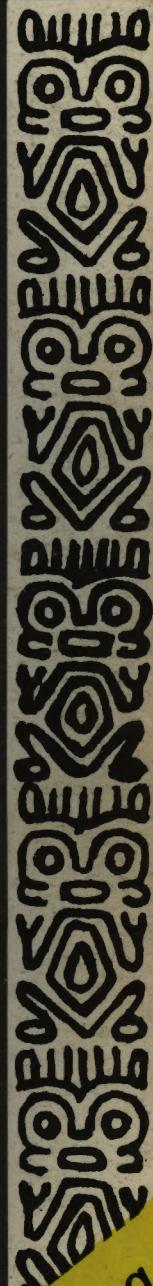


Nº 12

# NEXO



La cuestión indígena



VIDART: *La población aborigen en la historia.*

GUTIERREZ CARBO: *La vasta complejidad precolombina.*

MARZAL: *Perú, el crisol incompleto.*

MORANDE: *El acontecimiento de la evangelización.*



# EN ESTE

# NEXO

SIGLOS

El último mes de marzo fue fecundo en signos de la Iglesia para el mundo. Ante todo, Juan Pablo II, antes de emprender su viaje al Cono Sur latinoamericano, dio a conocer su última encíclica *Redemptoris Mater*, que es el tema que a modo de reflexión preliminar abre este número. El fundamental texto del Papa será objeto de nuevos y más extensos análisis.

El Celam, en su XXI Asamblea ordinaria, celebrada durante el tercer mes del año en curso, no sólo eligió nuevas autoridades sino que fijó como tarea prioritaria "la evangelización de la cultura". Esto significa el cabal despliegue de la Evangelii Nuntiandi, de la Conferencia Episcopal latinoamericana de Puebla y del Magisterio de Juan Pablo II. Con alegría saludamos esa reafirmación de esta modalidad de la misión central de la Iglesia, que da nuevo impulso y exige ahondar los cauces anteriores. Tal ha sido y es, por otra parte, la perspectiva esencial de NEXO desde su nacimiento.

Por sostener esta perspectiva, varios de los animadores de NEXO tuvieron que soportar adversidades durante años. Es lo que corresponde. Por momentos fue un precio doloroso, de victimarios y víctimas. Con desfallecimientos y con durezas. Pero el amor de Cristo y su Iglesia nunca abandona, siempre anima y conforta, da sentido, repara heridas, descansa y dinamiza, ofrece paz y reconciliación. Hoy, la Iglesia a escala de América Latina, quiere insistir sobre lo que fue el quicio de Puebla, del compromiso con los pobres, y su vía de comunión y liberación: la evangelización de la cultura. Es que aún gran parte de la Iglesia, de la militancia laical y clerical, no comprende todavía con profundidad el significado de "evangelización de la cultura". Puebla todavía no es realidad latinoamericana. Ni tampoco eclesial. De ahí que, con sabiduría, el Celam y las veinte conferencias episcopales latinoamericanas, se proponen insistir en ese camino. Y aquí, los intelectuales católicos —en su sentido más amplio— desde teólogos y filósofos, pasando por historiadores y hombres de ciencias sociales, hasta artistas, cantores y poetas, tienen una grave responsabilidad de participación activa y total. De participación creativa.

"Signos" se completa con la noticia de una conferencia de la CLAT sobre el tema "Democracia, Desarrollo e Integración", como preparación interdisciplinaria al IXº Congreso Latinoamericano de Trabajadores a realizarse en Mar del Plata, Argentina, del 22 al 29 de noviembre de este año.

La Sección Horizontes se compone de dos artículos. Uno de Guzmán Carriquiry que hace una sinopsis del

conjunto de peregrinaciones de Juan Pablo II por toda América Latina, que se completará posiblemente en mayo de 1988 con su gira por Bolivia, Paraguay y Uruguay. No hay duda que Juan Pablo II se ha convertido en el mayor removedor de la Iglesia y los pueblos latinoamericanos desde el arranque de la Conferencia de Puebla (1979). El otro artículo, de Paolo Boni, es un análisis crítico de la obra fundamental de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Es una obra que no ha perdido actualidad, ya que es el primer lanzamiento de la teología de la liberación latinoamericana. Y se sabe la importancia de los nacimientos. Boni toma esa tarea crítica con la seriedad y responsabilidad que merece, exigiéndose una comprensión sin la cual la crítica se hace epidérmica y superflua.

Finalmente, el centro de este número de NEXO es el INFORME: LA CUESTIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA. Es una cuestión de extrema importancia, tanto por su realidad e implicaciones, como por los usos ideológicos que se hacen de ella. Por supuesto, no es una cuestión en sí misma, sino que forma parte de un problema más vasto, que es el horizonte desde el cual toma pleno sentido: la cuestión nacional latinoamericana. Quien no la integra en la cuestión nacional, ya lo sabemos, es un enemigo de América Latina, cuyo pensamiento no pasa de mera propaganda política.

Hemos contado para este Informe con la contribución de dos autoridades acreditadas en esta materia, como son Daniel Vidart y Manuel Marzal. Agradecemos tan valiosa colaboración. Vidart nos da un panorama de la población indígena actual y de sus raíces precolombinas así como los juicios iniciales de los descubridores y conquistadores sobre la humanidad de los indios. Marzal, en el corazón indígena del mundo andino, hace una reflexión sobre las formas de discriminación que actualmente siguen haciendo víctimas a los indígenas.

Arturo Gutiérrez Carbó hace una sana tarea de desmitificación de la cuestión indígena, tarea indispensable para ubicarla en sus verdaderos términos. Para terminar con Morandé en una reflexión sobre la evangelización, a raíz del uso perverso e irresponsable que hace de estos problemas un cierto ecumenismo. Nosotros debemos acotar: es hora de poner fin a la deslealtad pseudo-ecuménica que, impulsada en sus orígenes desde el Consejo Mundial de Iglesias, se orienta contra la Iglesia Católica, con los más bajos y torpes procedimientos. Es hora que la Iglesia Católica y las Iglesias protestantes denuncien abiertamente a ese "falso ecumenismo", para salud del mismo. □

# 12 NEXO

SEGUNDO TRIMESTRE

1987

EDITOR RESPONSABLE  
Alberto Methol Ferré

## COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Allende, Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idígoras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer, Pedro Morandé, Franklin Obarrío, Ignacio Palacios Videla, Francisco Ricci, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

## COLABORADORES

**Argentina:** Fernando Boasso, Fermín Chávez, Vicente Espeche Gil, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Ignacio Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana María Santorun. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Allende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **Italia:** Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci, Angelo Scola. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer, Carlos Talavera. **Perú:** José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato. **Uruguay:** Miguel Barriola, Daniel Castagnin. Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Bernardo Quagliotti, Washington Reyes Abadie, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

**SUMARIO** NEXO, N° 12, Segundo Trimestre, junio de 1987.

## EDITORIAL

## EN ESTE NEXO

3

## SIGNOS

## EL AÑO MARIANO Y LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

6

Una reflexión sobre la Encíclica *Redemptoris Mater* y los horizontes que abre a la tarea de evangelizar la cultura a partir del supuesto básico de que la fe es el fundamento del entender. María como el primer amor y la primera inteligencia del mundo.

por LUIS H. VIGNOLO

## CLAT: DEMOCRACIA, DESARROLLO, INTEGRACION

7

## CELAM: LA PRIORIDAD DE EVANGELIZAR LA CULTURA

8

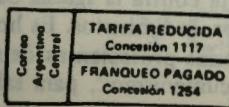
## HORIZONTES

## EL MENSAJE DE JUAN PABLO II PARA AMERICA LATINA

11

Todo cuanto ha dicho últimamente el Papa a América Latina es, por un lado, la afirmación lúcida y encarnada del mensaje apostólico en nuestro tiempo, pero supone, además, un aporte sustancial a la formación de la autoconciencia histórica del continente y una salvaguardia a su identidad. Sin identidad y sin historia no tendremos futuro.

por GUZMAN CARRIQUIRY



**JEFE DE REDACCION**

Luis H. Vignolo

**COORDINACION GENERAL**Ana Tomeo Vignolo  
Roxana Quiroga**ADMINISTRACION**Ana Tomeo Vignolo (Argentina)  
Mauricio Sampietro (Uruguay)**CARATULA**

Guillermo Fernández

**PROMOCION Y RR.PP.**

Martín Crespo

**ARMADO**

Sergio Rómulo Pardo

**COMPOSICION**

AD - César Dani

Montevideo 141 - 2-B - Tel. 45-8904

**IMPRESION**Artes Gráficas - Corín Luna  
Morelos 670 - Tel. 631-1560

C.N.P.J.C.A.C. 1414729

Derecho de autor: 06713

**SUSCRIPCIONES**(por cinco números, correo aéreo)  
Argentina: A\$ 30. Estudiantes: A\$ 22

América Latina: u\$s 18

Estudiantes: u\$s 13

Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 22  
Estudiantes: u\$s 16Resto del mundo: u\$s 25  
Estudiantes: u\$s 18**SEDE**Avda. Belgrano 1548  
(CP 1093) - Buenos Aires  
Argentina. Tel. 37-2619**TEOLOGIA DE LA LIBERACION  
Y CONDICION HUMANA**

20

El análisis de la obra del Padre Gustavo Gutiérrez, la búsqueda 'a cuidadosa de sus fuentes principales dentro del pensamiento contemporáneo y el planteo de los problemas medulares del teólogo peruano, se hacen aquí con un conocimiento y cuidado poco frecuentes. Es una crítica, pero con inteligencia y respeto, cosa poco común en América Latina. El eje de la cuestión es hasta qué punto puede Gutiérrez conciliar fe y ciencia.

por PAOLO BONI

**ESCAPARATE**PRZYWARA, Erich, **San Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu.**GRACIA, Diego, **Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri.**SANGUINETTI MONTERO, Alberto, **Gratuidad y respuesta del hombre a Dios.**

30

**INFORME****LA CUESTION INDIGENA  
EN AMERICA LATINA**

39

Un indigenismo creciente, pautado visiblemente por ideologías políticas, ha cobrado bríos en los últimos años, en la medida en que nos acercamos al 500 aniversario del descubrimiento. Para juzgar lo que significó el encuentro de la cultura hispánica y católica (de España y Portugal) con los múltiples mundos indígenas, es preciso abordar un repaso cuidadoso de los datos de la historia, la etnología y la antropología. Algunos mitos que se desmoronan como el referente a la población que existía en el Nuevo Mundo en el momento del descubrimiento.

**LA POBLACION ABORIGEN A  
LO LARGO DE LA HISTORIA**

41

por DANIEL VIDART

**LA VASTA COMPLEJIDAD  
RACIAL Y CULTURAL  
PRECOLOMBINA**

54

por ARTURO GONZALEZ CARBO

**PERU, EL CRISOL INCOMPLETO:  
LA SEGREGACION RACIAL HOY**

65

por MANUEL MARZAL

**EL ACONTECIMIENTO DE  
LA EVANGELIZACION  
AMERICANA**

77

por PEDRO MORANDE

Una primera aproximación a la Redemptoris Mater

# EL AÑO MARIANO Y LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

LUIS H. VIGNOLO

DE TODAS LAS ENCICLICAS DE JUAN PABLO II, REDEMPTORIS MATER TAL VEZ SEA LA DESTINADA A DEJAR MAS HONDA HUELLA EN EL NUEVO MUNDO, EN ESTA AMERICA MARIANA POR ORIGEN Y DEVOCION, EN ESTOS MOMENTOS DE DEPRESION Y TURBULENCIA, EN LOS QUE LA FE ES ASALTADA POR LA TRISTEZA DE UN ESCÉPTICISMO PSEUDOCIENTÍFICO Y POR EL RUIDO Y LA FURIA DE LAS SECTAS YANQUIS (NO CRISTIANAS), EL TEXTO DEL PAPA HA DE SERVIR COMO UNA VIVIFICACION DE LA VOLUNTAD DE CREER Y SERVIR, QUE SE EXPRESO POR PRIMERA VEZ EN MARIA. ESE SERA NUESTRO PUNTO DE PARTIDA PARA UN VASTO MOVIMIENTO DE EVANGELIZACION MARIANA DEL CONTINENTE.



Creer, abrir las puertas y ventanas del espíritu a la fe, es el acto fundante de la inteligencia. Asumir gozosamente la verdad evidente —tan evidente como la fuerza del sol y del viento— es el hecho que pone en marcha al entendimiento hacia su despliegue total.

La fe, entonces, es el motor pri-

mero de la inteligencia y no hay inteligencia sin fe, porque la razón, sin una sólida referencia a la verdad primera —al misterio revelado que sostiene toda la existencia— está condenada a un andar errático, como perdido en la niebla.

Por eso, dice el Papa, citando a San Bernardo, la Virgen es la Stella

Maris, la estrella del Mar, que guía a los navegantes en el inmenso mar, lleno de acechanzas y sombras de la muerte.

María es el sendero privilegiado que conduce hacia su hijo, hacia Aquél que dijo de sí: "Yo soy el camino".

La que creyó y entendió fue la

primera peregrina de la Iglesia, del Pueblo de Dios, en el camino de la liberación definitiva.

Pero la inteligencia que se alimenta de la fe tiene como rasgo distintivo la modestia. Esta es una de las grandes paradojas cristianas, porque la inteligencia, de suyo, tiene una vocación casi irresistible a la soberbia, a usurpar el lugar de Dios.

María se vive a sí misma como anónima y humilde hija de Israel.

"Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo" (Lc. 1,28) le dice el Angel en la anunciaciόn y ella se replegó trémula sobre el fondo de su alma, "se conturbó por estas palabras y discurría qué significaba aquél saludo" (Lc. 1,29).

Llena de la luz total, sólo alcanzaba a ver su insignificancia y sólo por espíritu de obediencia y servicio a la Verdad aceptó el alto designio del Señor.

Este dato marcó toda la existencia de la madre de Jesús. El primer amor y la primera inteligencia del mundo se deslizó como discreta y oscura servidora de su Hijo y su Padre, tan entregada al misterio de Dios, que ni siquiera sabemos cuándo y dónde murió.

Fue la primera inteligencia del mundo, porque fue el primer amor del mundo, es decir, porque creyó en lo verdadero. El mérito recae íntegramente en esa verdad que se revela, en Dios, de ahí su humildad y su elección del servicio silencioso.

Para el cristiano, la inteligencia se funda en el "creer, creer, y creer", que reclamaba desesperadamente Antonio Machado, de modo tal, que todo acto de entender está atravesado desde su inicio por el amor y la humildad.

Dice Juan Pablo:

"La Iglesia, edificada por Cristo sobre los apóstoles, se hace plenamente consciente de todas las grandes obras de Dios el día de Pentecostés, cuando los reunidos en el cenáculo quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les permitía expresarse (Hch. 2,4)... Se sabe que al comienzo de este camino estaba presente María, que vemos en medio de los apóstoles en el cenáculo implorando en su ruego el don del Espíritu.

"Su camino de fe es, en cierto modo, más largo. El Espíritu Santo

## Reunión de la CLAT en Quito

# DEMOCRACIA, DESARROLLO E INTEGRACION

En Quito, del 18 al 22 de mayo, se desarrolló una conferencia de la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT), con la temática de "Democracia-Desarrollo-Integración", con miras a la preparación del IX Congreso Latinoamericano de Trabajadores a realizarse en Mar del Plata, Argentina, del 22 al 29 de noviembre de 1987.

