el resquebrajamiento del PRI y de los gobiernos militares y en el deterioro de la economía.

Hay que actualizar los socialismos reales, desde la perestroika y las reacciones ante ella y ver esta última éticamente no sólo en los cambios internos a los procesos socialistas sino en las consecuencias para la perspectiva Norte-Sur, para la dignidad de los países pequeños en la búsqueda de soluciones a sus conflictos regionales.

#### Algunas necesidades de lenguaje

Se me hace que al ir exponiendo los diversos pecados concretos o situaciones de pecado, el fondo de terminología económica necesita más explicitación e ilustración. Términos como "división del trabajo", "capital constante o fijo", "inmadurez bancaria", etc., se dan sin explicación y creo que es probable que no sean accesibles fácilmente a agentes de pastoral o estudiantes de teología.

Finalmente creo que en la obra de Dussel no se hacen concesiones al temor de ser condenados por usar análisis sospechosos de marxismo. Creo que es valiente en mantener seriamente la crítica del capital y ágil e inteligente en sacar todas las consecuencias posibles de la Laborem Exercens. Por otro lado, creo que es muy verdadero en indicar la necesidad de vivir con realismo y esperanza la habitual posibilidad de sólo ejercer incidencias de reforma en los siste-

mas vigentes y en señalar las revoluciones -como momentos poco frecuentes de la historia. Otra vez, desde los procesos centroamericanos, hay aquí mucha relevancia, pues es posible que éstos no lleguen a tener en el futuro inmediato triunfos como el nicaragüense, sino que entren en procesos de negociación que lleven a reformas fundamentales pero no a un contexto revolucionario nuevo.

En algunos momentos, el ideal comunitario puede parecer un poco entusiasta, tomando en cuenta que los momentos comunitarios de los pueblos, los "cara a cara" convienen necesariamente con momentos de encuentro colectivo. ¿Cómo vivir en estos últimos? A veces se intenta apropiarse para la propia opinión, la de Pablo VI demasiado optimistamente, como a propósito de la violencia. Y el énfasis global es algo excesivamente eufórico. Pero sin entusiasmos, aun en la perspectiva de fracasos, no podemos tener fuerza para vivir.

Gracias a Enrique por una de sus obras más logradas.

(Juan Hernández Pico)

#### El Evangelio con Dom Helder, Sal Terrae, 1985, 190 pp.

Por ser de lectura fácil, tiene el riesgo de leerse rápidamente, y, por lo mismo, no entenderse la dinámica existencial que se proyecta.

El esquema del libro resulta sencillo, en tres niveles recurrentes: 1) A partir de sesenta pasajes de los cuatro Evangelios, desde la Infancia hasta la Ascensión de Jesús, 2) presenta Roger Bourgeon -el interlocutor de Dom Helder- sus dudas y preguntas, sobre tal o cual tema de la vida cristiana; 3) Dom Helder responde con y desde la vida, "para escuchar la vida".

Lo que no se debe buscar en el libro. No es una exégesis, al estilo de los especialistas en la materia. Por lo demás, Dom Helder afirma repetidas veces: "Yo no soy exégeta". Tampoco es un tratado de Teología.

Lo que sí podemos buscar y encontrar. 1) Hay una exégesis, interpretativa de corte sapiencial. 2) Se proyecta Dom Helder desde tres realidades inseparables: el Señor-el texto bíblico-el hombre sencillo. 3) Se manifiesta una trabazón unitaria en Teología-Cristología-Mariología-Eclesiología, como preocupación y ocupación de Dom Helder. 4) Se percibe -sin pretenderse por los interlocutores- una autobiografía llena de experiencias, que recorren desde su niñez... hasta sus servicios de Pastor, en los más variados ambientes. 5) Se transparenta un hombre en medio de hombres-mujeres que lo han revitalizado. Se ha humanizado en el proceso de humanizar a los no-hombres-mujeres.

En síntesis, el libro es recomendable como ejemplo de relectura bíblica, sobre todo en grupos de las CEB's.

(Héctor Díaz Valencia)

**Conferencia de Religiosos de Guatemala, Mártires de Guatemala**, Ed. Confregua, Guatemala, 1988, 232 pp. (de venta en CAM y CRT)

Hace ya un par de lustros que el P. Rahner advertía sobre la ampliación que se venía dando dentro del concepto tradicional de martirio en la Iglesia. Y, como suele suceder, este ensanchamiento era, antes que obra de la reflexión teológica, fruto de los hechos, de la vida misma. El libro **"Mártires de Guatemala"**, recientemente editado constituye un magnífico ejemplo de la intuición rahneriana y de esta lamentablemente añeja realidad martirial en la región. Cuatro son -al menos- los renglones en que se modifica la idea tradicional de martirio frente a los hechos de la sangre cristiana derramada en América Latina. En un primer lugar se encuentra el paso vívido del martirio individual al martirio colectivo, como realidad interpelante y cotidiana. En Guatemala, por ejemplo, las masacres de Panzós, San Francisco, Cuarto Pueblo, Xix, Xalbal, La Estancia, Coyá y la de la Embajada de España -entre muchas otras-, se alzan como testimonios inequívocos de la continuidad de la pasión de Jesucristo en su pueblo. Y así, de la misma manera, asistimos al corrimiento que va desde el mártir heroico de los primeros tiempos al mártir completamente anónimo, de rostro desconocido, que, al igual que aquél, continúa muriendo por la causa del Reino de Dios en la historia. Las características de colectividad y anonimato del martirio latinoamericano contemporáneo no afectan, con todo, a la fuerza con que se hace presente en la memoria de la Iglesia y de los pueblos. No en balde, uno de los apartados del libro que reseñamos se abre con la siguiente dedicatoria:

**"Memoria a todos los indígenas mártires que dieron su vida por construir una tierra nueva y un cielo nuevo en Guatemala"**

Es, pues, el capítulo que da razón de las muertes anónimas y campesinas a manos del ejército y gobierno guatemaltecos.

El tercer rasgo de este nuevo martirio latinoamericano se edifica sobre una terrible realidad: los hombres y mujeres de Dios ya no son sacrificados por paganos, sino por bautizados, por individuos y sociedades que se caracterizan a sí mismos como cristianos. Este solo dato revela la importancia -ya señalada por varios de nuestros teólogos- del problema de la idolatría en el mundo contemporáneo, por encima del problema del ateísmo. En el fondo, quienes asesinan a nuestros mártires no defienden sino una idea idolátrica de Dios, casi siempre a la medida de sus propios intereses. Pero la característica que quizá se nos presenta con mayor vigor a lo largo de las más de sesenta minibiografías ofrecidas en el libro a que nos referimos, es la de la superación de la neutralidad y el pasivismo frente a la muerte, elementos constitutivos del concepto tradicional de martirio cristiano. La definición más clásica asegura que ser mártir significa "aceptar morir por la fe de forma libre y resignada, no luchando acti-

vamente, como en el caso de los soldados". Y, sin embargo, las realidades que llamamos martiriales en el subcontinente ponen en cuestión esta concepción. Haciéndonos eco de la inquietud de Rahner, parece ilegítimo desligar siempre el hecho del martirio de un compromiso activo en la lucha por el Reino en sus mediaciones históricas. En este caso, en el de los activistas, aparece nítidamente formulada la previsión y la aceptación de la muerte violenta como muerte de Cristo, como acto supremo del amor, al mismo tiempo que se vive la fe como fortaleza cristiana que pone al hombre creyente en manos de Dios. Por eso, su aniquilamiento nos aparece también como testimonio de una fe inquebrantable en Jesús de Nazaret. Ahí están Monseñor Romero, Rutilio Grande, los catequistas Menchú, entre otros muchos nombres, como eminencias de esta enorme geografía. Los casos que refiere **"Mártires de Guatemala"** proponen claramente que en ellos se da también, aunque de modo diferente, ese odium fidei constitutivo del martirio. En ellos se ha odiado no a la fe simplemente, sino precisamente a ese tipo particular de fe y a la praxis que la acompaña. Lo que hace auténticos mártires -decía San Agustín en su comentario al Salmo 34- no es el sufrimiento que padecen, sino su causa. Los mártires latinoamericanos de hoy no defienden su vida, sino su causa, la causa del Reino y su fidelidad a ella, a Dios en Persona. Y, como señala la "Instrucción sobre la Teología de la Liberación", citada en el libro que comentamos:

**"es imposible que un cristiano mantenga su actitud de neutralidad e indiferencia frente a los trágicos problemas de la miseria humana".**

Es bien posible que la concepción de martirio que pervade la obra en cuestión no coincida con lo que la Iglesia oficial entiende todavía por martirio en los procesos de canonización. Sólo Dios conoce la medida del amor de estos mártires. Lo cierto es que han dado su vida de manera generosa. Y los mártires cristianos no mueren únicamente ni tan siquiera primariamente por la comunidad eclesial, sino por el Reino, que trata de hacerse presente más allá de los límites históricos de la Iglesia.

Así, pues, estamos frente a una obra sumamente sencilla: un libro construido con biografías, pronunciamientos eclesiásticos, recortes periodísticos y reclamos de organismos sociales, que se limita a dar cuenta de la terrible realidad del pueblo guatemalteco y de la suerte que corren los cristianos que, en fidelidad a su vocación, comparten el camino de este pueblo hacia una nueva sociedad. El valor de **Mártires de Guatemala** está ahí: pone delante de nuestra mirada el fenómeno y las dinámicas humanas que éste suscita. Leerlo es tomar conciencia de que los mártires siguen siendo semilla de liberación, transformadores de los corazones limpios. Por ello, conmueve el testimonio que una alumna da acerca de su maestra secuestrada por los organismos de seguridad gubernamentales:

**"...Sé que es tarde para hacer algo por usted, pero puedo hacer algo por las personas que me rodean, puedo ser otra Señorita Rosario Godoy de Cuevas..."**  
(David Fernández)

**Pedro Casaldáliga, Nicaragua, Combate y Profecía...**, Ed. Ayuso-Misión Abierta, Madrid, 1986, 189 pp.

La solidaridad, el cariño, el cuestionamiento, la cercanía, la unidad, son algunas de las características que deben tener los miembros de una comunidad eclesial, sea a nivel local, sea a nivel universal; a fin de cuentas nuestra Iglesia es una y universal. Pero ¡qué difícil es hacer esto realidad! Los egoísmos, las ideologías, la seguridad en la ortodoxia, las "jurisdicciones", las distancias, todo influye para que la universalidad y la unidad de la Iglesia muchas veces no sea una realidad visible. Pedro Casaldáliga, Obispo y poeta, nos muestra en este libro una forma concreta de sentir y construir Iglesia con otros, con aquellos lejanos -por kilómetros- de su Prelatura brasileña de Sao Felix, pero cercanos ante urgencias parecidas y ante una búsqueda honesta de cómo ser seguidores de Jesús en su lugar y momento concretos.

Nicaragua sufre; sufre el dolor de sus madres que ven caer los hijos a cada momento ante el maligno e interesado ataque de los dólares gringos convertidos en obuses 'contras'; sufre la cada vez más raquítica posibilidad de convertir la fuerza de sus hombres en fuerza productiva y no en fuerza de defensa; sufre la división, el dolor de ver que algunos, especialmente en la Iglesia, parecen ponerse del lado agresor y no del constructor... Nicaragua sufre, y eso lo constará Pedro Casaldáliga en su viaje de dos meses por esos bellos lugares de colores intensos, de esperanza intensa.

Palacagüina, León, Chinandega -encuentro eucarístico con heridos y familiares de secuestrados, mientras los 'compas' vigilan alrededor de la Iglesia-, Granada, Solentiname, Tola -donde el recuerdo de Gaspar García Laviana llena de fe y de revolución, de esperanza-, Masatepe, la Esteli de los Barrera mártires, Matagalpa de Carlos Fonseca y, por supuesto, Managua, son algunos de los lugares de encuentro de Casaldáliga con el pueblo Nica: Eucaristías masivas, pláticas formales, visitas familiares que confortan y crean fraternidad ("siempre he pensado que las visitas informales, con un poco de fe y de cariño, son la más eficiente pastoral"). En todos estos lugares y en las distintas formas de encuentro, constata siempre a un pueblo combatiente y profeta.

**Nicaragua Combate.** Casaldáliga se encuentra con una Nicaragua cálida, de acogida permanente, de verdes y azules, de montañas y ríos; una Nicaragua que ha recuperado para su pueblo lo que la codicia española, inglesa, gringa, le habían robado en cinco siglos y por la cual todavía tiene que luchar. Una Nicaragua joven, con compas "como indefensos, pero defendiendo toda una Patria", que "resultan diferentes

esos soldados todavía niños. Se les ve que hacen mucho más la paz que la guerra".

**"Pecosillo el compa  
¿qué años tendrá?  
trece, cuando mucho,  
y la dignidad!  
Sobre el puente mira  
las aguas pasar,  
y el AK (\*) y sus ojos  
vigilan la paz".**

(\*)AK: marca del fusil más común en Nicaragua.

Una Nicaragua en revolución constante, haciéndose, construyéndose, alfabetizándose, produciéndose, desde la base, no desde la cúpula. Es una revolución no pura, pero sí sincera, con caminos claros aunque llenos de zarzas, dispuesta a enmendar el error; pese a Reagan y sus títeres:

- La Contra va a contramano  
- iContra todo viene, hermano!

- Va contra el Frente nomás.  
- iContra la Vida y la Paz!

- La Contra irá contra voz.  
- iContra el pueblo y contra Dios!

**Nicaragua Profeta.** Sus mujeres y hombres demuestran en el combate y en la vida diaria su generosidad y su comunión, proféticas ante el mundo que quiere imponer egoísmos y desunión. Casaldáliga visita Nicaragua con motivo de la 'Insurrección Evangélica', después de 17 años de no salir del Brasil, en solidaridad con Miguel D'Escoto y en unión en la oración y el ayuno con todo el Pueblo de Nicaragua; trabaja en la Semana de la Paz por Centroamérica, pero, principalmente, constata que ser testigo del Señor en Nicaragua es "hoy una diaria heroica oportunidad".

Es un "pueblo profético: por vocación y compulsoriamente; que habla con la vida, que incomoda, que redescubre las exigencias de su fe, 'dentro' del proceso revolucionario y 'frente' a un modo de ser Iglesia que ya 'no le va". El Pueblo de Nicaragua recrea lo que es ser Iglesia gracias a su entrega y a su esperanza, pese al dolor (¿o gracias a él también?) y pese a sectores de su misma Iglesia (y esto es dolor).

Casaldáliga ante esta Nicaragua combatiente y profética, vive días de profunda consolación, de celebrar Eucaristías que "llevan el alma donde uno se encuentra con el Señor y con el Pueblo, y se reencuentra cabal, consigo"; días también de 'apostolado' de ejercer el ministerio de la 'consolación' y de 'frontera', de explicitar en el ánimo de muchos nicaraguenses que esa vida -esa entrega de la vida-, que ese compromiso, que esa revolución, esos mártires, son expresiones de Dios, del 'Dios de los pobres'.

La lectura del libro **Nicaragua, Combate y Profecía**, es una lectura casi obligada para el cristiano latinoamericano de hoy, ya que, como cita Leonardo Boff en el epílogo del

mismo libro, "nos deja la impresión de que prolonga las páginas de los Hechos de los Apóstoles. Hay combates, pero también alegría que brota de la buena nueva. Por eso es posible la poesía y la esperanza de que, una vez más David venza a Goliath".

(Dado que desgraciadamente no es fácil conseguir este libro, nos permitimos recomendar otro de Casaldáliga, muy semejante a éste y editado recientemente en México: PEDRO CASALDÁLIGA, **El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica**, Ediciones del Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1988, 194 pp.).