La Conferencia se desarrolló en tres fases: (I) Democratización: alternativa y desafío. Con exposiciones de Osvaldo Hurtado, Pedro Morandé, Karin de Maldonado y Juan Carlos Herrera. (II) Modelo Alternativo de Desarrollo, con exposiciones del P. José Luis Alemán, Pablo Corlazzoli, Galo Rochelú, Eduardo Galli, Walter Cancela, José Ángel Velázquez y Miguel Gazzera. (III) Integración y Unidad Regional, con exposiciones de José Claudio Williman, P. Enrique Castillo (Celam), Carlos Monetta y Emilio Máspero. Se finalizó con la temática de (IV) El Rol del Movimiento de los Trabajadores. Las discusiones fueron amplias. Entre los participantes estaban Franco Montoro, Enzo Faletto, Alberto Methol, Gonzalo Arenas, Benigno Chirinos, Lucio Geller, Vicente Giménez, Francisco Iturraspe, Enrique Marius, Paul Tennessee, Ramiro Bajardo, Mireya Rodríguez, Juan José Ramos, Andrés Eloy León Rojas, Beatriz Leonor García, Jesús de la Torre Rangel, etc. Se efectuaron visitas a la sede de la Cedoc (Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas) y a la Coordinadora Nacional de Trabajadores (CNT) en la sede de la Federación Nacional de Choferes del Ecuador.

De tal modo, la Clat prosigue una intensa política de convocatoria de intelectuales y expertos en distintas materias, para tomar el pulso a los tiempos, para afinar sus propias reflexiones y meditar en voz alta. Sólo así es posible elaborar su vasta experiencia sindical latinoamericana, tan difícil, tan tesonera, con tantos éxitos y fracasos, pero siempre perseverante y atenta a los signos de los tiempos. Desde sus comienzos, NEXO ha puesto especial énfasis en el papel de los trabajadores en la unidad nacional y liberación de América Latina. Ahora, sólo queremos dar esta información, pues comentar lo allí expuesto y discutido, sería tan interesante como demasiado amplio para nuestro espacio. Pero nos importa que esta dimensión esté siempre presente.



ya ha descendido sobre ella, que se ha convertido en su esposa fiel en la anunciaciόn, acogiendo al Verbo de Dios verdadero, prestando el homenaje del entendimiento y de la voluntad y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por El, más aun, abandonándose plenamente en Dios por medio de la 'obediencia de la fe'..."

El camino de María, a la que vemos orando en el cenáculo, es por lo tanto "más largo" que el de los demás reunidos allí. María los "precede, marcha delante ellos".

La claridad no necesita comentarios, pero es bueno subrayar en esta cita que la Virgen rindió a Dios el homenaje de su entendimiento y su voluntad, que su fe era inteligen-

## Nuevas autoridades del CELAM

### LA TAREA PRIORITARIA

#### ES EVANGELIZAR LA CULTURA

En Ypacaraí, Paraguay, del 9 al 14 de marzo pasado, se realizó la XXI Asamblea ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), que contó con la presencia de 7 cardenales y más de medio centenar de obispos, representantes de 22 conferencias episcopales. Se hizo el balance de los últimos cuatro años y se fijaron las recomendaciones para el próximo accionar del Celam, con un rumbo unificador y prioritario: la Evangelización de la Cultura. Por otro lado, se procedió a la renovación de autoridades. Los nuevos electos son: Presidente, Mons. Darío Castrillón, Obispo de Pereira, Colombia. Primer Vice-presidente: Mons. Nicolás Jesús López, Arzobispo de Santo Domingo, Primado de América. Segundo Vice-presidente, Mons. José Freire Falcao, arzobispo de Brasilia. Y Mons. Adolfo Suárez, arzobispo de Monterrey, México, como presidente del Comité Económico.

El nuevo Presidente, Darío Castrillón, que sucede a Mons. Antonio Quarracino, es ya muy conocido por su larga actuación en el Celam. Su elección era previsible, dados sus acreditados antecedentes. Lo que ha sido inesperado fue el nuevo Secretario General, el joven Mons. Oscar Rodríguez Madariaga. Sobre éste daremos una breve noticia.

Mons. Oscar Rodríguez Madariaga es actual obispo auxiliar de Tegucigalpa, en Honduras, en plena encrucijada dramática de Centroamérica. En su país, todo el mundo sabe quien es "Oscar Rodríguez", que goza de una gran popularidad, por su sencillez y solidaridad de pastor. Nacido en 1942 hace nueve años que es obispo. Primero fue administrador apostólico en Santa Rosa de Copán, que es zona de alta concentración de refugiados. Allí hay más de 200.000 salvadoreños y 30.000 nicara-

güenses. En este país, Honduras, pequeño, campesino, y pobre, hay una Iglesia muy activa, con más de 10.000 laicos delegados de la Palabra, con Cursillos y Renovación Carismática muy pujantes. Pero es el país, luego de Cuba, con menos sacerdotes del continente. Hay unos 260, de los cuales sólo 60 son hondureños. Sin embargo hay gran florecimiento vocacional, que despertó la presencia de Juan Pablo II. En efecto, en 1982 había 17 seminaristas, y en 1987 un centenar. Mons. Oscar Rodríguez está especializado en Teología Moral y en Psicoterapia. Además de sus actividades pastorales, es profesor de Cristología y Eclesiología. Entiende que para Centroamérica "no es posible ninguna solución armada" y tiene confianza en un proceso de democratización autónomo para el conjunto de la región. En el ángulo religioso, entiende que el problema mayor a que se aboca de Iglesia centroamericana, y quizás de toda América Latina sea el "Problema de las sectas", que no se trata sólo de "condenar" sino de comprender y responder mejor a las exigencias que revela. Lo cierto es que Mons. Oscar Rodríguez es promesa de dinamismo para el nuevo Celam. Las tareas que le esperan son inmensas, pues es quien tendrá a cargo la organización del 500 aniversario de la evangelización de América Latina.

¿Y qué puede significar ese 500 aniversario? Los informados anuncian una vasta preparación para la que sería la CUARTA CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA (en Santo Domingo?) y con la temática central de la EVANGELIZACION DE LA CULTURA. El proceso latinoamericano que jalona las conferencias de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) alcanzaría así una nueva fase en 1992. Grande y hermosa misión. □

cia como quería Agustín y que fue la primera entre los hombres en la que, la luz del comprender y el amar se hizo plena.

#### • LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

El ángel llama a la Virgen "Llena de Gracia", no se dirige a ella por su nombre en el mundo, Miryam, y eso supone, dice el Papa, "una bendición espiritual que se refiere a todos los hombres y lleva

consigo la plenitud, la universalidad". Es a través de ella que nos llega la bendición: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo" (Ef. 1,3). Ahí está inscripto todo el Plan de Salvación universal, que comprende a todos los hombres creados a imagen y semejanza de Dios. "Todos, así como están incluidos al comienzo en la obra creadora de Dios, —afirma Juan Pablo— también están incluidos eternamente en el plan divino de la salvación, que se debe revelar

completamente en "la plenitud de los tiempos", con la venida de Cristo".

El concepto de la "plenitud de los tiempos" precede y atraviesa toda la encíclica mariana. Precede y atraviesa, también, toda la visión histórica y escatológica del cristianismo. Es, por consiguiente, un acontecimiento fundamental sobre el cual se impone una reflexión que sirva para echar luz sobre nuestro tiempo.

Según nuestro entender, el concepto de la plenitud de los tiempos

alude a la misteriosa economía de la salvación, que exige la participación, la marcha tenaz y difícil del hombre hacia la verticalidad total, real y física primero, que anticipó su andanza espiritual en la historia, después.

El primer artículo de Trento, comienzo católico y definitivo de la modernidad, dice: "Quien quiera que diga que el libre albedrío del hombre, a consecuencia del pecado de Adán, se ha perdido, aniquilado y extinguido, sea anatema."

La fórmula es dura, vehemente-mente lanzada a la polémica, propia del tiempo turbulento en que fue escrita, pero se funda radical-mente en la verdad. Lo que nos dice Trento es que el hombre, depen-diente y sumiso de la gracia de Dios, es, no obstante, corresponsable en el plan de la salvación, que depende de él, en alta medida, abrir las puertas y ventanas del alma, generar las obras que jalonen el camino hacia Dios.

Así entendido, el concepto pau-lino de la plenitud de los tiempos supone dos hechos fundamentales: marca el momento en que el Espí-ritu Santo soplo como una brisa pa-ra engendrar a Jesús en el vientre de María, es el instante de la Alianza definitiva de Dios con el mundo y el hombre, para que la naturaleza asuma su identidad de sagrada; si-multáneamente indica que había llegado el tiempo de la maduración de la obra del hombre en su andar a tientas, en sus gozos y dolores, para preparar el advenimiento de la en-carnación.

¿En qué consistió la obra del hombre? En esa marcha de miles-nios de millares de años hacia la ver-ticalidad, hacia la autoconciencia, capaz de desplegarse sobre todo lo que existe, hacia la luz del conocer y querer.

La conciencia supone el conocer y el conocer que preocupa al hom-bre es el de su esencia, de su signifi-cado más hondo. Siempre, antes y ahora, se preguntó y se pregunta por el sentido de la existencia.

La verticalidad del hombre, su andar alzado sobre el mundo, con ojos escrutando al cielo —como sólo



*La Virgen de los Treinta y Tres Orientales misionera del siglo XVIII (UR)*

él es capaz de hacerlo— es un mo-verse a la búsqueda de su identidad. Quien busca su identidad quiere en-contrarse con el Padre, porque só-lo sabemos quiénes somos cuando conocemos a nuestro Padre.

Pero esa culminación de los tiempos de la que habla San Pablo, se produjo en un lugar y en una fecha precisos. Dios se encarnó, se hi-zo hombre, en el seno de una joven judía, en Palestina, cruce de camino de todos los imperios y pueblos de la antigüedad, en la región más den-samente poblada del planeta, en la que habían nacido las civilizaciones fundadoras.

El acontecimiento se produjo además, al promediar el largo pe-riodo de ocho siglos de la vigencia de la ecumene helenístico-romana, tiempo en el cual las viejas culturas cerradas y abroqueladas sobre sí mismas, virtualmente inconexas a lo largo de milenios, se articularon en una comunicación vigorosa, que in-trodujo el espíritu universalista de los conquistadores macedonios y romanos.

En resumen, la larga marcha del hombre sobre la tierra culminó en una vasta sociedad nutrita de cultu-ras y tradiciones múltiples, pero que fue capaz de ordenarse en un universo de significaciones comu-

nes. Esa fue la primera ecumene, punto final de la andanza penosa de la conciencia humana, para preparar el escenario de la **anunciación**.

La historia fue eso antes de Cristo y por ello se justifica plenamente el mensaje de Juan Pablo cuando dice que en el plan de la salvación están incluidos todos, los que nacie-ron al comienzo en la obra creadora y toda su descendencia, hasta el fin de los tiempos.

Esta afirmación supone algo más. Significa que, cumplido el acontecimiento, la claridad, la veloci-dad de la marcha y el compromiso del hombre, se multiplicaron y no habrá tregua en la fiesta grande de difundir la Palabra en todos los rin-cones de la tierra.

Los latinoamericanos, hijos de la segunda ecumene, la planetaria, que hicieron los hispano-portugueses en comunión y mestizaje con los mun-dos indígenas y africanos, estamos particularmente convocados a la ta-reña de la evangelización para que nada se pierda y se desgaste de la plenitud de los tiempos.

Evangelizar las culturas es el mandato cristiano en nuestro tiem-po. Ello supone la mediación y guía de María, porque se trata de una misión que requiere el discernimien-to exigente de la inteligencia atrave-sada por la fe y la humildad.

En un mundo rico, complejo y en agresivo crecimiento en todos los planos, no habrá evangelización posible si no nos apoyamos en la mejor información, en el mayor enten-dimiento, poderosamente nutridos en la capacidad de entusiasmo juve-nil y generoso de María en la anun-ciación.

Otra vez, y ahora como nunca, la fe debe ser inteligente y la inteligen-cia debe ser servidora humilde.

## ● CONSIDERACIONES FINALES

En esta encíclica excepcional por su densidad espiritual y su sen-

cillez, se destacan por lo menos cinco momentos culminantes de la primera peregrina de la fe, que apenas podemos anotar ahora, con la promesa de retornar sobre el tema.

Son ellos: 1º la anunciaciόn; 2º el Magnificat nacido de la fe profunda de María en la visitación a Isabel; 3º el comienzo de la misión de Jesús en las bodas de Caná; 4º María firme en su fe ante el Calvario, cuando todas las promesas de la anunciaciόn parecían desvanecerse y 5º el día de Pentecostés.

Pero esta honda reflexión mariana que atraviesa el misterio de Dios y del mundo, que explicita la historia desde sus orígenes, se proyecta en forma concreta sobre el momento actual. No hay que extrañarse, la historia del mundo es la historia misma de la Iglesia, lo fue siempre y lo es más desde que se cumplió la plenitud de los tiempos con el "fiat" de María, con el que nació la Nueva Alianza.

En estos tiempos, dice el Papa, al final del segundo milenio cristiano, se abre una nueva perspectiva en los que, bajo la advocación de María la Iglesia debe preparar las vías de la cooperación y la unidad a nivel mundial.

El mensaje va claramente dirigido hacia todos "los hermanos separados" que honran y celebran a María y en particular a los orientales, a los ortodoxos (el Año Mariano proclamado por el Papa coincide con el milenario del bautismo de San Vladimiro, príncipe de Kiev, en el 988).

Es un año, dice Juan Pablo, en que ortodoxos y católicos unidos en la plegaria, debemos renovar nuestra fe, porque "los orientales... corren parejos con nosotros por su impulso fervoroso y ánimo en el culto de la Virgen madre de Dios".

Esta es la única propuesta de paz válida para el mundo. El Papa ha dado un verdadero paso geopolítico. Pero se trata de la geopolítica del Espíritu Santo, que vela por la plenitud de los tiempos. □



# UNIVERSAL CARGO

## Mudanzas internacionales Importación - Exportación

- Carga aérea y marítima
- Consolidaciones
- Transporte terrestre
- Mudanzas internacionales
- Seguros
- Vuelos charters
- Almacenaje
- Alquiler contenedores
- Embalajes
- Despachos aduana
- Exportación / Importación

Avda. Pte. Julio A. Roca  
733 - Piso 9  
1067 BUENOS AIRES -  
ARGENTINA  
Tel: 33-6161/30-5755  
Telex: 22994 UNIVC AR

Via Casale, 4 -  
Loc. Castelli - 00060  
Fomello - ROMA - ITALIA

ATE. Sr. Lelio Lattari

**Wojtyla y nuestra autoconciencia histórica**

# **EL MENSAJE DE JUAN PABLO II PARA AMERICA LATINA**

**GUZMAN CARRIQUIRY**

**DESDE HACE MAS DE UN SIGLO, CON PIO IX,  
EL PONTIFICADO ASUMIO UNA POSICION DE VANGUARDIA EN LA  
FORMULACION DE LA AUTOCONCIENCIA HISTORICA Y DE LA IDENTIDAD  
ESPIRITUAL DEL CONTINENTE. EN LOS ULTIMOS CINCUENTA AÑOS,**

**CON PIO XII, JUAN XXIII Y PARTICULARMENTE PABLO VI,  
ESE MOVIMIENTO AVANZO EN FORMA NITIDA, ALCANZANDO EN  
JUAN PABLO II UN DESARROLLO SISTEMATICO. UNA ANTOLOGIA Y  
REFLEXION DE SU VISION DE AMERICA LATINA Y SU DESTINO EVANGELICO.**

Apenas concluido su viaje apostólico al Cono Sur y ya en previsiones uno próximo, para el segundo semestre de 1988 a Bolivia, Paraguay y Uruguay, Juan Pablo II habrá pronto prácticamente recorrido toda América Latina. Falta aún Cuba. Y ya el Episcopado brasileño insiste para una segunda visita al "semi-continente"...