(José Luis Serra)

**Brockman, James R. La Palabra Queda, Vida de Mons Oscar A. Romero**, UCA Editores y CEP, junio 1985, 477 pp., en la edición peruana

"Un clero que al principio le había recibido con descontento y desconfianza, ahora lo aceptaba gustosamente como líder. Las multitudes que habían asistido al funeral (por Rutilio Grande y dos campesinos asesinados) y a la misa única del domingo anterior eran inmensas, y Romero sentía que la gente común le estaba respondiendo. Por otra parte, había perdido terreno ante la clase dominante, de la que algunos miembros estaban obviamente quejándose ante el nuncio, ante los demás obispos y ante él mismo. Las tensiones con el gobierno se habían elevado a un nuevo nivel. Y, lo que era más doloroso, estaba en pugna con el propio representante del Papa en el país, quien parecía incapaz de comprender lo que Romero estaba haciendo y por qué lo estaba haciendo" (42). Así sintetiza Brockman el primer mes de Mons Romero como Arzobispo de San Salvador. Treinta días que resultarán paradigmáticos de lo que será el despliegue del ministerio pastoral de un hombre "pacífico, piadoso (72), de personalidad fuerte" (92), cuya energía "... siempre sorprendió a los que lo conocían bien, especialmente porque parecía que aumentaba desde que hizo suyas las cargas y los conflictos de la arquidiócesis" (322). Al terminar la lectura diremos con el Cardenal Aloisio Lorscheider: "Vi hasta qué punto Mons Romero estaba comprometido con su pueblo, la fuerza y autenticidad de su testimonio. Fue el pastor verdadero dispuesto a dar la vida por sus ovejas, lo que se hizo realidad, como bien se podía prever" (387).

Concluiremos con la afirmación de que Oscar Arnulfo Romero, el 24 de marzo de 1980 no es un advenedizo a la defensa del pueblo ya que desde 1975, como obispo de Santiago de María fue a consolar a las familias de 5 campesinos asesinados por la Guardia Nacional y a decir misa por las víctimas, condenando la masacre en su homilía como un ataque a los derechos humanos; ni a puestos de autoridad dentro de la Iglesia salvadoreña ya que fue secretario ejecutivo del Secretariado Episcopal de América Central, obispo auxiliar, rector del seminario, obispo de Santiago de María y consultor de la Comisión Pontificia para América Latina; tampoco lo es en la reno-

vación pastoral de la arquidiócesis, heredera del impulso del anterior arzobispo Luis Chávez y González y de la presencia de un clero notablemente comprometido. Romero no es un advenedizo a la coherencia cristiana ni el único testigo de la muerte y vida de los salvadoreños. Es parte de un pueblo que se puso en marcha tras su liberación y que arriesgó en el momento que todos arriesgaban apostando a la justicia: "Los cristianos comprometidos, no nos asustamos con tantas amenazas, cuando más se amenaza sentimos más valor y por eso le escribimos para que no se sienta solo, todos estamos dispuestos a recibir todo sacrificio", le escribiría un campesino en respuesta a su manera clara y directa de hablar: "¿Hasta cuándo vamos a estar soportando estos crímenes sin ninguna reivindicación de justicia? ¿Dónde está la justicia de nuestra Patria? ¿Dónde está la Corte Suprema de Justicia? ¿Dónde está el honor de nuestra democracia si han de morir así las gentes como perros, y se quedarán sin investigar las muertes como la del Padre Rafael?" (317).

En diez capítulos, el autor nos involucra en la hora y drama salvadoreños. Nos instala en una realidad profanada por los grupos de poder (oligarquía, fuerzas armadas, cuerpos de seguridad), en la emergencia y procesos de las organizaciones populares. Nos coloca delante del choque de las fuerzas sociales y de la división de la jerarquía. Escucharemos el clamor que estremeció a Romero. Sentiremos el conflicto. Nos alertará comentando la Palabra: "el país está pariendo una nueva edad..." (380).

Una minuciosa consulta de datos y testimonios orales y escritos de primera mano, incluyendo el diario personal de monseñor nos permiten calibrar la estatura de este testigo latinoamericano. Somos llevados a conocer su vida desde 1917, dónde se forma, en qué ambientes, qué le influye, quiénes y qué le es significativo; así, estamos en mejores condiciones de discernir su profetismo, su apego a la tradición del magisterio, su amor al pueblo y su amor a la Iglesia. El libro nos permite oírlo en su contexto: "Lo que sucedió en mi vida sacerdotal he tratado de explicármelo como una evolución de mi mismo deseo que siempre he tenido de ser fiel a lo que Dios me pide; y si antes de la impresión de más 'prudente' o 'espiritual' era porque así creía sinceramente que respondía al Evangelio, pues las circunstancias de mi ministerio no se habían mostrado tan exigentes de una fortaleza pastoral que en conciencia creo que se me pedía en las circunstancias en que asumí el arzobispado" (231). ¡Y qué circunstancias!: fraude electoral del Gral. Romero para acceder al poder, sindicatos campesinos no reconocidos legalmente, 99% de propietarios compartían solo el 51% de la tierra, mientras que el 0.7 restante poseía el 40% y de la mejor tierra, la mitad de la población adulta rural no sabía leer. Hasta que llegamos a las semanas finales: violencia desatada, molestia de EU por sus homilías en contra del subsidio militar, un pueblo más concientizado y organizado, programa de gobierno y procesos de unificación en la

izquierda y el disparo que suena la mañana del 24 mientras celebra la misa.

En 437 páginas somos impactados por una diócesis pronta a poner énfasis en la vida sacramental de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II. Añadiendo el compromiso especial con los pobres y la vida de las comunidades eclesiales de base y notables retos de Medellín y Puebla: Conocemos la opinión de los obispos de El Salvador de

pos y confederaciones de religiosos, de varias iglesias no católicas y del Consejo Mundial de Iglesias. Recibe Honoris Causa de Georgetown University, propuesto al Nobel de la Paz para 1978, título honorífico de la Universidad de Lovaina de Bélgica y Premio de la Paz de la Acción Ecueménica Sueca. Oscar Romero preguntará: "¿es que la persona del Arzobispo hace peligrar también la seguridad del estado?" (63).

Para ir y venir de Roma y dialogar, para atender campesinos y madres enlutadas, para escribir 4 Cartas Pastorales; radicalmente, para vivir con esperanza: "Nunca ha existido en nuestra Arquidiócesis tanta esperanza como ahora, en uno de los momentos más difíciles de su historia. La persecución no ha producido el desánimo, el repliegue o la claudicación, sino la esperanza cristiana" (150).



esta pastoral y de este arzobispo: es "alguien ingenuo y maligno al mismo tiempo, que impone una visión politizada y marxista de la práctica pastoral e interfiere en otras diócesis, influenciado por un grupo de sacerdotes radicales en alianza con los grupos 'marxistas'... bendice el terrorismo y difama al gobierno" (319). Y sabemos de los apoyos de otras iglesias: de la Conferencia Episcopal y la Federación Nacional de consejos presbiterales de EU, del cardinal Basil Hume, de Inglaterra, de otros obis-

No cabe duda, "esa profunda sensación de paz que invadía a Romero los últimos años de su vida, era el fruto de unión con Dios". La actitud orante, la fuerza y soporte para ir recogiendo cadáveres (incluyendo de sus mismos sacerdotes) y recoger el mensaje que ellos le revelaban, para dirigirse al estado, a la oligarquía, a la izquierda, para preguntar por desaparecidos y asesinados, para orientar hacia la justicia, hacia la resolución de la miseria estructural en medio de la violencia de una inminente guerra civil.

En 1989, el 24 de marzo, aniversario del asesinato de Romero, coincide con el Viernes Santo, aniversario del asesinato de Jesús de Nazaret. En 1989, Oscar Arnulfo Romero resucitará en el pueblo salvadoreño.

Ojalá exista pronto una edición mexicana más accesible de este libro esencial.

NB. La numeración entre paréntesis corresponde a la página de la obra comentada. (Carlos Rodríguez)



## CRISTO EN EL PROJIMO

Milton Schwantes  
Bibliista, Brasil.