Esos sucesivos viajes apostólicos de Juan Pablo II en tierras latinoamericanas han acumulado y ahondado un riquísimo Magisterio. Nada mejor que estudiarlo y seguirlo, con la atención y fidelidad que merece, a través de varios volúmenes de alocuciones pontificias recogidas y editadas por cada uno de los Episcopados de los países visitados o publicadas oficialmente en "L'Osservatore Romano". Reconozcamos que es em-

peño no fácil para el común de los fieles. Ni tampoco para los "agentes pastorales". Pero es fundamental ir más allá de noticias fragmentarias, episódicas, parciales, de la gran prensa, para adquirir una visión orgánica y unificante del conjunto de ese Magisterio en América Latina. Tanto es así que hasta el CELAM ofrece como servicio a los Obispos una serie de recopilaciones y síntesis a diversos niveles y sobre materias varias. Por eso, se nos perdonará la osadía de esta síntesis —con todos los límites y deficiencias de toda síntesis, y más aun si es de textos de tal importancia—, con la excusa de que pretende ser apenas invitación y estímulo para encaminar hacia una lectura directa de las "fuentes" (se citan sólo extractos con la ciudad y la fecha en que

fue pronunciada cada alocución) y enriquecerse así con las preclaras enseñanzas y orientaciones de Juan Pablo II.

## • VIAJES APOSTOLICOS POR TIERRAS LATINOAMERICANAS

### • UNA NUEVA EVANGELIZACION

“La Iglesia comienza hoy, queridos hermanos en el Episcopado, amados hermanos y hermanas, una novena particular. Es el período de nueve años que nos separa de la fecha del descubrimiento de América. Esta fecha —una de las más importantes de la historia de la humanidad— marca también la del comienzo de la fe y de la Iglesia en este continente”. Con estas palabras Juan Pablo II inauguró desde Santo Domingo, el 12 de Octubre de 1984, el camino de movilización espiritual, catequética y misionera de la Iglesia latinoamericana hacia la celebración del “medio milenio”. “En el encuentro que tuve con el CELAM en la catedral de Port-au-Prince (Haití) el mes de Marzo del pasado año, decía que este centenario debía celebrarlo con una mirada de gratitud a Dios por la vocación cristiana y católica de América Latina, y a cuantos fueron instrumentos vivos y activos de la evangelización. Mirada de fidelidad a vuestro pasado de fe. Mirada hacia los desafíos del presente y a los esfuerzos que se realizan. Mirada hacia el futuro para ver cómo consolidar la obra iniciada. Obra que debía de ser una evangelización nueva: nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”. ¡Una nueva evangelización! Toda la Iglesia latinoamericana que se pone en movimiento en “caminos de esperanza activa” —reafirmaba el Papa desde Bogotá (2/VII/86)— proyectada “ya hacia la conmemoración del V Centenario y hacia el gran Jubileo del año 2000”. “Para la Iglesia entera de América Latina se abre una nueva etapa en la obra de evangelización” (Viedma, 8/IV/87).

En verdad, Juan Pablo II ha consagrado todas sus energías de Pastor universal a imprimir esa dinámica de una nueva evangelización a toda la Iglesia al servicio del hombre y de las Naciones. ¿No era éste, acaso, el auténtico designio “pastoral” del Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII —el Papa bueno—, llevado adelante por la paciencia y la sabiduría del gran Papa Pablo VI, cuya plena e íntegra realización será el objetivo declarado y el hilo conductor seguido desde el comienzo mismo del actual pontificado de Juan Pablo II? De eso se trata. De una Iglesia bien centrada en el misterio de la Redención de Cristo que ella testimonia y anuncia, renovada y fortalecida con ímpetus de santidad, fiel a la Verdad que le ha sido confiada para comunicarla con certeza e integridad, en camino al encuentro de los hombres para responder a los eternos y siempre actuales interrogantes del corazón y de la historia humanas en esta fase decisiva del segundo milenio. “Abrid las puertas a Cristo”. Ese será su gran llamado. “A su potestad salvadora abrid los confines de los Estados, los sistemas económicos y políticos, los vastos campos de la cultura, la civilización, el desarrollo. No tengáis miedo. Cristo sabe lo que hay dentro del hombre. Sólo El lo sabe”.

Una nueva evangelización, un poner a toda la Iglesia en estado de misión, requiere un Papa misionero. Así se confirmará a través de los numerosos viajes apostólicos de Juan Pablo II hacia todos los pueblos y naciones de la tierra. “Mi misión como Pastor de la Iglesia universal, bien lo sabéis —decía a los brasileños, el 7/VII/80— es la de anunciar a los hombres de nuestro tiempo la Buena Nueva de la salvación, de la cual la Iglesia es depositaria. Es un mensaje de paz y de esperanza, de justicia y de fraternidad, de solidaridad y de amor. Pero este mensaje se revelaría bien pronto vacío e inconsistente si a fin de cuentas no proclamase que sólo en el Señor Jesús se realiza la salvación definitiva. . .”. Viene a vernos —así lo señaló a los Centroamericanos (Costa Rica, 3 de marzo de 1983)— “como el hermano mayor a sus hermanos, como el padre en la fe a sus hijos, como el Sucesor de Pedro a la grey a él confiada, como el peregrino apostólico a quienes es deudor (Cf. Rom 1, 14) de su palabra y de su afecto”. Sus visitas son de orden religioso y carácter pastoral. No está movido por intereses o cálculos políticos. Se hace testigo próximo, excepcional, de esa presencia de Cristo que mueve la fibra íntima de los corazones, que convoca y reúne a los pueblos, que confirma en la fe a su Iglesia, que transfigura toda la realidad como Principio de auténtica liberación integral.

¡Acontecimiento sorprendente de la Providencia de Dios! Venido de un país lejano —de esa frontera europea que es la Polonia “semper fidelis”—, Karol Wojtyla inaugurará ese impulso misionero como Pastor universal yendo al encuentro de los pueblos también fieles de esa otra frontera latinoamericana. En Enero de 1979 iniciará su “peregrinatio pro-Cristo” en República Dominicana y México, bajo la guía del vínculo y destino espirituales en la consanguineidad de los santuarios de la Madre de Dios en Jasna Gora y en Guadalupe. Con la compañía de la Patrona de América Latina y el efecto desbordante de sus pueblos (que manifestará primero el mexicano), en Puebla abrirá con uno de los grandes discursos programáticos de su Pontificado, la IIIa. Conferencia General del Episcopado latinoamericano que, desde la senda abierta por la precedente de Medellín (1968), será un gran paso adelante en el camino y programa de la “nueva evangelización”.

El Papa entró así de lleno en su continente de esperanza. Del 30 de Junio al 12 de Julio de 1981 recorrió el inmenso subcontinente de Brasil, la nación que posee el mayor número de católicos del mundo, desgarrada entre sus ímpetus de modernización y sus trágicas estridencias de injusticia y de miseria. Fue muy breve —apenas el 11 y 12 de junio de 1982— pero tan significativo su paso por Buenos Aires, como aliento de paz y dignidad, en plena guerra por las Malvinas. Afrontó el drama centroamericano en su viaje cuaresmal, a principios de Marzo de 1983, por todos los países del Istmo: Costa Rica, Nicaragua, Panamá, El Salvador, Honduras, Guatemala. Y en seguida, Belice y luego Haití. Los haitianos, ya sin Baby Doc, recuerdan bien y agradecen aquel lema del discurso papal: “es necesario que las

**cosas cambien aquí".** Tres países del espinazo andino —Venezuela, Ecuador y Perú— lo acogieron en el viaje apostólico que realizó del 26 de Enero al 5 de Febrero de 1985, adentrándose más aun en la América Latina profunda y encontrándose los variados rostros de sus hombres del litoral, de la sierra y de la selva. En la primera semana de julio completó su giro bolivariano con la visita de la católica y vulcánica Colombia, que ya acogiera a Pablo VI, en 1968, primer pontífice en tierra latinoamericana. Pasó también en esos viajes por algunos de los nuevos países del archipiélago antillano, como Las Bahamas, Trinidad Tobago, Santa Lucía. Su octavo viaje a tierras latinoamericanas (31/III-12/IV/87) revitalizará tradiciones cristianas y valores éticos tan necesarios y oportunos para la reafirmación y solidaridad democráticas (Argentina, Uruguay) como para una ansiada transición a la democracia (Chile). Falta Cuba...

El Papa conoce y ama esta "tierra de Simón Bolívar, cuyo anhelo fue construir en este continente —afirmó desde Caracas— una gran Nación" (27/I/85).

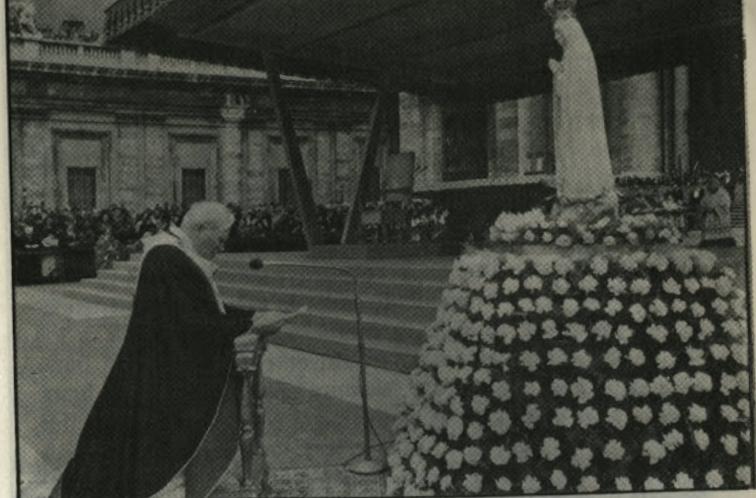
### ● DOS INTERLOCUTORES: ENCUENTRO Y DIALOGO

En todas las latitudes Juan Pablo II ha querido hacerse presente y prójimo a los pueblos latinoamericanos, interlocutores primeros de sus visitas y encuentros. Sus viajes convocan enormes multitudes de los pueblos cristianos del continente, movidos por tradicional afecto y devoción a la figura del Papa. La presencia del Papa da lugar a grandes manifestaciones y concentraciones, en las que se expresa esa piedad popular arraigada en el sustrato cultural católico de América Latina. Son grandes fiestas de los pueblos —¡pueblos y no masas!— en torno al Vicario de Cristo, momentos fuertes de alegría, de profunda identificación, de dignidad y esperanza.

El Papa tiene el arte de transformar a los pueblos en sus próximos y eso es lo que la gente desea, pero eso es sólo posible por un gran gesto de amor y de transparencia de fe y eso es lo que la gente percibe. Es un diálogo, no un monólogo, ese encuentro del Papa con los pueblos. Todos están en espera, ciertamente, de su presencia y de su palabra. Pero, a la vez, el Papa sabe escuchar la hondura de vida, los sentimientos, las esperanzas que los animan. Aprende a reconocerlos y a amarlos. Es testigo admirado de ese "mestizaje integrador, no sólo racial, sino cultural y humano" (Lima, 1/XII/85) que de "los pueblos del Nuevo Mundo" ha hecho surgir como un pueblo nuevo: el Pueblo de Dios" (Quito, 30/I/85), cuya fe católica "ha marcado su identidad histórica y cultural" y se "expresa en extraordinarias manifestaciones de religiosidad y de piedad popular" de genuino sabor "eucarístico y mariano" (Popayán, 4/VII/86).

### ● PEREGRINO A LOS SANTUARIOS MARIANOS

Peregrino a los santuarios de las Naciones, la Virgen María le ha abierto el corazón de sus gentes. Así lo pidió Juan Pablo II antes de partir a su primer viaje apostólico. Su primer gesto fue de rodillas ante la Patrona



de América en Guadalupe. "El Papa percibe en lo hondo de su corazón —decía entonces (Méjico, 27/I/79)— los vínculos particulares que te unen a ti con este pueblo y a este pueblo contigo (...) Este pueblo —e indirectamente todo este inmenso continente— vive su unidad espiritual gracias al hecho de que Tú eres la Madre. Una Madre que con su amor crea, conserva, acrecienta espacios de cercanía entre sus hijos". No en vano esa "originalidad histórico-cultural que llamamos América Latina" —escribieron los Obispos de Puebla— "se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe" (DP 446). Por eso, desde el Santuario de Suyapa, en la altura de Tegucigalpa (8/III/83), el Papa puede llegar a "contemplar los países que he visitado unidos en la misma fe católica, reunidos espiritualmente en torno a María, la Madre de Cristo y de la Iglesia, vínculo de amor que hace de estos pueblos naciones hermanas". "El amor y la devoción a María (son) elementos fundamentales de la cultura latinoamericana" —afirmó Juan Pablo II desde el Santuario nacional brasileño en Aparecida (4/VIII/81)— y "los Pastores sabrán respetar este carácter peculiar, cultivarlo y ayudarlo a encontrar la mejor expresión, para realizar el dicho: 'A Cristo por María'".

Esa es también la experiencia de la presencia y de la compañía de María en los Santuarios de Maipú y de Luján. "Pedagoga del Evangelio" la llamó la estupenda mariología de Puebla.

### ● ANUNCIAR A CRISTO

A Cristo por María. El centro y objetivo fundamental de los viajes del Papa es "anunciar a Cristo crucificado, muerto y resucitado, en quien reside nuestra unidad, nuestra esperanza y en quien tenemos la vida en plenitud. Es la palabra viva del Evangelio que debe caer, una vez más, como semilla fecunda sobre la tierra buena de vuestros pueblos" (S. José de Costa Rica, 3/III/83). "Lo que se nos pide —destacaba ya el Papa en su primera escala latinoamericana, en Santo Domingo (26/I/79)— es que anunciamos la muerte de Jesús y proclamemos su resurrección. Jesús vive (...). Sí, Cristo vive en la Iglesia, está con nosotros, portadores de esperanza y de inmortalidad. Si habéis encontrado pues a Cristo, ¡Vivid a Cristo! ¡vivid con Cristo! Y anunciadlo en primera persona, como auténticos testigos: para mí la vida es Cristo. He aquí la verdadera liberación: proclamar a Jesús libre de ataduras, presen-

te en los hombres transformados, hechos nuevas criaturas (...). Por eso, "de vosotros Pastores —advierte Juan Pablo II al Episcopado latinoamericano en Puebla (28/I/79)— los fieles de vuestros países esperan y reclaman ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la Verdad sobre Jesucristo. Esta se encuentra en el centro de la evangelización y constituye su contenido esencial (...). Del conocimiento vivo de esta Verdad dependerá el vigor de la fe de millones de hombres". Y a los sacerdotes, religiosas y dirigentes laicales, en Lima (1/II/85): "Recordad siempre que Cristo es el hombre nuevo: sólo a imitación suya pueden surgir los hombres nuevos. El es la piedra fundamental para construir un mundo nuevo. Solamente en Él encontraremos la verdad para construir un mundo nuevo; solamente en Él encontraremos la verdad total sobre el hombre" Así habló también en Chile: "Sólo Cristo puede dar la verdadera respuesta a todas vuestras dificultades (...) no tengáis miedo de mirarlo a Él! Mirad al Señor. ¿Qué veis? ¡Es sólo un hombre sabio? ¡No! ¡Es más que eso! ¡Es un profeta? ¡Sí! ¡Pero es más aun! ¡Es un reformador social? ¡Mucho más que un reformador! Mirad al Señor con ojos atentos y descubriréis en Él el rostro mismo de Dios (...). Este es mi mensaje: que Jesús sea la piedra angular de vuestras vidas y de la nueva civilización (...). No puede haber auténtico crecimiento humano en la paz y en la justicia, en la verdad y en la libertad, si Cristo no se hace presente con su fuerza salvadora" (8/IV/1987). Sólo esa Verdad... y todo se dará por añadidura. Aunque de nuevo resulte "escándalo para los judíos y locura para los griegos". Esa es la única "opción" de la Iglesia: ¡Cristo!

### ● COMPARTIENDO EL DOLOR DE LOS PUEBLOS

El vigor siempre nuevo e impactante de ese anuncio apostólico —"Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo"— va acompañado por el testimonio del Sucesor de Pedro que, con sus viajes apostólicos, quiere hacerse especialmente presente allí donde Cristo sufre en los hermanos más necesitados. "Es el dolor de los pueblos que vengo a compartir (...) para estar más cerca de vosotros, hijos de la Iglesia y de países de raíz cristiana, que sufrís intensamente y que experimentáis el flagelo de la división, de la guerra, del odio, de la injusticia secular, de los enfrentamientos ideológicos que sacuden el mundo". Así exclamaba el Pontífice en vísperas de su viaje al Getsemani y Calvario de los pueblos centroamericanos (28/II/83). "Padre nuestro, el pueblo tiene hambre" rezaba espontáneamente con las multitudes del Brasil. "El pueblo tiene hambre de pan —de alimento, de sustento material—, tiene hambre de dignidad, tiene hambre del Pan que da la vida eterna". Así hablaba a la inmensa e indigente concentración humana en la villa "El Salvador", periferia de Lima (5/II/85). "Como en

mis precedentes viajes apostólicos —confió a los pobladores del suburbio "El Guasmo" de Guayaquil (1/II/85)— quiero hacer también aquí presente la voz de Cristo, en los guasmos y en las favelas, en los pueblos jóvenes y en las callampas, los tugurios y las villas miserias. Deseo impulsarlos hacia arriba y acoger en mi corazón vuestro 'viacrucis', el de cada uno de vosotros, el de

vuestras familias (...)"". No falta jamás a la cita con enfermos y minusválidos. Quiso ir hasta Armero (6/VII/86) para rezar por las víctimas del estallido vulcánico de Nevado del Ruiz. Peregrino también en los momentos difíciles, así se presenta en Buenos Aires, apenas concluida la batalla por las Malvinas: "mi presencia aquí quiere hoy significar la prueba visible de ese amor, en un momento tan doloroso para vosotros como es el actual". Y desde Guatemala exclama: "(...) cuando se atropella al hombre, cuando se violan sus derechos, cuando se cometan contra él flagrantes injusticias, cuando se lo somete a torturas, se lo violenta con el secuestro, o se viola su derecho a la vida se comete un crimen y una gravísima ofensa a Dios; entonces Cristo vuelve a recorrer el camino de la pasión y sufre los horrores de la crucifixión en el desvalido y opresionado" (7/III/83). "Lugar de dolor y sufrimientos en épocas pasadas", dice en el Estadio de Santiago (2/IV/87).

Cuando el Papa alza la Cruz, se apoya en la Cruz, proclama la Cruz, los pueblos se reconocen en esa presencia en esa compasión, en esa potencia de solidaridad misteriosa de los que están asociados a los sufrimientos de Aquél que cargó sobre sí voluntariamente, hasta la muerte —y muerte de Cruz— todo el peso del pecado humano, a raíz de todas las esclavitudes y opresiones. Porque "la pobreza más absoluta es la orfandad divina, consecuencia del pecado. Consiguientemente, la primera liberación que Xto. vino a brindar es la liberación del pecado, del mal moral que anida en su corazón y que, a su vez, es raíz y causa de las estructuras opresoras" (Montevideo, 31/III/1987). En el plan de Dios, todo dolor es como el dolor de un parto: contribuye al nacimiento de nueva humanidad. La Cruz es también símbolo y certeza de esa dignidad y esperanza que el Papa viene a alentar en los pueblos cristianos de América Latina.

### ● DEFENSOR DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

"La Iglesia posee, gracias al Evangelio, la Verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y comunicar. La afirmación primordial es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza o a un elemento anónimo de la ciudad humana (...). Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación". Estas palabras que pronunciara en Puebla (28/I/79) sintetizan un núcleo fundamental de los mensajes de Juan Pablo II, de particular incidencia en América Latina. Revelando el amor creador, paternal y misericordioso del Padre, Jesucristo revela a la vez la vocación, la dignidad y el destino del hombre. ¿Acaso no es verdad que "una de las más visibles debilidades de la civilización actual está en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es la época en que más se ha escrito y se ha hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes (...).".

Es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser —lo absoluto— y puesto así frente a la peor reducción de su propio ser” (28/I/79). Por el contrario, la Iglesia no se cansa de enseñar que “la persona humana, creada a imagen de Dios, tiene una dignidad única, que es necesario defender contra todas las amenazas que, sobre todo actualmente, acechan con destruir al hombre en su ser físico y moral, individual y colectivo” (Guatemala, 7/III/83). Ese “amor al hombre, imagen viva de Dios, ha de ser el mejor incentivo para respetar y hacer respetar los derechos fundamentales de la persona humana. Por eso la Iglesia se levanta como defensora del hombre (...)” (San José de Costa Rica, 2/III/83). “Durante siglos, en este continente de la esperanza, la Iglesia ha alzado la voz para defender los derechos de la persona, especialmente de los más débiles y necesitados” (Caracas, 21/I/85). En muchas oportunidades, Juan Pablo II ha denunciado el atropello de los derechos del hombre, de los trabajadores, de los pueblos.

#### • CON LA LIBERTAD DE HIJOS DE DIOS

Es la “libertad de los hijos de Dios en Cristo —lograda mediante la liberación radical del pecado— y la dignidad de todo hombre como imagen de Dios con destino eterno, (que) arranca y clama por la liberación de otras lacras de orden cultural, económico, social y político que, en definitiva, derivan del pecado y constituyen serios obstáculos para que él viva según su designio de hijo de Dios” (Lima, 5/II/85). La Iglesia no cesa de apuntar —en las palabras del Papa— “hasta la raíz de tantos males que cristalizan en estructuras de injusticia y de pecado (...). Llámese orgullo o injusticia, prepotencia o explotación de los demás, codicia o búsqueda desenfrenada del poder o del placer, odio, rencor, venganza o violencia, la raíz es siempre la misma: el misterio de la impiedad que separa al hombre de Dios, lo aleja de su voluntad y levanta permanentemente muros de división” (Barranquilla, 7/VII/86). Pero “se puede y se debe cambiar”, ya que “sólo la dureza del hombre, acosado por la lucha sin cuartel, se reviste de determinismo y de fatalismo” (S. Salvador, 6/III/83). El Papa, en vez, confía en la potencia de la Cruz que derriba los inicuos muros de separación y expresa el corazón del hombre y la esperanza de los pueblos que anhelan paz, reconciliación, comunión. Por eso, llama a todos a la conversión sin excepción. Es el nivel más radical de afirmación de la libertad. La invitación es ésa: “Abrid, pues, siempre más vuestro corazón a Cristo, acoged su presencia misteriosa y fecunda, cultivad la intimidad con El en ese encuentro que cambia la vida, que la hace más plenamente humana, que potencia y da horizontes sin confín a la verdad, a la dignidad, a la felicidad del hombre” (Caracas, 28/I/85). Hombres nuevos, constructores de nueva sociedad. La conversión del corazón se despliega en exigencias y dinamismos de nuevas formas de convivencia social, “Hay una profunda necesidad de justicia —recalcó el Papa desde Port-au-Prince (9/III/83)— de una mejor distribución de los bienes, de una organización más equitativa de la sociedad, con más participación, una concepción más desinteresada de servicio a todos por parte de los que ostentan responsabilidades; hay un deseo legítimo, para los medios de comunicación y la política, de una libre expresión respetuosa



de las opiniones de los otros y del bien común; hay necesidad de un acceso más abierto y más satisfactorio a los bienes y a los servicios que no pueden continuar siendo patrimonio de algunos (...). En resumen, todo lo que hace que el hombre y la mujer, los niños y los ancianos puedan llevar una vida verdaderamente humana. No se trata de soñar con la riqueza, ni con la sociedad de consumo; se trata de un nivel de vida digno de la persona humana para todos, digno de hijos e hijas de Dios”. “Hemos de esforzarnos —señalaba aun en Quito (30/I/86)— por conseguir que desaparezca ese abismo intolerable que separa a quienes poseen excesivas riquezas, poco numerosos, de las grandes multitudes de pobres y de los que incluso viven en la miseria”. Muchas veces retoma el Papa aquel texto de la *Populorum Progressio* que reclama transformaciones audaces, profundamente innovadoras: “hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes”.

#### • UNA NECESARIA SOLIDARIDAD INTERNACIONAL

“Aquí se inscribe la urgencia de una solidaridad internacional (...) —afirmó el Papa en Bogotá (1/VII/86) (...). La cuestión social ha adquirido las dimensiones del mundo, en el cual las relaciones de justicia y de solidaridad entre los pueblos ricos y pobres constituye una prioridad (...). Los pueblos pobres no pueden pagar costos sociales intolerables, sacrificando el derecho al desarrollo, que les resulta esquivo, mientras que otros pueblos gozan de opulencia”. Pesa, en especial el agobiante “problema de la deuda externa de los países del Tercer Mundo, en particular de América Latina”, fenómeno que Juan Pablo II denunció en Santo Domingo (12/X/84) como pudiendo “crear condiciones de indefinida paralización social” y engendrador de “estable subdesarrollo”. De allí que haya hecho un llamado a la “Comunidad internacional” (...) y a las instituciones operantes en el ámbito de la cooperación entre las Naciones a que aplicaran “medidas justas, sobre todo económicas, con los países en vía de desarrollo. Han de dejar de lado todo trato discriminatorio en los intercambios comerciales, sobre todo en el mercado de materias primas. Al ofrecer la necesaria ayuda financiera —urgía el Papa desde Ayacucho (3/II/85)— han de buscarse, de común acuerdo, condiciones que permitan ayudar a esos pueblos a salir de una situación de pobreza y subdesarrollo; renunciando a im-

poner condiciones financieras que, a la larga, en vez de ayudar a esos pueblos a mejorar su situación, los hunden más (...)" El muy reciente documento sobre la "deuda externa" de la Comisión Pontificia Justicia y Paz ahonda en esa perspectiva. Ya lo había destacado Juan Pablo II en el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, recordando la *Populorum Progressio* —cuyo vigésimo aniversario se celebró el 27 de marzo pasado—, cuando advertía la necesidad de una profunda transformación de aquellos "mecanismos que, por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (Puebla, 28/I/79).

### ● NO A LAS ESTRATEGIAS VIOLENTAS

La defensa y promoción de la dignidad del hombre y del progreso de las naciones no admite la violencia, el terrorismo, la guerra, que son caminos de descomposición moral y social, de autodestrucción. "La violencia no es cristiana ni evangélica", decía ya Pablo VI en Colombia y vale para toda violencia: "La búsqueda del bien común exige también el rechazo de toda forma de violencia y de terrorismo (...) sin el recurso al odio, a la lucha programada de clases, a las represalias, a la dialéctica inhumana (...)" (Santiago, 3/IV/1987). "Bien sé que en ciertas situaciones de injusticia —señala Juan Pablo II— puede presentarse el espejismo de seductoras ideologías y alternativas que prometen soluciones violentas. La Iglesia por su parte, quiere un camino de reformas eficaces a partir de los principios de la enseñanza social; porque toda situación injusta ha de ser denunciada y corregida. Pero el camino no es el de soluciones que desembocan en privación de libertad, en opresión de los espíritus, en violencia y totalitarismos" (Lima, 5/II/86). De allí las fuertes invocaciones y súplicas del Papa en San Salvador (6/III/83), en Ayacucho (3/II/85), en Bogotá (1/VII/86), clamando por la paz, por el abandono de estrategias de confrontación armada, desechar las soluciones militares y alejando las negociaciones políticas, que abren espirales de diálogo. "¡Cuántas familias destruidas! ¡cuántos refugiados, exiliados, desplazados! ¡Cuántos niños huérfanos! (...), exclamaba en El Salvador. Y en Buenos Aires (11/IV/87): "Que no vuelva a haber más odio, ni secuestros, ni desaparecidos". "La lógica despiadada de la violencia no conduce a nada (...). De ningún modo se justifica el crimen como camino de liberación. La violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud (...). Pero por sobre todo es un atentado contra la vida que depende sólo del Creador (...)" (Ayacucho, 3/II/85). La noble lucha por la justicia requiere medios no violentos, "excluyendo soluciones por caminos de odio y de muerte". Es "deber insoslayable" también de "la autoridad pública la tutela y promoción de los derechos humanos, incluso en situaciones de extrema conflictividad, huyendo de la frecuente tentación de responder a la violencia con la violencia" (Bs. As. 16/V/87). "No abogo por una paz artificiosa —aclara el Papa— que oculta los problemas e ignora los mecanismos desgastados que es preciso componer. Se trata de una paz en la verdad, en la justicia, en el reconocimiento integral de los derechos de la persona humana". (S. Salvador, 6/IV/83). Requiere construirse sobre la base de un

diálogo nacional. Pero el "diálogo que pide la Iglesia no es una tregua táctica para fortalecer las posiciones en vistas de la represión de la lucha, sino el esfuerzo sincero de responder, con la búsqueda de oportunas soluciones, a la angustia, al dolor, a la fatiga, al cansancio de todos los que anhelan la paz. De todos los que quieren vivir, renacer de las cenizas, reencontrar el calor de la sonrisa de los niños, lejos finalmente del terror y en un clima de convivencia democrática" (*ibid.*) Más allá de "la demagogia, el alegato estéril, la recriminación mutua", la "promoción de la paz no ha de limitarse a depolarizar los efectos negativos de las situaciones de crisis, de conflictos e injusticias, sino que debe ser también propuesta de vías de solución..." (Mendoza, 8/IV/87).

### ● NUEVOS CAMINOS DE LIBERACIÓN

No se abrirán nuevos caminos de liberación para los pueblos latinoamericanos recurriendo a "ideologías que se inspiren en visiones reductivas del hombre y de su destino trascendente (...). Por el contrario desde la clara identidad del Evangelio y de una visión integral del ser humano, se esforzará (el hombre de Iglesia) con todas sus energías para eliminar la opresión, la injusticia en sus diversas formas, tratando de ampliar los espacios de dignificación del hombre. Aquí ha de hallar su fiel e imposible aplicación la enseñanza social de la Iglesia, que rechaza como inadecuados y nocivos tanto los planteamientos materialistas del capitalismo puramente económico, como los de un colectivismo igualmente materialista, opresores de la dignidad del hombre". Dicho en América Central (2/III/83), el Papa ha insistido a menudo en esta perspectiva. Apuntar "más allá de los opuestos sistemas", decía ya en Puebla (28/III/79). "Sóis responsables —encomendó especialmente a los laicos católicos (Caracas, 28/I/85)— de promover siempre más la dignidad y la participación del pueblo en los destinos de la Nación, como modelo superior de autoritarismos de diverso signo ideológico". Mientras, por una parte, "la insaciable concupiscencia del dinero y del consumo (...) disgran el tejido social, con la sola guía de los egoísmos y con las solapadas violencias de la ley del más fuerte" (Lima, 5/II/85); por otra parte, hay que denunciar las ideologías que "no obstante sus declaraciones, se oponen a la dignidad de la persona humana, a sus justas aspiraciones (...) ideologías que ven en la lucha el motor de la historia, en la fuerza la fuente del derecho, en la clasificación del enemigo el a-b-c- de la política" y desembocan en formas totalitarias (San Salvador, 6/III/83).

### ● UN AMOR PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Maestro de verdad sobre Cristo y el hombre, mensajero de paz, defensor de la dignidad humana, Juan Pablo II ha testimoniado con sus gestos y proclamado con su palabra el amor preferencial a los pobres, que son las grandes mayorías cristianas de su "continente de esperanza". A todos acoge con corazón de padre y pastor "pero de manera entrañable a los que más sufren en su cuerpo y en su espíritu: a los hombres, mujeres y niños de las poblaciones marginales, a las comunidades indígenas, a los

trabajadores y a sus dirigentes, a quienes han sufrido los estragos de la violencia" (Santiago, (1/IV/1987). "A Igreja em todo o mundo, quer ser a Igreja dos pobres". Así lo afirmó en la favela del Vidigal, en Río de Janeiro. "A Igreja em terras brasileiras quer también ser a Igreja dos pobres, isto é, quer extraer toda a Verdade contida nas beaventuranças de Cristo e sobre tudo nesta primera: Beaventurados os pobres em espírito... Quer ensinar esta verdade e quer pola em prática, assim como Jesus veio fazer e ensinar" (2/VII/80). Quiere dar testimonio de Cristo "que siendo rico se hizo pobre libremente, nació en la pobreza de un pesebre, anunció la liberación de los pobres, se identificó con los humildes, los hizo sus discípulos y les prometió su Reino" (Lima, 5/II/85). "Sí —confirmó el Pontífice con fuerza desde Piura (4/II/85)—, la Iglesia hace suya la opción preferencial, nótese bien por consiguiente, no una opción exclusiva o excluyente, pues el mensaje de salvación está destinado a todos. Una opción basada además esencialmente en la Palabra de Dios y no en criterios aportados por las ciencias humanas o ideologías contrapuestas, que con frecuencia reducen a los pobres a categorías sociopolíticas o económicas abstractas. Pero una opción firme e irrevocable".