*\* Este ensayo fue escrito para lectores de la República Federal de Alemania. Forma parte de un material preparatorio para el día de la Iglesia de 1987. Se sitúa en el contexto de una celebración eucarística*

### I. CONTEXTO

1. Eucaristía y ecumenismo son complementarios, andan juntos. Pan y vino nos hermanan en dimensión universal. ¿Cómo podríamos celebrarlos sin incluir la perspectiva global? No que las congregaciones locales estuvieran olvidadas o que las personas fueran ignoradas; están consideradas, ya están incluidas. Sin embargo sucede que la celebración eucarística no se atiene al ámbito del corazón. No se limita a las paredes de los templos, ni se restringe a la membresía de las Iglesias, sino que las trasciende.

La participación en el cuerpo de Cristo, crucificado y resucitado, nos transforma también en partícipes en los dolores y esperanzas de la propia creación. No nos separa ni nos vuelve asépticos. No nos seculariza. Justamente provoca lo contrario: incorpora a la *ardiente expectativa de la creación*. Nos aproxima a los *sufrimientos del tiempo presente* (Rom 8,19). Así es, nos *contamina* de los gemidos y las utopías de toda la ecumene. Efectivamente, la eucaristía nos enraiza en este poblado amplio.

Por ese camino andan los empobrecidos del así llamado Tercer Mundo y, en él, los de América Latina. Tocan las puertas de los corazones bien alimentados, de los templos bien pintados, de las iglesias bien arregladas. Y preguntan ¿El su pan y su vino les hacen llegar a nuestra miseria? ¿Su eucaristía les abre las puertas a los *más débiles* y a los *me-*

*nos dignos* en el cuerpo de Cristo (1Co 12, 22-32)? ¡Así es, los pobres aprendieron a ser ecuménicos!

De hecho los más desheredados de la tierra están dando sabor y sentido al pan y al vino. Por Dios están siendo hechos hermeneutas e intérpretes eucarísticos. No es que la gente pobre sea gente mejor, más santa, más moral. Tampoco son más justos. Son hermeneutas por decisión divina. Después de todo, fue El quien la noche de navidad transformó a los pastores mal hablados en propagadores de la buena nueva. Fue El quien vinculó la cena al lavatorio de los pies. Este es constitutivo para aquélla. La diaconía es parte de la eucaristía. La fracción del pan de casa en casa (He 2,46) no es un agregado sino una parte integrante de la consagración del pan y el vino. Pero los pobres están aparte de ese compartir. Y por ser así, desposeídos y víctimas de injusticia, son hoy intérpretes y hermeneutas de la mesa del Señor. Son los *ángeles* de la eucaristía. Las mujeres y los hombres empobrecidos no lo son por sus cualidades morales o porque la pobreza conllevara alguna santidad, sino porque el Dios bíblico les dio la vocación para eso. *Ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos y las revelaste a los pequeños* (Mt 10,25). Por razones teológicas y no meramente morales o humanas el pueblo empobrecido es intérprete ecuménico de la eucaristía.

2. Pero la experiencia también cuenta. Y cuenta mucho. ¿Quién no la tiene por maestra? Lutero decía en la primera frase de su explicación al Magnificat (1521): *Debemos saber que... María está hablando a partir de su propia experiencia*. La experiencia no lo es todo, pero ciertamente todo pasa por su criba.

Con fervor y emoción, los empobrecidos celebran el pan y el vino. Es lo que vivenciamos. La eucaristía brota y florece entre las pequeñas comunidades de gente sufrida. Es lo que experimentamos. Este ardor eucarístico no deja de tocar al que se aproxima. Sensibiliza. Conmueve a la gente. Aprendemos de este sentido litúrgico de nuestro pueblo.

Además, esta es la cuna de la Teología de la Liberación. La formulamos en la oración junto a los pobres. La esbozamos en medio de las celebraciones litúrgicas de los niños pobres, de las mujeres oprimidas. La escuchamos junto a la mesa eucarística. La Teología de la Liberación no es cosa de escritura. No es una mera racionalización para ensanchar los libreros de las bibliotecas. No es falacia teórica. La novedad de la Teología de la Liberación reside

en que la nueva liturgia de los pobres es su madre. Está escita con los pies, como dice el padre Alfredo. Es fermentada por la emoción del corazón.

Se engaña quien quiere conjugar la Teología de la Liberación con cualquiera de los *ismos*. Quien no la conoce la conecta con comunismos y marxismos, con existencialismos y antropologismos. ¡Siéntate en rueda con la gente pobre! ¡Ahí verás y tocarás la cuna de la Teología de la Liberación! ¡Ahí experimentarás que Dios *exalta al necesitado desde el muladar!* (1Sm 2,8). Es eso: la experiencia de bulto cuenta. No hay cómo negarlo.

La experiencia de mujeres y hombres expoliados de América Latina tiene algunas características bien precisas. Los últimos decenios fueron dando rostro a nuestra miseria. Le quitaron la máscara. Aprendemos a ver sus contornos. Sus causas y sus hechos se hicieron transparentes. Conocemos las caras de los verdugos. Y nuestra memoria no olvidará jamás los nombres de las víctimas y de los mártires. Oigamos más de cerca estos rostros de la gente pobre.

---

*Y al salir iba con andrajos, y las mujercitas llevaban las carnes de la cadera casi desnudas. Y por todos lados hacen rebusca los cristianos. Les abren las faldas, por todos lados les pasan la mano, por sus orejas, por sus senos, por sus cabellos.*

*En este tiempo se hace requisita de oro, se investiga a las personas, se les pregunta si acaso un poco de oro tienen, si lo escondieron en su escudo, o en sus insignias de guerra, si allí lo tuvieron guardado, o si acaso su bezote, su colgajo del labio, o su luneta de la nariz, o tal vez su dije pendiente, todo cuanto sea, luego ha de juntarse.*

*Texto Anónimo de Tlatelolco*

---

3. Se fue la ilusión. Perdió la cara. Sus disfraces se deshicieron. Buenos tiempos eran aquellos en que nos dejábamos engañar. Buenos tiempos para nuestros verdugos y explotadores. Se nos decía que la salvación del alma era lo que importaba. Las naciones indígenas fueron bautizadas en masa, supuestamente para que su alma se salvara. Los esclavos africanos deportados para América eran bautizados antes de ser vendidos en la plaza pública, supuestamente para que no se perdiera su alma. Era un engaño. Los colonizadores poco estaban preocupados con el alma de indios y negros. Les interesaba, eso sí, la explotación descarnada y cruda de su fuerza de trabajo. Se fue la ilusión.

Hoy quieren engañarnos con sus discursos sobre el progreso. Se nos promete que, si trabajamos duro, llegaremos allá. El desarrollo desembocaría en el bienestar de todos. Y de hecho, en los últimos decenios, nos industrializamos con ansia. Nos

modernizamos en todos los sectores de nuestra vida... En fin, trabajamos más que nunca. Entre nosotros un obrero trabaja el doble de horas que en los países del Primer mundo. Y aun hubo progreso y desarrollo. Vivimos en países muy modernos. Pero sólo muy pocos son los que tienen acceso a este progreso. Así, precisamente en estos últimos decenios la miseria alcanzó niveles inimaginables entre nosotros. Campesino tras campesino sin tierra existen por millones. Obreros desempleados son incontables, al igual que lo son los niños abandonados. Y los salarios nunca estuvieron tan bajos. Lo que aumentó no fue el progreso. Lo que creció fue la dependencia.

La dependencia no es superable por medio del progreso. El desarrollo mismo la aumenta y ahonda la pauperización. Radicaliza la miseria. La superación de la dependencia no es el desarrollo sino la liberación. La pobreza será superada en la medida en que los pueblos oprimidos se libren de la dependencia. La pobreza del sur es el reverso de la riqueza del norte.

Se fue la ilusión del desarrollismo. Ya no creemos en ella. Llevó en torno a ella la necesidad de desatar las amarras de la dependencia. Y amarras y cadenas se desatan y abren a través de la liberación.

4. Soñamos con el fin de la explotación de nuestros pueblos. Este sueño sobrepasa la América Latina. Agrupa al Tercer Mundo. Sin esos sueños sería difícil vivir. Pero sueños son sueños. Al despertar podemos caer en pesada depresión si es que no sabemos cómo realizarlos.

Lo nuevo no sucede por un acto de magia. De lo viejo no se pasa accidentalmente hacia lo nuevo. Liberación no viene por accidente ni de repente. También requiere fermentación. No irrumpe sin gestación. ¿Y cómo se dan estas cosas?

Nos fincamos en las experiencias de base. No es que no existieran también otras propuestas. Y cada

una de ellas tiene sus razones. No obstante nos parece que sin la práctica de base falta algo elemental. Lo nuevo fermenta de abajo hacia arriba. El proceso inverso mantendría la sumisión de los pobres, las mujeres y los niños.

En las Iglesias estamos cimentándonos en el trabajo de los pequeños grupos. Ya en la década de los cincuenta R. Shauli nos animaba a vivir la Iglesia en la diáspora, en la práctica de los pequeños grupos comprometidos en los procesos de transformación... En la década de los sesenta nos vertimos a las comunidades de base. Esta es ahora nuestra experiencia eclesial fundamental. Los pobres están recreando la Iglesia. Se hacen sujetos. Dejan de ser objetos de las burocracias clericales.

No son ideas gigantescas las que agrupan al pueblo. Lo mueven cosas muy concretas. En alguna comunidad se emprende el trabajo reivindicativo por una toma de agua; en otra el grupo se reúne y, a la luz de la Biblia, despierta en su derecho de vivir con dignidad. En los últimos años aumentan las periferias, los grupos de mujeres que se constituyen a partir de sus ansias por salud y un pedazo de pan. La experiencia de los hornos comunitarios es conmovedora. Semanalmente se reúnen pequeños grupos de mujeres para hacer su pan en común. Cambian sus experiencias. Juntas hacen el pan. Juntas oran y leen el evangelio. Y así, de una manera muy concreta y elemental, las mujeres se van haciendo sujeto de su historia. Se aperciben de su situación. La enfrentan. Se habilitan como agentes de transformación.

También la lucha sindical dio saltos significativos. En Brasil, por ejemplo, los sindicatos están sometidos por el Estado. Desde tiempo atrás son tutelados por él. En los últimos años emergió un nuevo sindicalismo no verticalista, es decir, de la cumbre hacia abajo. Fue forjado en la lucha de los propios trabajadores en el lugar de trabajo. Y hoy existe, en la ciudad y en el campo, un nuevo movimiento sindical, no amarrado al Estado. Es autónomo e independiente.

La liberación está fermentando. Sus lances no son sensacionales. Son concretos; todavía pequeños. Pero ya están corroyendo, de abajo para arriba, las viejas estructuras del Estado y de las Iglesias. Es un trabajo de hormigas: lento, pero eficiente. Ya estamos soñando con los ojos abiertos.

5. Mientras tanto, nada de ensoñaciones. La opresión continúa vigente. Contra nuestras vidas. Cada día nos tiramos más hacia dentro de la miseria. No se puede tapar el sol con un velo.

La opresión consiste, antes que otra cosa, en la terrible explotación en la cual trabajadoras y operarios son sometidos en las fábricas día tras día. En números, este verdadero acicate implica lo siguiente: el salario mínimo mensual no alcanza, ahora, en Brasil, a los 30 dólares.

Para el endeudamiento internacional de nuestros pueblos no existe salida. No hay cómo pagar la deuda externa. Por otra parte, a los países ricos no les interesa que les paguemos; lo que les interesa es mantener la dependencia, pues ésta es garantía para los países industrializados de la sangría continua de las riquezas de nuestro subsuelo y la manipulación del comercio internacional, además de buenos intereses.

En nuestros propios países fuimos transformados en extranjeros. Los pobres son apátridas. Viven en cautiverio en sus propias tierras. El exilio moderno es el exilio patrio.

Tamaño opresión no se mantiene sin la debida represión. Para ello los gobiernos están bien pertrechados. En las últimas décadas la represión aumentó de manera inusitada. Hubo verdaderos genocidios. Y eso todavía perdura. Basta citar Argentina y Guatemala, sus cementerios clandestinos y sus exterminios de pueblos indígenas para tener presente las dimensiones de sojuzgamiento de nuestros pueblos. En Chile, la dictadura continúa haciendo víctimas. Y en Brasil, ahora *redemocratizado*, están siendo asesinados más obreros y campesinos de lo que en los tiempos de los militares. Las víctimas de la opresión son incontables, como indescriptibles son los dolores de nuestra gente.

A pesar de la opresión cotidiana y de las sangrientas represiones, no han podido exterminar de nosotros la utopía. Arrancaron flores. Pero son incapaces de impedir la llegada de la primavera. Si por malo que parezca el gigante, por más horrenda que sea la bestia, es vulnerable. Y muy vulnerable. Los gigantes tienen sus defectos. Son tan grandes que dejan expuestos sus puntos frágiles. Si no, veamos: unas miles de comunidades de base que no incorporan más que algunos pocos millones de personas pobres, ponen en sobresalto a grandes instituciones eclesiales. La liberación de la pequeña Nicaragua, la estrella guía de todos nosotros, asombra y amedrenta al monstruo. Lo pone en gran agitación. Bufo y rugo. Goliat era muy potente. Pero también era vulnerable. David venció a Goliat. Opresores y represores no tendrán la última palabra. La última voz es la de la esperanza.

6. En este contexto los pobres celebran la eucaristía. En medio de esas experiencias leen la Biblia. No lo hacen con los ojos puestos sólo en sí. Lo hacen vicariamente para todos. En eso reside su ecumenidad. En la eucaristía celebrada a partir de las mujeres y de los hombres explotados, la ecumene se pone en crisis. Al final los pobres no son un segmento del pueblo de Dios. En ellos late el corazón divino.

La experiencia de los pobres es de opresión. Pero también es de organización. Viven sojuzgados por la ilusión de que el progreso traerá días mejores. Pero también se resisten a ella. Y claman por liberación. Su clamor es litúrgico. La teología de la Libe-

ración está enraizada en este gesto litúrgico de quien sufre, pero se aferra por no someterse.

Con estas experiencias de nuestros cuerpos latinoamericanos leemos Mateo 25, 31-46. Pasemos entonces del contexto al texto.

## II. TEXTO

1. Encaminémonos ahora de una manera explícita al texto. No es que el texto hubiera estado fuera de mira. Desde el principio es nuestro blanco. Está presente en lo que decíamos antes. Pero sólo hasta ahora paso a explicar su presencia.

Esto corresponde a nuestro impulso latinoamericano. Nos acostumbramos a insistir en la contextualización. Nos allegamos a la Biblia a la luz de su pertinencia. Por eso nuestra demora en el contexto. Di cara a la experiencia. En eso hay peligros. Se puede incurrir en el error de acomodar los textos a intereses contextuales. Se puede estar perdiendo de vista la alteridad de los contenidos bíblicos. Hay estos y otros peligros más. En todo caso, nuestro intento no es el de hacer sucumbir pasajes bíblicos a nuestras circunstancias específicas. Es el de sintonizar el mensaje. Para una buena sintonía es preciso estar atento también al receptor, no sólo al texto mismo. Importa pues una adecuada correlación entre contexto y texto.

2. Mateo 25, 31-46 se volvió para nosotros un texto ejemplar. Se hizo paradigma. Conquistó simpatía entre nosotros. Nos hace compañía desde los inicios de la Teología de la Liberación. Cuando Gustavo Gutiérrez editó en 1972 su conocida obra, Mt 25 estaba entre sus pasajes predilectos. Uno de sus subtítulos, *Cristo en el prójimo*, da realce a nuestro pasaje. A semejanza de Gustavo Gutiérrez muchos de nosotros vinculamos la nueva experiencia teológica latinoamericana a Mt 25. Este se volvió un texto clave. Le abrió camino a la Biblia.