### ● CON INDIGENAS, CAMPESINOS, OBREROS

Y los pobres de América Latina han podido comprobarlo. Lo sienten cercano, solidario. Padre y hermano. Lo han escuchado los indígenas en Quetzaltenango, en Oaxaca, en Manaos, en Guatemala, en Iquitos, en Lacatunga, en Cuzco, en Tumaco, en Temuco. . . "(...) La Iglesia conoce, queridos hijos, la marginación que sufriís; las injusticias que soportais; las serias dificultades que tenéis para defender vuestras tierras y vuestros derechos; la frecuente falta de respeto hacia vuestras costumbres y tradiciones" (Guatemala, 7/XI/83). "Sé también —recuerda el Papa ante los indígenas en Lacatunga (31/I/85) —que numerosos misioneros (.), así como los miembros de los diversos Concilios, lucharon en defensa de los derechos del indígena". Ahora "no se trata de oponerse a una justa integración y convivencia a nivel más amplio —prosigue Juan Pablo II en esa oportunidad —que permita a vuestras colectividades el desarrollo de la propia cultura y la haga capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos. Pero es perfectamente legítimo buscar la preservación del propio espíritu en sus variadas expresiones culturales". En ese sentido, "aunque la Iglesia respeta y estima las culturas de cada pueblo (.), aunque trata de valorizar todo lo positivo que hay en ellas, no puede renunciar a su deber de esforzarse por elevar las costumbres, predicando la moral del Decálogo, la más fundamental expresión ética de la humanidad, revelada por Dios mismo y completada con la ley del amor enseñada por Cristo".

Se encontró también con los campesinos, especialmente en Panamá, en Recife, en el Cuzco, en las afueras de Bogotá, en Bahía Blanca y en muchos otros lugares visitados. "Sé que el desarrollo económico y social —les dijo desde Panamá (5/III/83) —ha sido desigual en América Central y en este país; sé que la población campesina ha sido frecuentemente abandonada en un innoble nivel de vida y no rara vez tratada y explotada duramente.



Sé que sois conscientes de la inferioridad de vuestras condiciones sociales y que estáis impacientes por alcanzar una distribución más justa de los bienes y un mejor reconocimiento de la importancia que merecéis y del puesto que os compete en una nueva sociedad más participativa". En no pocas oportunidades ha clamado por la realización de la "reforma agraria", el respeto de los derechos de asociación, de trabajo, de instrucción, de perfeccionamiento técnico para los hombres del campo, que mantienen una arraigada fidelidad a sus tradiciones cristianas.

Y con los obreros... en Guadalajara y Monterrey, en San Pablo, en Ciudad Guyana y Trujillo, en Concepción, en el gran Buenos Aires. "He compartido las necesidades de los trabajadores y sus legítimas aspiraciones —les confió en Monterrey (31/1/79)—. Conozco muy bien la necesidad de que el trabajo no enajene y frustre, sino que corresponda a la dignidad superior de la vida humana". Y en Caracas: "(...) me siento solidario con las angustias de tantos y tantos trabajadores latinoamericanos que ven deteriorarse sus condiciones de vida y de trabajo, pero sobre todo las de sus valores y esperanzas de una liberación integral y crecimiento en humanidad". "¿Hasta cuándo tendrá que soportar injustamente el hombre, y los hombres del Tercer mundo —se preguntó en Ciudad Guyana— la primacía de los procesos economicistas sobre los inviolables derechos humanos y, en particular, de los derechos de los trabajadores y sus familias?" (29/1/85).

### ● REVITALIZANDO LA TRADICION, Y LA CULTURA CRISTIANAS

A indígenas y campesinos, a obreros y empresarios, a niños, jóvenes y ancianos, a familias y asociaciones, a dirigentes políticos y sindicales, a enfermos y minusválidos, a periodistas y educadores, a universitarios, hombres de cultura, diplomáticos, inmigrantes. . . a todos con la Buena Nueva del Evangelio. Su testimonio de pastor, maestro y misionero busca fundamentalmente confirmar la fe de la Iglesia e impulsarla y orientarla en el camino de esa nueva evangelización, infundiéndole más potentes energías de santidad, de verdad y de vida. Juan Pablo II exalta la tradición cristiana de los pueblos latinoamericanos: "una sabiduría profunda de vuestra gente, una memoria histórica de luchas y triunfos, una común aspiración de patria, están simbolizadas en los mismos grandes temas religiosos que viven en el pueblo como focos de actividad cultural, y que inspiran la ins-

trucción, el arte, las artesanías, la fiesta y el descanso, la convocatoria multitudinaria y hasta la organización misma de las comunidades". Son estupendas las herencias de la piedad popular (Quito, 3/I/85). Es vuestro "tesoro", pero —prosigue el Papa— "no es solamente recuerdo de un pasado. Es esfuerzo de actualidad y reto para el futuro, que pasa por el grave compromiso que los hijos de la Iglesia tienen de seguir evangelizando la cultura, porque (...) la fe que no se convierte en cultura es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada, no vivida en total fidelidad" (*ibid.*). Se trata, pues, de revitalizar los valores cristianos de la tradición y de la cultura de los pueblos latinoamericanos para que estén cada vez más impregnados de espíritu evangélico, más interiorizados en el corazón de sus gentes y sean más potentes impulsores de un renovado movimiento de conversión personal y de transformación de las estructuras de convivencia social. "Basta con el divorcio entre la fe y la vida" —exclamó Juan Pablo II desde Guatemala (6/III/83)—. "Si aceptamos a Cristo, realicemos las obras de Cristo, tratémonos como hermanos, caminemos por las vías del Evangelio". Hay que hacer presente a Cristo salvador en todas las dimensiones de la vida personal, familiar y social. "(...) La fe tiene que penetrar mucho más —instó el Papa en Caracas (28/I/85)— en el tejido de la sociedad, en la estabilidad y santidad de la familia cristiana, en las estructuras reguladoras de la justicia social". Se trata fundamentalmente de actualizar y desplegar el sustrato cultural radicalmente católico de este "continente de esperanza" (...) "que aguarda una evangelización renovada y esperanzada, para revitalizar la propia riqueza de fe y suscitar vigorosas energías de profunda raíz cristiana", pudiéndose así construir "una nueva América Latina confirmada en su vocación cristiana, libre y fraterna, justa y pacífica, fiel a Cristo y al hombre latinoamericano" (Santo Domingo, 12/X/84).

## • UNIDAD, COMUNIÓN

Para estar a la altura de tan grandes exigencias y esperanzas de esa nueva evangelización, el Papa confirma a la Iglesia latinoamericana en su unidad y comunión, como fuente y garantía de renovados ímpetus santificadores y misioneros. Si está debilitada esa unidad se empañaría su testimonio y se debilitaría su misión esencialmente evangelizadora. Es una unidad —que no es fruto de transacciones y componendas— sino fundada "en un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo. Un solo Dios y padre de todos. . ." (Ef. 4,5). Arraiga en la Verdad y está animada por la Caridad. Es don de Cristo, es signo del misterio de comunión que constituye a la Iglesia. Estos son fundamentos de esa "Verdad sobre la Iglesia" que Juan Pablo II proclamó en Puebla y en toda su predicación. La "Lumen Gentium", tantas veces citada como "carta magna" del Concilio Vaticano II, es como la autoconciencia actual de ese misterio de comunión en la Iglesia. Por eso, hay que amarla como "Madre": "nos ha generado a la vida eterna por el bautismo (...), nos ha llevado a la madurez de los hijos de Dios en el sacramento de la confirmación. Nos alimenta constantemente con el Cuerpo y Sangre de Cristo, cuando celebra el misterio de la muerte y resurrección del Señor (y) a través del sacramento de la penitencia nos reconcilia con el Padre y consigo misma (...)" (S. José de Costa Rica, 3/III/83).

Tiene que tratarse de un amor lleno de fidelidad y confianza (cf. Ciudad de México, 26/I/79). "¡Cuán necesario y urgente —exclamó en Viedma (8/IV/87)— es ofrecer al mundo de hoy el testimonio de una Iglesia— comunión, animada por el Espíritu Santo, comprometida todo ella con la evangelización". Por eso, exclamando "América Latina: desde tu fidelidad a Cristo, resiste a quienes quieren ahogar tu vocación de esperanza!", Juan Pablo II, en Santo Domingo (12/X/84), incluía "la tentación de lo que puede debilitar la comunión en la Iglesia como sacramento de unidad y salvación", haciendo referencia a "quienes ideologizan la fe o pretenden construir una 'Iglesia popular' que no es la de Cristo" y a "quienes promueven la difusión de sectas religiosas (...)".

Cristo ha confiado a los Obispos ese ministerio de unidad, en la fidelidad a sus enseñanzas, en la construcción de la comunidad eclesial, en la santificación de la grey, en la defensa de la dignidad del hombre. Por eso, "cuando el cristiano, sea cual fuera su condición, prefiere cualquier otra doctrina o ideología a la enseñanza de los apóstoles y de la Iglesia; cuando se hace de esas doctrinas el criterio de la propia vocación, cuando se intenta interpretar según sus categorías la catequesis, la enseñanza religiosa, la predicación, cuando se instalan 'magisterios paralelos'. . . entonces se debilita la unidad" (Managua, 4/III/83). Eso ya fue denunciado por Juan Pablo II en Puebla y reiterado por el Episcopado latinoamericano, advirtiendo contra una Iglesia sedicente "popular", ideologizada, lugar de "magisterios paralelos".

Esa nueva evangelización necesita más numerosas vocaciones sacerdotales y religiosas, que, gracias a Dios, están en tendencia evidente de crecimiento, para responder al hambre de Dios de los pueblos latinoamericanos. Juan Pablo II subraya constantemente "la grandeza esencial del ministerio sacerdotal" (Medellín, 5/VII/86), para dejar atrás sufridos tiempos de desasosiego y crisis de identidad y consolidar y ahondar vocaciones firmes, gozosas y serenas de santos sacerdotes. Fidelidad a Cristo, inseparable de una fidelidad a la Iglesia, en comunión con el Papa y los Obispos, y fidelidad al propio carisma —reclama a los religiosos/as— desde la radicalidad de vida según los consejos evangélicos y una profunda vida de oración como alma de todo apostolado. Ministros y vocaciones consagradas que pongan en Cristo y en la causa del Evangelio —y no en ideologías o estrategias y liderazgos políticos— la razón de ser de su vida y de su misión. Convoca también a la participación y compromiso de siempre más numerosos fieles laicos, que superen todo dualismo entre fe y vida, hagan presente la potencia del Evangelio en todos los ambientes de vida familiar, profesional y social y animen nuevos caminos y experiencias de convivencia más fraterna, justa y solidaria. Fue hablando a dirigentes laicales, en Ciudad de México (29/I/79), que Juan Pablo II acuñó este estupendo "identikit" de los cristianos: hay que formar cristianos —dice— "con vocación de santidad, sólidos en su fe, seguros en la doctrina propuesta por el Magisterio auténtico, firmes y activos en la Iglesia, cimentados en una densa vida espiritual, alimentada con el acercamiento frecuente a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, perseverantes en el testimonio y en la acción evangélica, coherentes y valientes en sus compromisos

temporales, constantes promotores de paz y justicia contra toda violencia y opresión, agudos en el discernimiento crítico de las situaciones y de las ideologías a la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia, confiados en la esperanza en el Señor". No en vano, Juan Pablo II ha ayudado a reavivar en la Iglesia la memoria de los grandes testimonios de santidad. Allí están en sus viajes las referencias frecuentes a los santos fundadores y pastores de la Iglesia —como Toribio de Mogrovejo, Rosa de Lima y Mariana de Quito—, a los santos solidarios y servidores de los pobres —como Martín de Porres y Pedro Claver—, a los santos misioneros —como José de Anchieta y Francisco Solano—... Y las ceremonias de beatificación de Anchieta, de Mercedes de Jesús Molina, de Ana de los Angeles Moteagudo, de Sor Teresa de los Andes.

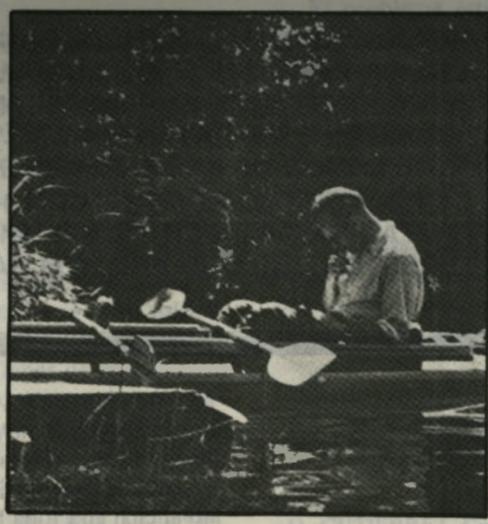
### • UNA NOVISIMA CIVILIZACION CRISTIANA

Efectivamente, bien conoce el Pastor universal a estos pueblos pobres y cristianos de su "continente de esperanza". No sólo ha recorrido la variedad de su geografía, se ha encontrado con la riqueza polifacética de sus hombres y comunidades, ha compartido sus ansias, sus sufrimientos y esperanzas. . . Ha querido compenetrarse con su historia, con su tradición cristiana, con su cultura. Y por eso ha sido capaz de esbozar ese sugestivo e ilustrativo cuadro de autoconciencia histórica latinoamericana en su discurso de inauguración de la "novena" de la "nueva evangelización" en Santo Domingo (12/X/84), abundando cada vez más en sus referencias históricas en ocasión de sus viajes apostólicos. No ciertamente "por mero interés académico o por nostalgias del pasado, sino para lograr —decía entonces— una firme identidad propia, para alimentarse en la corriente viva de misión y santidad



que impulsó su camino, para comprender mejor los problemas del presente y proyectarse más realmente hacia el futuro". Eso es "prueba de madurez eclesial". Es arraigo e impulso fecundos para una "nueva evangelización" que abra caminos de esperanza. Esta tiene un nombre en el horizonte histórico.. Pablo VI y Juan Pablo II la han querido referir a una nueva "civilización del amor y de la verdad". Lo recoge el Mensaje de los Obispos latinoamericanos en Puebla. "Una nueva civilización —concluía Juan Pablo II en Santo Domingo (12/X/84)— que está ya inscripta en el mismo nacimiento de América Latina; que se va gestando entre lágrimas y sufrimientos; que espera la plena manifestación de la fuerza de la libertad y liberación de los hijos de Dios; que realice la vocación originaria de una América Latina llamada a plasmar —como afirmaba Pablo VI en 1964— en una 'síntesis nueva y genial lo espiritual y lo temporal, lo antiguo y lo moderno, lo que otros te han dado y tu propia originalidad'".

En síntesis: un testimonio de una "novísima civilización cristiana". □



A propósito de la obra de Gustavo Gutiérrez

# TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y CONDICION HUMANA

PAOLO BONI

UN RASTREO MINUCIOSO DE LOS TOPICOS FUNDAMENTALES  
DE LA TEOLÓGIA DE LA LIBERACIÓN, DE GUSTAVO GUTIERREZ Y  
DE SUS POSIBLES ANTECEDENTES EN EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX.  
¿HASTA QUE PUNTO ES POSIBLE, EN LA ÓPTICA DEL TEÓLOGO PERUANO,  
LA CONCILIACIÓN DE LA FE Y LA CIENCIA?  
LA CONCIENCIA DE LA FINITUD DEL HOMBRE, COMO PUNTO DE PARTIDA  
PARA LA REFUTACIÓN DE LA CRÍTICA ILUMINISTA DEL  
FENÓMENO RELIGIOSO. UN DIALOGO ABIERTO HACIA EL FUTURO.

## • EL PROBLEMA DE FONDO

Este estudio sobre la Teología de la Liberación de Gustavo Gutierrez trata de afrontar algunos temas de implicación filosófica, sobre todo respecto al libro de mayor complejidad de nuestro autor, *Teología de la Liberación. Perspectivas*<sup>1</sup>, obra fundamental para toda la teología de la liberación. El esfuerzo de Gutierrez presenta una notable vivacidad y complejidad, moviéndose si-

multáneamente en planos diversos y con distintos objetivos. Pienso que las últimas páginas de *Teología de la liberación. Perspectivas* plantean un interrogante en torno al cual gira toda la compleja elaboración de Gutierrez. Comenzaré justamente por el análisis de esta parte.

Gutierrez intenta responder a una objeción contra el sentido del ser iglesia y, por consecuencia, contra un cierto modo de hacer teología. Así se expresa: "La unidad es un don de Dios y una conquista histórica del hombre. La unidad no es algo descontado, sino un proceso, el resultado de una superación de cuanto divide a



*La miseria golpea la conciencia del católico. El cristianismo ha hecho una opción preferencial por los pobres, no excluyente, por cierto, pero expresa y clara. Esa es la raíz fecunda de la Teología de la Liberación de Gutiérrez.*

los hombres. La promesa de la unidad está en el centro de la obra de Cristo: en El los hombres se sitúan como hijos frente al Padre y como hermanos entre sí. La Iglesia, la comunidad de aquéllos que confiesan a Cristo como su Señor, es signo de la unidad entre los hombres. No existe realmente unidad de la Iglesia sin unidad del mundo".<sup>2</sup>

El interrogante al cual busca respuesta Gutierrez es cómo ser Iglesia en un mundo dividido, qué significa afirmar la unidad de la Iglesia cuando en el mundo se viven luchas lacerantes por la liberación de los pueblos oprimidos, evitando por eso ignorar que "la Iglesia está en un mundo dividido entre clases sociales antagónicas, tanto a nivel universal como local"<sup>3</sup>. No es que a los ojos de Gutierrez se deba renunciar a tender a la unidad de la Iglesia, todo lo contrario; se trata justamente de salvar la unidad de la Iglesia sin tener que separarla de la misión de ser luz del mundo, sin obligarla a cerrarse en una armonía ascética que sonaría falsa. Deber de la Iglesia es estar donde el hombre sufre. La concreción más inmediata de este sufrimiento nos enseña que éste es provocado por la injustificada opresión que el poderoso infinge al pobre, y esto es, por lo tanto, el primer y más inmediato dato del cual es necesario tomar conciencia. La Iglesia es puesta por esta situación ante una alternativa: o proclamar una unidad que de hecho no existe, aliándose con los poderosos justificando religiosamente una situación injusta; o indicar claramente la ausencia de unidad y la división en la que se mueve este mundo dominado por el provecho del rico sobre el pobre<sup>4</sup>. Según Gutiérrez, la Iglesia y los cristianos se enfrentan a una elección entre una

unidad que renuncie a una visión sobre la realidad y una toma de conciencia de la división que sepa conducir a una unidad más verdadera y real. Por esto Gutiérrez afirma que no existe realmente unidad de la Iglesia sin unidad del mundo.

El problema está planteado de un modo claro, también por Althusser, de quien Gutiérrez recoge las palabras, quien releva que anteponer la unidad de la Iglesia al reconocimiento de la división social es usar un lenguaje mítico, ideológico: la unidad de la Iglesia, así entendida, es considerada justamente por L. Althusser como un mito que debe desaparecer si se quiere que la Iglesia se "reconvierta" al servicio de los trabajadores en la lucha de clase: "para esto —afirma— sería necesario que desaparezca el mito de la 'comunidad cristiana' que impide el reconocimiento de la división de la sociedad en clases y de la lucha de clases. Se pueden prever graves

- 
- 1) GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, trad. it. a cargo de Luisito Bianchi, Queriniana, Brescia, 1972.
  - 2) *Ibid.*, pág. 278
  - 3) *Ibid.*, pág. 277
  - 4) Sobre este tema Gutiérrez concluye una notable tarea al descubrir las raíces teológicas y las implicaciones sociológicas. El argumento está también desarrollado en *La fuerza histórica de los pobres*, Queriniana, Brescia, 1981.

turbaciones justamente en torno a este tema del reconocimiento y conocimiento de una realidad que es incompatible con el mito propiamente religioso de la 'comunidad de los creyentes' y de la universalidad (católica) de la Iglesia"<sup>5</sup>. Althusser, veremos enseguida, constituirá un punto clave para la comprensión de Gutiérrez.

Para Althusser hay una insalvable alteridad entre el lenguaje del conocimiento causal de los mecanismos sociales, traducido en los términos de la división social y de la lucha de clases, y el lenguaje religioso, limitado a expresarse sobre la realidad social en términos mitológicos. La radical alteridad entre las dos posiciones hace por eso inútil cualquier tipo de acercamiento, expresado bajo la forma de renovación; eso no haría más que ampliar la distancia entre la división social y la posición religiosa. Es en este sentido que Gutiérrez afirma, con diversos matices, que no existe realmente unidad de la Iglesia sin unidad del mundo.

Gutiérrez indica también el camino de la respuesta: "el autor (Althusser) no parecía muy convencido de la posibilidad de esta 'reconversión'. Y sin embargo, son siempre más numerosos los cristianos que rechazan la mítica noción de comunidad cristiana a la cual el texto citado se refiere, y que piensan que la auténtica unidad de la Iglesia pasa necesariamente por la opción por los oprimidos y los explotados de este mundo"<sup>6</sup>. Según Gutiérrez, la realidad de la lucha de clases deja una ausencia en la realidad de la Iglesia si bien en una dimensión y de una naturaleza muy diversa de la que actualmente la Iglesia vive. Pero la lucha de clases, en su dura facticidad, no deja alternativa: o se está a favor o en contra. Si la Iglesia se le opone quedará fuera del drama del hombre, renunciando así al deber misionero. Si la reconoce y acepta, la Iglesia llegará a ser partícipe de los esfuerzos que los oprimidos hacen por liberarse de su esclavitud, cumpliendo así el deber misionero.

Entonces, para Gutiérrez, si es radical la alteridad entre el lenguaje causal sobre la sociedad y la opción religiosa, por otro lado no lo es para la convivencia entre las dos realidades. Pensar que la opción religiosa sea capaz de dar indicaciones causales es mitología religiosa, pero eso no quita que en la realidad de la liberación social también la fe tenga un rol que jugar. Aquí está el problema de fondo del cual parte Gutiérrez. De la respuesta dependen las líneas de desarrollo de su teología y la elección de los objetivos polémicos.

## • LOS OBJETIVOS POLEMICOS

Dos son los principales objetivos polémicos a los cuales Gutiérrez se refiere. Por un lado critica la teología espiritualista y su distinción de planos por la incapacidad de formular una opción decisiva en favor del hombre<sup>7</sup>; por otro critica las teologías infusas de mesianismo, como la teología de la revolución o de la violencia<sup>8</sup>.

El primer objetivo polémico está constituido por la línea teológica que va de la teología espiritualista de la distinción de planos hasta los intentos de renovación post-conciliares. El argumento que Gutiérrez opone es el

tema del hombre. Este tema en su integralidad entra en estridente contraste con la interpretación teológica que intenta dividir al hombre entre un ser temporal y un ser espiritual, donde sólo el segundo sería objeto de la llamada divina. La teología espiritualista, según Gutiérrez, tiende a hacer que el hombre se desinterese de las cosas temporales para aislarlo en las eternas, convirtiendo a la experiencia religiosa en aislante en lugar de liberadora. Todas las preocupaciones de esta teología se revelan referidas hacia lo interno, intraeclesiales, cuando las verdaderas preocupaciones deben tener como mira la necesidad del otro, ser extra-eclesiales. El estar cerrado al mundo o la apertura en sus relaciones distinguen a la teología espiritualista de una teología realmente atenta al hombre.

El argumento adquiere complejidad en las relaciones de la así llamada distinción de planos. Los aspectos que en la teología espiritualista estaban completamente separados, el aspecto espiritual y el mundial, son puestos en relación entre sí. Esto significa que existe un cambio de la visión en las relaciones Iglesia-mundo, una suerte de cooperación, permaneciendo sin embargo cada uno en su ámbito. Se distinguen así las funciones del sacerdote y del laico, comprometido el primero a "evangelizar y animar lo temporal" sin embargo sin intervenir directamente en la acción política. El laico, en cambio, deberá estar inserto en el mundo y "buscará con otros hombres, cristianos o no, una sociedad más justa y más humana, sabiendo bien que, haciendo eso, construye, en última instancia, una sociedad en la cual el hombre pueda responder libremente al llamado de Dios. Pero lo hará en el pleno respeto de la autonomía propia de la sociedad temporal"<sup>9</sup>.

Sin embargo, el inconveniente del principio de la distinción consiste en que, cuando el laico se dé cuenta de que el mundo puede construir muy bien sin él ese tipo de sociedad, surgirán graves problemas. Cada vez será más difícil evitar legitimar con un mandato oficial, elecciones que reciben su sentido en la autonomía de los diversos campos, sociales, económicos o políticos. Del intento de determinar con proposiciones teológicas el ámbito social nació el creciente desencanto de muchos laicos que se daban cuenta de la absoluta irrelevancia de tales propósitos en campos más adultos, madurados de forma tal de

5) GUTIERREZ, G., *op. cit.*, pág. 278. La crítica a la idea de renovación, sea en la versión teológica como en la sociológica, es central en nuestro autor. Sobre ella se mueve la interpretación de la historia contemporánea de América Latina y de la historia religiosa hasta la conferencia de Medellín, sobre ella se fundan las reservas expresadas sobre algunos puntos del Concilio Vaticano II.

6) GUTIERREZ, G., *op. cit.*, pág. 278

7) *Ibid.*, en particular las páginas 51-80. A este propósito va positivamente dirigido el esfuerzo de Gutiérrez de encontrar una solución al desgarramiento provocado en parte del clero y de la inteligencia católica por las incurables dicotomías a las cuales había llegado la distinción de los planos, así como poner un punto de orientación en las confrontaciones de quien ya había decidido abandonar la fe. Sobre este punto, ver la hermosa entrevista entregada a *30 Giorni*, año 1985.

8) GUTIERREZ, G., *op. cit.*, págs. 236-245

9) *Ibid.*, pág. 65.

tra en  
a que  
un ser  
la lla-  
érez,  
cosas  
o a la  
ndora.  
a refe-  
verda-  
ecesi-  
mun-  
ología  
hom-

aciones  
os que  
sepa-  
uestos  
ambio  
nte de  
en su  
lote y  
y ani-  
amien-  
estar  
s, cris-  
ma, sa-  
na ins-  
spon-  
el ple-  
empo-

la dis-  
de que  
de so-  
más di-  
ciones  
versos  
nto de  
ocial  
ue se  
ropó-  
tal de

ea de  
socio-  
eve la  
nérica  
ia de  
sobre

ito va  
ncon-  
te del  
coto-  
anos,  
onta-  
Sobre  
torni,

no tener más necesidad de justificaciones teológicas, con la posibilidad de caer en exasperados tecnicismos y burocracias.

El problema de la separación entre lenguaje mundano y lenguaje religioso se cierra con la afirmación de la identidad de objeto: ambos hablan de modo diferente de la misma cosa. Sobre este tema nos encontramos frente al punto extremo de contacto de la teología de Gutiérrez con la teología europea y ante el punto de separación: la teología política de Metz.

Metz es para Gutiérrez quién más claramente ha entrevisto la importancia para la teología del lugar político. Metz presupone la "distinción y la emancipación del político del orden religioso" y "va más allá aun, estableciendo que lo que importa, sobre todo, es ver al político como lugar propio de la libertad". El parte de la adquisición de los datos conquistados con el iluminismo y por eso "se opone a toda forma de teología politizante y rechaza categóricamente el equívoco de una neopolitización de la fe o también de una neoclericalización de la política que parece estar asociada al concepto de teología política"<sup>10</sup>, que equivaldría a poner hipotecas teológicas al lugar político. Su fin es desprivatizar la fe sustraéndola de aquella abstracción del mundo social a la cual ha sido reducida. Ella puede así avanzar positivamente hacia la determinación de un nuevo tipo de relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y sociedad pública, entre escatología y práctica social, entre teoría y praxis.

Esta determinación nueva no se logrará anteponiendo elementos religiosos a la guía del elemento político, lo que sería una renuncia al principio de libertad propio del iluminismo, pero "estará basado sobre la carga crítica y liberadora del mundo social y de su proceso histórico que el mensaje de salvación proclamado por Cristo posee". Todo esto llevará a hacer de la Iglesia una "institución crítica de la sociedad", o sea llevará a reforzar en ella la tarea desideologizante; a la vez no hay que olvidar que la Iglesia misma es portadora de ideología, por eso deberá también ser crítica de sí misma. El mismo Gutiérrez se da cuenta de que para un concepto tan ideal de Iglesia falta una "nueva praxis". Además le reconoce a Metz el mérito de criticar la solución cómoda y privativante de la teología de la secularización, sin embargo se da cuenta de que "nuestro autor no parece hallarse completamente despojado de esta misma teología de la secularización"<sup>11</sup>.

¿Cuál es, entonces, el punto de separación, en qué se diferencian teología política y teología de la liberación? Para Gutiérrez el planteo de la teología política debe evitar el error de una "inocencia frente a los condicionamientos de la sociedad capitalista avanzada y de un estrecho cuadro eclesiástico, si quiere estar presente donde hoy se juega el destino de la sociedad y de la Iglesia"<sup>12</sup>. ¿Qué significa para Gutiérrez esa inocencia? Significa que a la teología política le falta la adecuación a un lenguaje científico capaz de comprender al hombre en la complejidad de sus coordenadas y de individualizar las razones de su sufrimiento. La teología de la liberación comienza allí donde entra en la arena la teología política. La teología política muestra justas exigencias y aporta "una corriente de aire fresco", pero permanece



Las ideologías proponen el paraíso en la tierra, pero como en la historia todo se transforma en paradoja (en dialéctica, dirían otros), el fruto prometido se convierte en pudrición del poder sin límite, carcelario y burocrático del Estado.

casi siempre como una reflexión a partir de una situación de bienestar, nacida en un país rico no afectado por los problemas de la explotación y la opresión. Por esto no advierte la necesidad teológica de la aproximación a un lenguaje analítico y por esto permanece casi siempre ingenua frente a las contradicciones sociales.

Volviendo a los términos originales del problema, el intento de reducir la alteridad entre lenguaje científico y lenguaje teológico partiendo de presupuestos teológicos está destinado a caer o en el exasperado tecnicismo de la distinción de planos o en la fundamental ingenuidad de la teología política frente a los mecanismos de explotación de las sociedades capitalistas.

El segundo objetivo polémico contra el cual Gutiérrez ataca está constituido por el mesianismo que inspira la teología de la violencia y la teología de la revolución. La

10) *Ibid.*, pág. 223. Sobre teología política ver LEHMAN, K., *Evolución de la nueva "teología política"*, en *Communio*, Nro. II, 1973. Para una relación entre esta teología y la teología de la liberación ofrece buenas pistas GARCIA RUBIO, A., *La teología política latinoamericana y sus posibilidades de favorecer la liberación del hombre*, en *Communio*, loc. cit.

11) *Ibid.*, págs. 223-226

12) *Ibid.*, pág. 227

objeción levantada contra el mesianismo es la misma levantada por Althusser en los párrafos citados al principio y repite la estructura fundamental. Esta sostiene que también el mesianismo es una suerte de renovación, esta vez de izquierda, y como tal destinado a caer. El inspirador de Gutiérrez en la crítica al mesianismo es Paul Blanquart, quien tiene una notable influencia sobre nuestro autor.