Desde sus inicios la Teología de la Liberación tuvo un cariño especial por la Escritura. Pero también hay que decir que, en aquellos inicios, el acceso a la Biblia se daba de manera bastante selectiva. Se usaban algunos textos en detrimento de otros. Hubo, por ejemplo, un estrechamiento en dirección del Exodo. Mt 25 era continuamente citado y recordado. Sin duda fuimos selectivos en nuestras claves de lectura. Se tiene la impresión de que, a veces, los textos claves eran tenidos como puertas enteras. Se corría el peligro de menoscabar su función: a un texto clave se daba la tarea de ayudar a abrir la puerta; pero no es él la puerta. La puerta es toda la Biblia. A los textos claves o paradigmas no cabe la función de sustituir el todo. Les corresponde la función de facilitar el acceso al texto. Allá en los inicios de nuestra relectura no siempre discerníamos nítidamente entre clave y puerta, entre textos paradigmáticos y Escritura como un todo. Diríamos que ahí se trata de *pecados de juventud*. En

aquellos tiempos primaverales de la Teología de la Liberación las flores eran tan encantadoras que resultaba lógico restringir a sólo ellas nuestra emoción y atención. Mt 25 es una de estas flores. Es uno de estos paradigmas emocionantes.

Ahora estamos en otro momento. No es que Mt 25 se hubiese vuelto irrelevante. Continúa con aires primaverales como antes. Lo que cambió tiene que ver con la función de un texto como el nuestro. No lo aislamos. No lo seleccionamos de entre otros. Lo utilizamos como vela puesta en el candelero. Ha de iluminar lo que está alrededor. Estamos empeñados en leer toda la escritura a la luz de pasajes programáticos como Mt 25 y en la perspectiva de eventos fundantes como el del éxodo. Con eso tales textos o eventos no pierden relevancia. Se amplían y, simultáneamente, son resituados en un panorama más amplio.



Mt 25 es como una especie de fermento. Está levantando a toda la masa de la Escritura. No es muy visible, pero en cambio es más eficiente. Además el fermento existe para ser mezclado a la masa. Sólo así puede levantarla.

3. La práctica en relación a los necesitados es decisiva en el juicio. El texto nos los presenta como hambrientos, sedientos, forasteros, enfermos, presos. Son también llamados *de los más pequeños hermanos*. ¿Quién sería esta gente empobrecida? ¿Se trata de gente de la comunidad cristiana o simplemente de pobres?

Mucho se discute al respecto. Y en rigor existen argumentos exegéticos para ambas opciones. Quien ve en estos necesitados solamente gente de la comunidad puede seguir al texto tal cual en el que los

*más pequeños* son identificados como *hermanos*. También se podría recorrer otros pasajes del propio Mateo. En 10,40-42 ó 18,6-10 los pequeños son hermanos en la fe. Pero también existen argumentos para otra opción. Quien ve en ellos a pobres cualesquiera puede llamar la atención al texto literario del cap 25. En él la perspectiva es universalizante. Por consiguiente no se debería restringir a los necesitados de los de la comunidad cristiana.

Tal vez se consiguiera alcanzar una definición en este debate. Si fuéramos a repasar los argumentos exegéticos, eventualmente llegaríamos a un resultado más unidos. Sin embargo tenemos dudas en cuanto a la utilidad de esa empresa. Si por ejemplo llegáramos a la conclusión de que los más pequeños se circunscribieran a los de la *familia de la fe*, ¿sería viable aplicarla en este sentido restringido? ¿No correríamos el riesgo de tener que establecer un catálogo para delimitar quién es el que es cristiano y quién no? ¿Y de ahí no estaríamos dislogando toda problemática? Añadamos estas interrogaciones a la problemática de nuestro texto. Este no es propiamente una parábola, pero tiene una notable tonalidad parabólica. Condensa un escenario, un caso, un contenido que, con mucho, trasciende el cuatro específico que nos es puesto ante los ojos.

En fin, a nivel hermenéutico no nos quedará otra opción que la de ver en estos hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos y presos a los más pequeños de los desterrados de la tierra. Entre ellos se encuentran también los de la *familia de la fe*, aunque no se restringe a ellos. Además, para los pobres del Tercer Mundo sería trágico que las iglesias se comportaran sectariamente, aislando a los cristianos pobres de sus compañeras y compañeros no cristianos pero igualmente miserables. ¡Dios nos libre de este señalamiento asistencialista!

4. Acabamos de mencionar una palabra clave: ¡asistencialismo! Detengámonos unos momentos en este asunto. ¿Habría algo de asistencialista en este Mt 25? Por lo menos se ha leído su contenido dentro de estos parámetros; fueron entendidos en sentido asistencialista. Y eso ocurría de la siguiente manera: se trataba de atender a cada uno de los pobres mencionados en el texto, en su precisa necesidad. Se aislaba del hambriento al forastero, del preso al desnudo, del enfermo. Se daba al hambriento un pedazo de pan, al forastero un hospedaje. Y se reivindicaba con esto haber cumplido ya con la exigencia de Jesús. Ahí estamos en el mero asistencialismo. Leído bajo la óptica de tales prácticas, nuestro Mt 25 podría parecer comprometido con propuestas asistencialistas.

Estas prácticas merecen la más severa crítica. Hacen de los pobres unos objetos. En especial, alargan la explotación, dado que el asistencialismo estabiliza relaciones de dependencia. No libera; somete. Eso no significa, sin embargo, que se deba negar un pedazo de pan al que, por el momento,

está hambriento. Significa que se sepa aquilatar los límites de tales acciones aisladas. Implica que se aprenda a encaminarlas hacia un proceso liberador.

Por lo pronto, Mt 25 de ninguna manera debe ser leído dentro de coordenadas asistencialistas. Al final, en el texto los diversos grupos de gente sufrida y expoliada (hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos, presos) no están aislados o atomizados. Son entendidos como un sólo grupo; son un conjunto. El texto los designa como los *más pequeños*. Las necesidades del hambriento y de los sin techo son, sin duda, específicas, pero están interrelacionadas y pueden hasta conjugarse en la misma persona. Requieren una solución sistemática. Mt 25 admite una tal relectura liberadora. Se impone entre nosotros, los países dependientes. Soluciones aisladas y atomizadas perpetuaron la dependencia.

Por eso, justamente como cristianos, nos apostamos en las organizaciones de los pobres. Nos disponemos a prestar los servicios que están a nuestro alcance. No queremos organizarlos en función de nuestras instituciones, quizá asistencialistas. Servimos como facilitadores de sus organizaciones. En este sentido, estamos a su servicio en las naciones indígenas. Prestamos compañía solidaria a las mujeres en sus grupos. Asesoramos a campesinos en sus luchas específicas por tierra. Acompañamos a los obreros en sus reivindicaciones y en sus sindicatos. Los pobres son sujetos de sus organizaciones. Ellos son los agentes de la caminata de liberación. Entonces, gente empobrecida no son las personas menos cualificadas o desprovistas. Entre nosotros, los países dependientes, los pobres son, exactamente, los que trabajan, en la ciudad y en el campo. Entre nosotros la pobreza es fruto de la explotación del trabajador y de la trabajadora.

5. En nuestras prácticas cristianas, efectivamente tenemos cierta dificultad para aceptar que gente necesitada sea ella misma el agente de sus soluciones. Sucede que la idea de recompensa se mantiene en el fondo de nuestras prácticas. La pobreza casi se convierte en un mal necesario. Se presta una ayuda que ha de tener dividendos. Apoyar a los pobres tiene recompensa; da prestigio; nos encamina al reino. En este tipo de perspectiva, la gente empobrecida es una especie de trampolín del que necesitamos para alcanzar nuestra salvación. En el ambiente religioso esta especie de cálculos no deja de ser habitual.