Típico del mesianismo es "afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política", relación que "empuja fácilmente a pedir a la primera, normas y criterios para determinadas opciones políticas, las cuales, para ser realmente eficaces, deberían partir de un análisis nacional de la realidad"<sup>13</sup>. De tal modo el mesianismo se limita simplemente a bautizar lo que sucede, sin preocuparse de desarrollar una racionalidad científica capaz de transformar radicalmente la realidad. Al mesianismo le falta, entre la fe y la acción política, aquella mediación constituida por el proceso de la auto-creación del hombre en la historia, aquella aspiración a una sociedad justa que a la vez separa y une la fe y la acción política.

Frente a la nueva realidad de los movimientos de liberación no sirve ni cerrarse ni perder la cabeza, parece decir Gutiérrez, sino que es necesario reconocer la fuerza liberadora que este camino de autorrealización lleva consigo. El problema consiste en no caer en un "constantinismo de izquierda" o "llegar a ser de nuevo funcionales para el sistema" y en no correr el "peligro de simplificar el mensaje evangélico para convertirlo en una ideología revolucionaria que, todo sumado, falsearía la realidad"<sup>14</sup>. Se trata, por tanto, de saber reconocer la fuerza liberadora de la praxis que acompaña al análisis científico con la reserva, toda esta religiosa, de recordar el "carácter incompleto o provisorio de toda conquista humana, cualquiera que sea"<sup>15</sup>.

Este es el cuadro delineado por Gutiérrez. La situación de la Iglesia y de su reflexión teológica se encuentra ante una alternativa, que es una elección que se le impone, un hecho frente al cual no puede permanecer indiferente. El mundo se divide entre oprimidos y opresores y la Iglesia no puede fingir que no lo ve. La partida se juega en la confrontación de una praxis de liberación que, antes que anteponer criterios religiosos a la acción, parte del análisis causal y realista de los mecanismos de explotación en el actual sistema capitalista. Anteponer la inspiración al análisis se vio que ha conducido, para Gutiérrez, a la caída, no podía ser de otra manera. Por eso el discurso religioso debe aceptar dos presupuestos: no anteponer la opción religiosa al análisis causal y a la praxis que de allí se deriva; desideologizar el elemento religioso que sólo así será compatible con el elemento científico. La alteridad de lenguaje entre análisis científico y fe, el hecho de que desde la fe no podamos recavar ningún principio de análisis causal, es superada cuando la fe renuncia a enunciar proposiciones autónomas en campos extrafíos a ella y desarrolla su fuerza utópica. Es oportuno, a esta altura, indagar mejor acerca de palabras tales como racionalidad, ciencia, liberación y verificar si el fundamento científico y desideologizante se halla en condiciones de fundarla firmemente.

## • RACIONALIDAD Y CIENCIA

A propósito de las relaciones entre racionalidad, ciencia y fe, Gutiérrez se limita a condensar algunas consideraciones de Blanquart. Ambos tienden a definir los equilibrios entre los varios momentos para fundar el momento utópico, que es, desde su punto de vista, el espacio adecuado para el nivel de la fe. Según Gutiérrez, la utopía de la liberación se compone de tres niveles: racionalidad científica, utopía y fe. A la racionalidad corresponde el momento de la "liberación económica, social y política"; a la utopía, el momento de la "creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria"; a la fe, el momento de la "liberación del pecado y el entrar en comunión con Dios y con todos los hombres"<sup>16</sup>.

Sobre el tema de la utopía Blanquart se extiende más y permite comprender mejor los problemas en cuestión. El identifica en el marxismo el modelo de racionalidad científica del análisis histórico-social. El marxismo, para Blanquart, permite comprender el sentido de todo un camino histórico que desde la injusticia conduce a la justicia y al mismo tiempo ofrece las nociones científicas para la realización de la justicia. Ofrece un modelo de teoría y praxis capaz de fundar la acción revolucionaria y permite, al mismo tiempo, un espacio para la fe. El marxismo es la conjunción de tres aspectos: racionalidad científica, utopía revolucionaria, ideología atea. Racionalidad científica es "un modelo operativo que me da la posibilidad de aprehender el fenómeno del desnivel creciente entre países ricos y países proletarios, me explica sus causas y por eso mismo me propone orientaciones de solución". La racionalidad científica constituye un momento puramente objetivo, reconocible por quienquiera, por eso independiente de cualquier opción subjetiva. La utopía revolucionaria, segundo momento, es el nivel que recoge y moviliza las energías humanas, como en el caso del hombre "total" del joven Marx o del hombre "integral" de la experiencia cubana.

La utopía revolucionaria cumple el rol de legitimación de la revolución, de la bondad humana y moral del proyecto, de la carga subjetiva propia del "ser para el hombre". Este momento de subjetividad universal se distingue del tercer nivel, al cual pertenece la subjetividad particular del marxismo, o sea la ideología atea: ella "pone como principio que el humanismo revolucionario supone y contiene la negación de Dios y de la posibilidad (de la cual habla la Revelación) de que exista algo común a Dios y a los hombres"<sup>17</sup>. Según Blanquart éste es el aspecto más débil del marxismo que puede ser eliminado o al menos transformado.

13) *Ibid.*, pág. 241

14) *Ibid.*, págs. 265-267

15) *Ibid.*, pág. 270

16) *Ibid.*, pág. 241

17) BLANQUART, Paul, *Fe cristiana y marxismo en la revolución en AA.VV. Cristianismo y Revolución*, Gribaudo, Túrin, 1969, pág. 84.



*La marginación y la miseria son formas de acercar la muerte de poner fin prematuramente a la vida. Son expresiones del pecado original del cual todos los hombres somos partícipes, pero algunos como víctimas y otros como victimarios.*

También la fe está delineada por Blanquart en tres aspectos: utopía, ideología, ausencia de racionalidad. La utopía es definida como un "humanismo que está en el interior de la fe y que constituye una fuerza espiritual extraordinariamente catalizadora para una revolución". En consecuencia, también a la fe pertenece el momento de la subjetividad universal, de la energía movilizadora. Junto a la subjetividad universal está presente la particular, "la ideología en la cual radica este humanismo y que se opone al ateísmo en cuanto deja un espacio, y central, a Dios en el mundo y en el hombre". Tercer momento es la falta total de acercamiento al momento objetivo, la ausencia de a-subjetividad: "la fe cristiana no me proporciona una racionalidad, un modelo operativo, un análisis técnico de la realidad social"<sup>18</sup>.

¿Cómo se configura, por lo tanto, para Blanquart la relación fe-marxismo? En tanto conserva el momento objetivo. "no existe ningún problema fe-marxismo a nivel de racionalidad, de modelo operativo". Ahora, a mi parecer, que el momento objetivo coincide con el nivel de la racionalidad y del modelo operativo es una afirmación bastante poco universal pero muy positivista, como por otra parte es positivista el presupuesto sobre el cual se distinguen los diversos niveles. Por consiguiente, prosiguiendo, según Blanquart es finito el tiempo del espacio cristiano como espacio autónomo en el mundo. Hoy, en cambio, es el tiempo del descubrir la nueva relación surgida con la época de la secularización, de descubrir que "existe una cierta convergencia moral a nivel de las utopías, de los humanismos: los unos y los otros son para el hombre plenamente hombre"<sup>19</sup>. La derrota de la

pretensión cristiana de conservar un lenguaje sobre la objetividad, de presumir poseer puntos firmes en relación a la racionalidad, ha permitido el tónico efecto de desarrollar al máximo la subjetividad hasta sus niveles más universales. Es posible, por consiguiente, para los cristianos retomar un lugar en el curso del mundo, en ese curso del cual el proceso de secularización los había excluido.

Por lo tanto ¿cuál es este puesto que los cristianos ahora pueden ocupar? Es la utopía, el momento de la subjetividad universal, de ser auténticamente hombres. Los cristianos pueden dar ese impulso utópico capaz de hacer humano el curso del mundo. Hay, en fin, un tercer nivel que concierne a la relación fe-marxismo en Blanquart, el nivel de las ideologías. Aquí los contrastes pueden parecer más relevantes, pero sólo a primera vista, en cuanto el choque no sucede a nivel general, que es el de la utopía, sino a nivel particular, de la simple motivación personal, o sea en aquel nivel respecto del cual el curso del mundo es indiferente. Por consiguiente "es constatable una oposición a nivel de lo que he llamado la ideología: ideología de fe, por una parte, ideología atea, por otra"<sup>20</sup>, pero es un nivel de cómoda convivencia. Si, entonces, se quiere ser cristiano, es posible serlo, en cuanto, de hecho, tal opción se sitúa en el nivel menos

18) *Ibid.*, pág. 85

19) *Ibid.*, pág. 85

20) *Ibid.*, pág. 85

incidente y, por tanto, más inútil del sistema total. El intento de Blanquart de plantear en el nivel científico el diálogo fe-marxismo concluye con la pérdida de dignidad de la posición de fe, que tiene su punto de fuerza en la inutilidad frente a la ciencia.

Sobre el mismo esquema Gutiérrez funda la utopía. La utopía es el nivel subjetivo capaz de encontrar el nivel objetivo de la racionalidad; es pues, por esta característica suya, el lugar que funda la acción política como conjunto de tensión liberadora fundada sobre el análisis causal de los problemas históricos-sociales. La acción política, gracias al impulso utópico, recibe la fuerza para llevar a cabo lo que el análisis científico indica que hay que realizar. Su rol es más importante de lo que se cree porque frente a la "función de conservación del orden constituido" y a la tendencia a "dogmatizar", libera a "la acción política, la ciencia y la fe" que, de otra manera, "no escapan a este peligro"<sup>21</sup>.

Es en este espacio de ser y no ser que se sitúa la acción política: "entre la denuncia y el anuncio se coloca el tiempo de la construcción, de la praxis histórica. Es más, denuncia y anuncio pueden realizarse solamente en la praxis". Ella colma el hiato entre el ser como injusticia, que es la condición de su existencia, y el no ser como justicia realizada. En este espacio se funda la acción política porque "un pensamiento auténticamente utópico postula la acción política, enriqueciéndola y asignándole nuevas metas, y allí es, al mismo tiempo, verificado. En esta lógica reside su fecundidad"<sup>22</sup>.

En fin la utopía "pertenece al orden racional". Este elemento la diferencia de la ideología, la cual "no ofrece un conocimiento adecuado y científico de la realidad, sino más bien falso. La ideología no supera el nivel de lo empírico, de lo irracional". Al contrario "las utopías nacen con renovada energía en momentos de transición y de crisis, cuando la fase en la cual se encuentra la ciencia llega al límite en su explicación de la realidad social, y cuando nuevos caminos se abren a la praxis histórica. La utopía, comprendida de este modo, no es ni opuesta ni exterior a la ciencia; al contrario, constituye el nervio mismo de su creatividad y de su dinamismo. Es el preludio de la ciencia, su anuncio"<sup>23</sup>. La imaginación política y "la imaginación creadora" constituyen esa fractura que es precisamente la utopía.

Hemos visto que en Gutiérrez la noción de liberación se diferencia en tres niveles: liberación económica, social y política (nivel de la racionalidad científica); creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria (nivel de la utopía); liberación del pecado y el entrar en comunión con Dios y con todos los hombres (nivel de la fe). La acción mediadora de la utopía permite a Gutiérrez instaurar una relación entre fe y racionalidad científica capaz de no caer en el error de la distinción de planos o en el del mesianismo político-religioso. Con el auxilio de la utopía, tanto la fe como la ciencia han respetado su campo de autonomía y, sin embargo, comparten la misma finalidad. Persiguiendo la utopía del hombre integral, la ciencia pone a disposición sus medios y la fe su fuerza arrolladora, la esperanza que es verdadero resultado de la promesa de liberación hecha por Dios en Cristo. La opción por los pobres puede así partir de los datos de la ciencia sin por esto tener que renunciar a la instancia liberadora que es propia del cristianismo.

Sin embargo, en mi opinión, los problemas se despla-

zan a la verificación de la utopía. Hemos visto que la liberación de la fe no es capaz de construir un nexo con el nivel de la racionalidad, mientras la utopía sí posee esta capacidad en cuanto construcción del hombre integral en una sociedad solidaria. Pero, entonces, cabe preguntarse ¿la fe se propone realizar un hombre parcial, no integral? Si utopía y fe participan del mismo ideal ¿dónde está el punto de distinción, por qué razón dan lugar a dos niveles distintos? La impresión, también si "estos niveles están estrechamente ligados", es que a la utopía se le atribuye una superioridad cualitativa, que la utopía posee una universalidad mayormente reconocible que la de la fe. A fin de cuentas la precisión de la utopía del hombre integral todos la pueden reconocer, mientras que no todos se atrevan a adherir a una fe para proclamar un ideal universal. Eso supone una parcialidad de la fe, en cuanto para creer en el hombre integral no es necesario creer en Dios y respecto a la universalidad de la utopía, la fe resulta, como destaca Blanquart, una subjetividad parcial

Se impone entonces un interrogante: ¿para qué sirve la fe? Gutiérrez muestra justamente la necesidad del itinerario de la fe que encuentra la racionalidad científica, pero esto es absolutamente insuficiente aunque sea para elaborar una hipótesis sobre el itinerario que desde la ciencia vaya hacia la fe. Si se puede comprender que la racionalidad salva a la fe en aquello que no logra realizar, la construcción de una sociedad justa, es difícil comprender para qué sirve la fe en una construcción que alcanza a realizarse muy bien por su cuenta. Si el cuadro delineado por Gutiérrez fuese exacto, el momento ateo, o llamémosle humano, ya tiene por sí, sea el conocimiento causal de los mecanismos de opresión, sea el impulso para realizar el hombre integral, integralidad respecto a la cual la fe representa un momento no decisivo; un algo de más que tal vez es bueno que esté, porque más voces juntas forman un coro, pero que, sin embargo, se encuentra para cantar una partitura ya escrita.

El problema es, por lo tanto: ¿la fe es un lenguaje indispensable o un plus del cual algunos, si quieren, pueden darse el lujo? ¿La fe es sustancialmente un momento ideológico? La intención de Gutiérrez parece ser afirmar que la opción religiosa no es inútil en un mundo que ya ha llegado a ser adulto y, por lo tanto, libre de las dependencias religiosas; al contrario, favorece la aspiración a realizar la justa comunidad entre los hombres. Sin embargo, se considera total su inutilidad desde el punto de vista de un mundo que ya tiene los términos para conducirse por sí solo a la realización de su proyecto, de modo que se puede conceder la fe como un plus útil, pero siempre como un plus. En efecto, es difícil que la aceptación de la fe por parte de un mundo liberado de la servidumbre religiosa, fe que resulta parcial respecto a la universalidad sea objetiva o subjetiva de sus momentos, sea acogida por otras razones que no sean instrumentales; razones que pueden ir desde las siempre presentes necesidades religiosas que necesitan descargarse, hasta el maquiavélico uso de la fuerza social de la Iglesia como momento de transición, a través de la concientización.

21) GUTIERREZ, G., *op. cit.*, pág. 239

22) *Ibid.*, pág. 238

23) *Ibid.*, pág. 239

En mi opinión, el error está en una ilusoria concepción de la función desideologizante. Aunque se quiere reconocer en la fe una fuerza de carga desideologizante sin embargo se niega que la fe pueda tener algún acceso al lenguaje cognoscitivo. Ahora bien, ¿no es justamente la ideología el lenguaje creado para enmascarar el conocimiento de los mecanismos de la realidad? ¿De dónde, entonces, la fe recibe su fuerza desideologizante? Ciertamente de la ciencia, respecto a la cual, sin embargo, el discurso de fe tiene las características del lenguaje ideológico, del lenguaje que no aporta conocimiento.