En la Escritura continuamente es criticada esta postura que hace de los *más pequeños* unos objetos de caridad. Ya en el libro del Exodo constatamos que se antepone la ley (Ex 20-23) al suceso liberador (Ex 1-15). Lo verificamos en la crítica jesuánica y paulina. Un pasaje como el nuestro en Mt 25 tiene una manera muy peculiar de invitar al amor a los más necesitados. Nos lo propone a partir de la experiencia de la sorpresa. Tanto justos co-

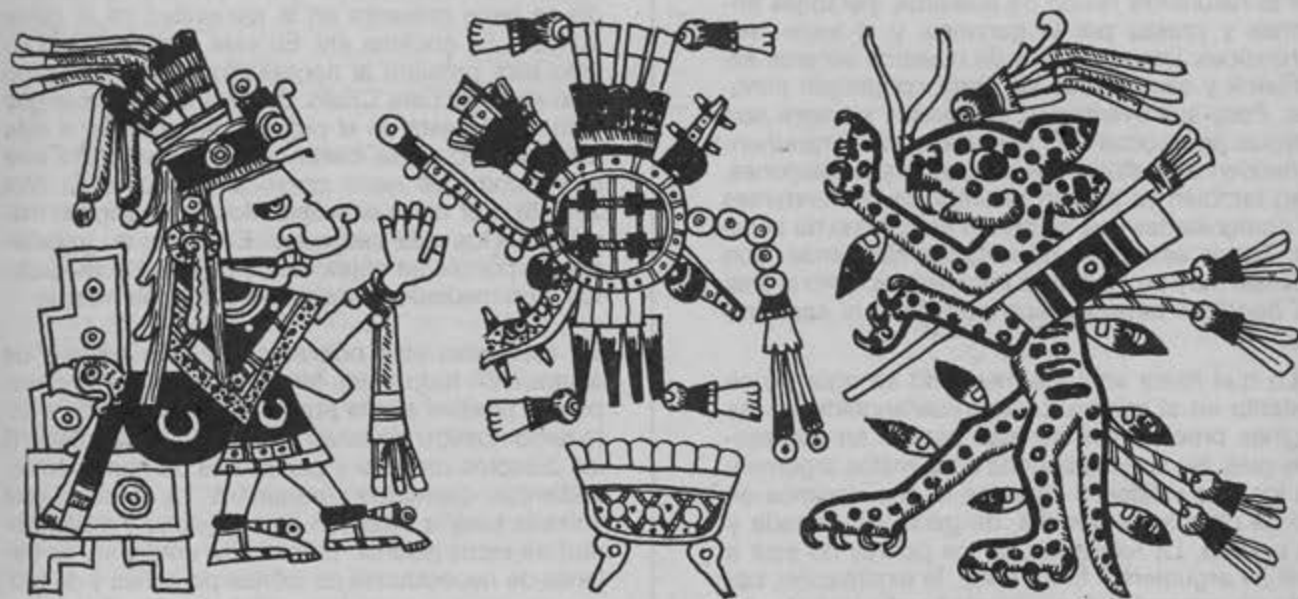
mo condenados no contaban con el desenlace del juicio. Sus cálculos fueron inutilizados. Sus previsiones, en términos de matemática salvífica, fueron desautorizados. El juicio, el Hijo del Hombre, sorprende a unos y a otros. El impacto de la sorpresa y de lo inusitado impele e invita a la opción por los pobres. No se trata de un imperativo ético ni de deseo de recompensa. El amor a los más débiles es una sorprendente gratuidad. En verdad, los casi quinientos años de nuestras iglesias latinoamericanas poco las han habilitado para que opten por los pobres. Nuestro desempeño eclesial más bien habla contra nosotros. Si, no obstante, aquí y allá, en medio de impases y contradicciones, nuestras comunidades dan testimonio de su empeño por los más débiles, entonces es gracia, gratuidad. Es sorpresa. Es escándalo.

Imbuidos de esta sensibilidad para el admirable y sorprendente, conviene que se tenga cuidado de no deducir leyes de nuestro texto. En él no están dictados programas de acción. No es cartilla. Por eso alude a tantas escenas. Visita a enfermos; ayu-

Veamos: sería mezquino transformar *los más pequeños* en objetos. Sería indigno. Son sujetos, gente, agentes de transformación. Gracias a Dios.

Por consiguiente, nuestra alegría no reside en poder dar y ayudar a los pobres. Nuestro júbilo reside en poder conmemorar con *los pequeños hermanos* su liberación. No son donaciones que merecen fiesta. Fiesta merecen los indios que van recuperando su nacionalidad. Celebraciones son indispensables cuando se colecta dinero para el tercer mundo. Son, sin embargo, indispensables cuando experimentamos la organización de las mujeres pobres, cuando vemos nacer un nuevo sindicato, cuando los campesinos ocupan tierras y las destinan a quien las trabaja. Así es, la alegría cristiana tiene su cuna en la sorpresa, no en los hechos.

6. Mt 25 propone a *los justos* como modelo. Eso lo coloca en la línea del Antiguo Testamento. Profetas y Salmos celebran los justos como paradigmas. No se dan por satisfechos con buenas ideas y proyectos lúcidos. Insisten en la práctica. Los justos son



da a gente desprovista; alimento a los hambrientos. Son ejemplos. Nuestro Mt 25 de hecho tiene un sentido hacia lo parábólico, hacia lo paradigmático. No se podrá circunscribir su intención a lo que expresamente formula en sus discursos y a través de sus frases. Leámoslo como un texto abierto. Asumámoslo como una parábola invitadora. Nos provoca la creatividad. ¿Cuáles son los pobres paradigmáticos de hoy? ¿Cómo superar la pobreza? ¿En dónde se sitúan los desafíos decisivos en este momento? Así es, Mt 25 es una invitación a arriesgar, a vivir, a partir de sorpresas.

esta gente práctica que viabiliza la vida de otras personas. Justo es quien es solidario en la convivencia social. El protestantismo -pero no solamente- ha tenido dificultad con este tipo de concretización. Existe la costumbre de sospechar de que la exigencia de ser justo contendría, en el fondo, resquicios de una justificación por las obras. Y, además de eso, no llegamos a dedicarnos a una acción transformadora. En estas circunstancias no es de extrañar que haya resistencias en relación a propuestas que colocan a *los justos* como modelo. Por su parte, esto es bíblico. Dios reivindica justi-

cia. Justo -gente solidaria con los pobres- es aquel que le agrada a Dios. Son *los benditos*.

Es, pues, necesario que tengamos a *los justos* como paradigmas. Lo que no es viable es delimitar exactamente quién pertenece a ellos. En nuestro texto los propios justos quedan sorprendidos por haber sido escogidos como *benditos de Dios*. Ni tampoco ellos se habían incluido. No son un grupo selecto, etiquetado como tal y, por eso, conocido de todos. Es una determinada práctica que va componiendo al grupo. Pero lo compone de tal manera que su identidad a cada paso es conferida en la solidaridad práctica con los pobres. En este sentido *los justos* son un grupo-tarea que se forma en el camino, se disuelve y se recompone. Es sorpresa para el que le permanece fiel. Es gracia.

Aunque se entienda a *los justos* y a *los benditos* como grupo tarea, no se podrá huir de identificaciones concretas, aunque provisionales. Dn Hélder Câmara nos enseñó a atender a las *minorías abrahámicas*, para aquellos grupos que vicariamente van en defensa de todos. Dediquémonos señalemos, conscientes de vivir en lo provisorio y penúltimo- como señales visibles de estos *justos* y *benditos*. Las naciones indígenas son tales grupos abrahámicos que con su sentido errante y su gusto por la naturaleza hacen de nosotros -personas enfermas y presas por la ganancia y el lucro- sus aprendices. Los sindicatos de nuestros obreros explotados y campesinos sin tierra congregan minorías. Pero sus eventuales conquistas siempre son mejoras para todos. Las comunidades no raramente tienden a aculturar sus propias preocupaciones. Pero también ya existen testimonios contundentes de comunidades que se ponen en camino de servicio. Todos estos son paradigmas nada más. Son señales, muy provisionarias e imperfectas. Pero al final *los benditos* tampoco son perfectos, ni santurrones.

7. Lo que hasta aquí fue meditado en rigor no se sustenta en sí mismo. Lo que fue anotado en las páginas precedentes no está parado en sus propios pies. No son los buenos o los malos argumentos los que validan o invalidan lo que decimos en pro de presos y enfermos, de gente sin morada y sin comida. La relevancia de los pobres no está a nivel de argumento. Si así fuera, la explotación, basada en argumentos, no generaría, día tras día, un número cada vez mayor de gente sin tierra, sin casa y sin comida. Si los argumentos fueran lo suficiente para promover la defensa de los necesitados, ya no existirían más personas pobres. Lo que ocurre es justamente lo contrario: la explotación deja en el desamparo a una cantidad cada vez mayor de mujeres y hombres. En este sentido los argumentos tienen sus límites, aunque necesitemos de ellos para aclarar nuestras ideas y propósitos. No es una determinada lógica la que convalida la defensa de los empobrecidos. Su sustentación no está en ella misma.

Está en Cristo. El Mesías es quien convalida la de-

fensa de los pobres. Dios sustenta esta opción. Esto no es primariamente una exigencia. Es una sorpresa. Se esperaría encontrar lo divino, lo que es absoluto y verdaderamente glorioso, en otro lugar. Se esperaría encontrarse con él dentro de un templo, ricamente adornado, en el medio religioso. Se esperaría identificarlo en actitudes morales, en la obediencia a leyes y prescripciones. ¡Cuán sorprendente es verlo y tocarlo en los enfermos, forasteros, inmigrantes, desempleados, hambrientos! Cristo convalida la defensa de los necesitados. Y el Mesías no es una lógica. Es la historia de Dios que sorprendentemente vivió y vive con nosotros a partir del reverso de la historia, a partir de los débiles, desnudos y necesitados.

Los pobres no sólo están próximos a Cristo. No son sólo sus amigos predilectos. De eso también nos hablan muchos otros pasajes bíblicos. En verdad, toda la Biblia es un testimonio continuo en cuanto a la dedicación de Dios a los esclavos, empobrecidos, marginalizados. Mt 25 evidentemente se encuentra dentro de esta filiación. Y en él tiene una contribución especial. Para este texto nuestro Cristo no se restringe a estar próximo a los pobres. Ni sólo es similar a ellos. En el convivio con los presos y hambrientos, pobres y necesitados, se da la experiencia del mismo Cristo. El muerto y resucitado se hace presente en la necesidad de la gente surgida. Se encarna ahí. En este sentido Cristo no sólo está próximo al necesitado. Y este pobre no sólo es señal para Cristo. Se trata de algo más que esto. Cristo está en el prójimo, en especial el más débil. Lutero decía cierta ocasión que Cristo está *muy dentro de cada persona empobrecida* (WA 20,515). Por tanto el propio Mesías da sentido mesiánico a los *más pequeños*. El Mesías no transforma los pobres en objetos. Los dignifica como sujetos. Son mediadores del sentido de toda historia.

En este caso ¿los pobres serían una especie de santos? En todo caso, Mt 25 no favorece una respuesta positiva a esta pregunta. Entonces, para este texto nuestro no están en juego las cualidades o los defectos morales y personales de hambrientos, sedientos, desnudos y pequeños. La atención está volcada para la situación de necesidad y miserabilidad de estos pobres. El texto va, entonces, en defensa de necesidades de ciertas personas y de grupos sociales, no de las cualidades de éstas. Por eso nuestros versículos insisten en el verbo *hacer*. Es decisivo el *hacer* que trata de superar las condiciones de miseria en que viven *los más pequeños*. Este *hacer* es mesiánico.

¿Resulta indispensable este Cristo en el prójimo? ¿Un poco de buena voluntad humanista no sería suficiente para fundamentar la defensa de los empobrecidos? Estas interrogantes son, sin duda, relevantes. Han de acompañarnos continuamente en nuestra fe en el Dios trinitario. Con todo, por mas que sea esta importancia, no podrán pretender desviarnos de la urgente tarea de servir a los más pobres. Frecuentemente he visto gente poco com-

prometida con campesinos y obreros, porque eso también lo haría un buen humanista o un pagano cualquiera. Tales subterfugios son inteligentes, pero perversos. El compromiso cristiano con los pobres no puede ser descartado sólo porque otros también se saben comprometidos con campesinos y obreros. Alegrémonos por todos los compañeros que, junto con nosotros y a nuestro lado, aunque con ideas diferentes y razones distintas, se empeñan en visitar presos políticos, en alimentar hambrientos, en organizar gente sin techo y sin tierra. En estos servicios no perderemos nuestra identidad. Al final, la promesa de Cristo es de que encontremos en este *hacer* a los *más pequeños hermanos*.

8. Hay urgencia. El Mesías que *está muy dentro de cada persona empobrecida* tiene prisa. El hambre no tiene paciencia. La sed da desesperación. La prisión genera angustia. El salario injusto exige cambio. Estas cosas urgen; deben ser transformadas ya ahora, hoy.

Es como si las situaciones de injusticia estuvieran prestas a dar a luz. Su hija es la transformación. Su hijo es lo nuevo.

Los que padecen injusticia claman por justicia. Fuerzan el parto de la vida. No lo hacen con mucha paciencia. Hay nerviosismo e impaciencia. Los pobres afirman la urgencia. Presionan el tiempo. Así es: tiempos mesiánicos son días urgentes, apocalípticos.

Tampoco se trata de que Mt 25 tenga un contexto apocalíptico. Su lenguaje resuena dentro de estos patrones no sólo para ver preservada la perspectiva universal. El apocaliptismo tiene una visión amplia. Sus horizontes no coinciden con los límites del pueblo escogido. Nos trascendemos con rumbo hacia lo más amplio. Con miras a esta perspectiva universalista Mt 25 recorre el lenguaje de la apocalíptica. Pero esto es sólo una de sus facetas. La otra es justamente la urgencia implícita en el apocaliptismo. El tiempo pasa a ser recompensado. Todo es denso y tenso. Aparecen focalizaciones concretas. Lo universal aparece focalizado y concretizado. En Mt 25 el hambre, sed, prisión, desamparo son tales focalizaciones. Son la urgencia. El hambre es apocalíptica.

De hecho los pobres no pueden esperar más. Tienen prisa. Son como aquellos hebreos en la salida de Egipto. Su liberación les era tan urgente que no les quedó tiempo para fermentar la masa del pan. Celebraron la pascua de prisa, de espaldas a la opresión y de frente para la liberación.

Los desheredados de esta tierra nuestra no tienen tiempo que perder. Ahora bien, la eucaristía es también memoria de la urgencia. Nos incorporamos a los tiempos mesiánicos y la jornada apocalíptica de los *más pequeños*. Nos ponemos en el camino de los hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos, presos, de mujeres, hombres y niños explotados.

Finalmente, dejémonos conducir por algunos de los senderos de este camino de los pobres. Seguiremos las pisadas de un poeta nordestino. Zé Vicente nos pone en la compañía del dolor de las *manos gritando como locas*. Nos sensibiliza también con las *banderas de un nuevo tiempo*. Vamos, pues, por los caminos de América.

#### POR LOS CAMINOS DE AMERICA

*Por los caminos de América  
¡Latinoamérica!*

*Por los caminos de América  
hay tanto dolor, tanto llanto  
nubes, misterios y encantos,  
que envuelven nuestro caminar.  
Hay cruces flanqueando el camino,  
piedras manchadas de sangre  
apuntando cual flechas  
que la libertad va para allá...*

*Por los caminos de América  
hay monumentos sin rostro  
Héroes pintados, mal gusto,  
libros de historia sin corazón,  
calaveras de dictadores,  
soldados tristes, callados,  
con ojos desencajados  
viendo avanzar al Amor.*

*Por los caminos de América;  
hay madres gritando cual locas.  
Antes que se queden como rocas  
digan en donde encontraron  
a sus hijos muertos, llevados  
en la noche de la tiranía.  
¡Pues aunque maten el día  
ellas jamás callarán!*

*Por los caminos de América  
en el centro del Continente  
marchan puñados de gente  
con la victoria en la mano.  
Nos mandan sueños, cantigas,  
en nombre de la libertad.  
Con el fusil de la verdad  
combaten firme al dragón.*

*Por los caminos de América  
banderas de un nuevo tiempo  
van sembrando en el viento  
frases ansiosas de paz.  
Allá en la más alta montaña  
hay un tronco de arco florido:  
un guerrillero querido  
que fue a buscar el amanecer*

*Por los caminos de América  
hay un indio tocando la flauta  
rechazando la vieja pauta  
que el sistema le puso a tocar.  
Al violín un pequeño  
y un negro en los tambores  
Sobre la mesa unas flores  
para la fiesta que viene después.*