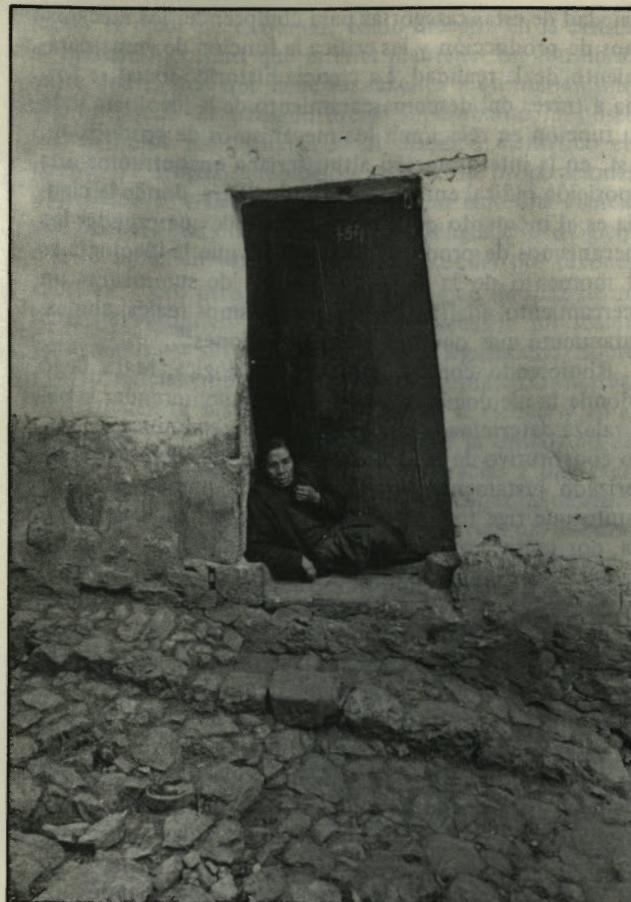
Gutiérrez insiste mucho sobre la fuerza de la utopía. Ella es rica de esas reservas escatológicas que dotan de sentido al no ser, no ser que es la fuerza promotora para el cambio de la situación de injusticia. Pero ha sido siempre difícil explicar cómo de la injusticia puede nacer la justicia, cómo del no ser surge el ser, recurriendo a la ciencia. Sostener que es la ciencia la que produce esta transformación es un postulado, no un argumento. La ciencia, de hecho, no es capaz de crear lo que no existe, ella posee una radical alteridad hacia el propio material que es el objeto de conocimiento, siempre irreductiblemente dado. Por eso es inútil el recurso, como hace, por ejemplo, el marxismo, a una inocencia futura: ella no podrá nunca legitimarse a sí misma como expiación de la culpa presente, como creación.

El discurso de Gutiérrez es válido en su valor crítico, en el análisis de un modelo de hombre que en la labor formal de una suerte de deber ser, ha perdido el nexo con el ser, con la dramaticidad de la realidad. Gutiérrez es claro en la noción de liberación como posibilidad. Pero si consideramos la liberación como proceso, enseguida surgen los problemas. El, en efecto, asume como verdadero un postulado positivista: que lenguaje veritativo y lenguaje cognitivo-causal coinciden. Porque a la fe le falta el acercamiento cognitivo-causal, él deduce la ausencia de lenguaje veritativo. Por esto se encuentra en la dificultad de hacerse preguntas sobre la ciencia; por esto, careciendo de elemento crítico con respecto a la ciencia, tiene que identificar en un elemento científico una posibilidad teológica, como ocurre con la sociología del conflicto<sup>24</sup>.

El postulado positivista, en efecto, no reconoce legitimidad más que al lenguaje científico, supone la imposibilidad de pronunciar proposiciones veritativas que no sean las científicas. De este modo, la desideologización de la fe no resulta sino el espejo de esta des-legitimación.

## • EL DISCURSO SOBRE EL HOMBRE

Queda por verificar en qué modo se logra acuerdo entre ciencia y liberación. Al principio, habíamos visto la objeción promovida, según Gutiérrez, a la fe por la ciencia: que por más verdades sobre el hombre que se afirmen, existe siempre una irreductible facticidad que no se puede enfrentar sino en los términos causales que la situación impone. El análisis científico posee una dura irreductibilidad que ninguna petición de principio puede remover. Esto es, sustancialmente, lo que sostiene Althusser cuando afirma que el reconocimiento y el conocimiento de las clases sociales y de la lucha de clases es



*La pobreza existe arriba y abajo. Arriba como sequedad de la conciencia anegada en el consumismo, abajo como carencias que llevan a la indignidad. En los dos casos falta la esperanza, la caridad y la fe. En los dos casos existe una pobreza límite, la de la muerte. ¿Las ideologías curan la muerte?*

incompatible con el mito religioso de la comunidad de los creyentes y de la universalidad de la Iglesia. Aquí se oponen una noción de hecho como objetividad y una noción de fe como simple subjetividad. Se trata, por tanto, de ver si los hechos, en particular los que se refieren al hombre y la historia, poseen la facticidad así descripta.

En este punto es necesario remitirse al autor que elabora con mayor rigor la noción de ciencia, a la cual se refiere Gutiérrez y que define el status de la ideología: Althusser. El punto de partida de la investigación de Althusser es la diferencia entre ciencia marxista e ideología humanista. Althusser sostiene que el marxismo se constituye como ciencia justamente con la crítica y a través de la "ruptura epistemológica" en las confrontaciones de la filosofía humanista, en particular de Hegel y Feuerbach<sup>25</sup>. En Marx, la ciencia comienza donde termina el influjo de categorías como hombre y alienación. El destaca la inca-

24) Sobre el debate que la teología de Gutiérrez tiene con la sociología del conflicto, *op. cit.*, pág. 83-99. También cf. GARCIA RUBIO, *op. cit.*, págs. 219-228.

25) El problema de la ruptura de Marx con la filosofía humanista es el nudo irresuelto y la inquietud continua de toda la reflexión de Althusser, desde *Para Marx* hasta los *Elementos de autocritica*. La sustitución del punto de vista humanista por el "científico" lo conducirá a una posición en la que le será difícil sustraerse de la acusación de teoricismo.

pacidad de estas categorías para comprender los mecanismos de producción y les critica la función de enmascaramiento de la realidad. La ciencia histórico-social se forma a través del desenmascaramiento de la ideología y de su función en relación a los mecanismos de producción. Así, en la interpretación althusseriana encontramos una oposición radical entre ciencia e ideología, donde la ciencia es el momento de la verdad capaz de comprender los mecanismos de producción, mientras que la ideología es el momento de la falsedad incapaz de suministrar un acercamiento analítico a los mecanismos reales, enmascaramiento que oculta las contradicciones<sup>26</sup>.

Rompiendo con la tradición ideológica, Marx llegó adonde la ideología no podía llegar: a comprender la naturaleza determinada por la estructura económica. El rasgo constitutivo de la ideología, para Althusser, está caracterizado justamente por el desviar la mirada sobre el punto que rige toda la construcción ideológica, empeñada, por tanto, en construirse una naturaleza no determinada. La ideología consume todas sus energías en afrontar el problema del fundamento, del origen y en delinear la dimensión exhaustiva del origen, el fin<sup>27</sup>. Las categorías de origen y de fin forman el rasgo característico de la ideología. La ciencia, de la manera descubierta por Marx, es el punto de vista de la verdad capaz de desenmascarar las categorías de origen y de fin que se esconden detrás de la palabra hombre, que sostienen toda proposición humanista. No porque las proposiciones humanistas estén erradas sino porque no son verdaderas. Ellas, en efecto, reponen nociones que pretenden preceder al análisis causal de los mecanismos de producción, absolviendo por consiguiente un rol ideológico, rol que es al mismo tiempo tanto conocimiento falso, porque pretende imponer criterios exteriores al análisis científico, cuanta mentira, porque de hecho encubre mecanismos de producción fundados en la explotación de una clase por parte de otra.

Encontramos así, según Althusser, que la diferencia fundamental entre la verdad y la falsedad, entre la ciencia y la ideología, está en el hecho de que la ciencia tiene objeto, o sea los mecanismos de producción, mientras que la ideología no tiene. Su único objeto es enmascarar la realidad tanto como conocimiento falso cuanto como mentira con respecto a una visión ideal que nada tiene que hacer con las condiciones reales existentes. Las categorías de hombre y de sujeto son criticadas por Althusser porque no tienen objeto, constituyen una visión ideal, anterior al análisis científico. De aquí el declarado "antihumanismo teórico"<sup>28</sup> de Althusser, de aquí su constante oposición para que no se tape la zanja entre ciencia y humanismo a costa de una nueva infiltración ideológica en la elaboración científica. Si esto ocurriese, se vendría abajo la razón por la cual el socialismo de Marx es científico y no utópico.

Hasta aquí el pensamiento de Althusser, o al menos del Althusser que precede los *Elementos de autocritica*<sup>29</sup>. En efecto, este, llamémosle así, segundo Althusser no tiene influencia sobre el pensamiento de nuestro autor y, en todo caso, llega a conclusiones que modificarían la perspectiva de Gutiérrez. Los elementos que Gutiérrez recibe de Althusser están bastante claros. Ante todo la contraposición ciencia-ideología como noción clave de la interpretación filosófica en Althusser, teológica en Gu-

tierrez. En segundo lugar, el hecho de que la ciencia tenga objeto, la ideología, no. De aquí, tercer elemento, la prioridad que tiene el análisis científico respecto a las proposiciones antropológicas y, por consiguiente, cuarto elemento, cuyas consecuencias Gutiérrez no extrae hasta el fondo, la sustancial ideologicidad del lenguaje humanista.

Sin embargo, la posición de Althusser, no deja de tener problemas. En efecto, ella pone el momento científico en un callejón sin salida y en una dimensión sustancialmente regresiva. En efecto, si por algunos rasgos es persuasiva la crítica de Althusser al humanismo, no tan convincente es el planteo, positivista en su conjunto, aunque se inserte en el interior del pensamiento dialéctico, de la autoconciencia científica como superación del momento motivador en el analítico. La plausibilidad teórica de la distinción althusseriana de ciencia e ideología, desde el punto de vista de la verdad al cual pertenece el conocimiento objetual contrapuesto a la ausencia de momento objetivo de la ideología, rige mientras se aplica a un material ya dado, ya acabado, cuya influencia sobre el presente es casi irrelevante; pero esta plausibilidad cesa en el momento en que debe hacerse método científico, canon interpretativo de una realidad en desarrollo<sup>30</sup>.

La razón de este impasse se encuentra en la escisión del momento veritativo entre carácter analítico y motivador, donde el segundo puede existir sólo desapareciendo en el primero. La afirmación del fin del sujeto, noción clave del pensamiento estructuralista, es transformada por Althusser en método científico. Esto comporta que se niegue verdad a las aspiraciones de justicia y de plena humanidad en cuanto proyecciones de una figura de hombre, ahora ya vencida y que se afirme la inutilidad de la motivación respecto a la ciencia, del impulso al cambio provocado por la no correspondencia entre la situación existente y la idea de una naturaleza humana libre. El momento científico es, por tanto, lo que absorbe y al mismo tiempo niega las nociones de origen y de

26) Cf. *Leer el Capital*, Feltrinelli, Milán, 1971. El tema de la ideología será tratado con mayor complejidad por Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, en el volumen *Acerca de la ideología*, Dédalo, Bari, 1976.

27) En particular *Leer el Capital*.

28) Cf. *Para Marx*, Editores Reunidos, Roma, 1968. Para un cuadro clarificador de las consecuencias a las que conduce el antihumanismo teórico, cf. *Humanismo y stalinismo. Los fundamentos teóricos de la desviación staliniana*. De Donato, Bari, 1973, en donde Althusser sostiene que el stalinismo no se interpretó en su barbarie sino en su "desviacionismo".

29) *Elementos de autocritica*, Feltrinelli, Milán, 1975. Es obvio que esta fase de reflexión de Althusser no está presente en el Gutiérrez de *Teología de la liberación* por razones de fechas.

30) La raíz de la distinción de Althusser entre ciencia e ideología ya está en la distinción spinoziana de conocimiento y apariencia. Spinoza intenta descubrir las leyes eternas del conocimiento que me permitan distinguir la verdadera esencia del objeto respecto a la realidad individual en la que se me aparece. Althusser aplica el mismo método a Marx, por el cual Marx llega a ser quien descubre la verdadera ciencia y, en consecuencia, las leyes de la ideología. Al contrario, el método de Marx más que separar conocimiento y apariencia quiere analizar la irracionalidad de lo real, individuar las leyes inmanentes a lo real que conducen a su transformación. El dilema en que se debate Althusser consiste en combinar el carácter absoluto del punto de vista spinoziano con

fin. Pero justamente, en tanto negación del origen en la afirmación de la radical finitud del hombre, lo que es nuevo resulta absolutamente inexplicable para esta ciencia, a menos que lo reduzca a algo ya dado, un elemento cuyas categorías ya habían sido elaboradas. En efecto, la ciencia aquí es posible como arqueología, pero en el momento en que debe adentrarse en lo que existe, se halla totalmente desprovista. Así, paradójicamente, la ciencia debe presuponer constantemente el momento ideológico para reivindicar el momento científico, debe tener un origen que criticar para afirmar el lenguaje veritativo. Pero en el momento en que no puede poner lo que debe sacar, revela todo su carácter regresivo. Este impasse conducirá a Althusser a la autocritica, mientras Gutiérrez buscará la solución en la utopía, que así —como veremos— no será una afirmación veritativa sino sólo una brillante solución del impasse.

Lo dicho nos impulsa todavía más allá. La ciencia así pensada no es regresiva hasta el momento en que pone el objeto que quiere criticar, pero es imposible pedirle que tome el rol desideologizante, que libere de la ideología. Ella se legitima como crítica pero no como liberación. Bajo este aspecto es interesante todo el itinerario de Althusser que, de hecho, llega a negar la identificación entre crítica y liberación. Esta ciencia, en efecto, no puede convertirse en ciencia para una liberación. Ella sufre la fascinación del momento positivista, en el sentido de que puede afirmarse en la desnuda facticidad del análisis causal, pero paga el precio de renunciar al momento motivador, a la razón que impulsa al cambio y lo orienta. Tenemos así una ciencia capaz de alcanzar una notable profundidad en la explicación de la formación del sujeto pero que excluye de sí la posibilidad de conocer, de ir hacia lo nuevo: considera conocimiento sólo lo que reafirma la formulación inicial. Es éste el sentido del recurso de Althusser a la spinoziana "veritas est index sui et falsi".

Así como lo que cuenta es la verdad científica respecto a la ideología, de la misma manera lo que cuenta en la perspectiva althusseriana no es hacer la revolución porque nos liberará de la injusticia sino porque el análisis científico evidencia por sí que la lucha de clases es necesaria y la revolución es un momento necesario del desarrollo de las contradicciones sociales. La evidencia que posee la ciencia respecto a la inutilidad del ideal humano es la razón por la cual el socialismo de Marx es científico y no utópico. La relación ciencia-utopía no encuentra en esta perspectiva razón de subsistir.

En este punto está claro también el motivo que distingue la posición del Althusser de la de Gutiérrez, como es evidente el rol jugado por Blanquart en nuestro autor. Gutiérrez se inserta donde el planteo althusseriano encuentra el límite o sea en la explotación de hecho sobre un impulso motivador del cambio del cual no se sabe dar razón, sobre un anhelo de justicia que juzga lenguaje ideológico. Para Gutiérrez, en cambio, justamente la fuerza del análisis social, capaz de comprender las raíces injustas de la situación conflictiva, permite instaurar una relación ciencia-utopía, ciencia y momento subjetivo, como antes no era posible. Así puede nacer un nuevo planteo de la relación fe-política.

¿Qué razón, qué legitimación encuentra Gutiérrez dada por la ciencia? Ante todo se da cuenta del límite de esta ciencia, del rasgo positivista. Por eso no quiere co-

meter el error de extremar, como muestra en la crítica al mesianismo, sino que intenta mantener un equilibrio entre una ciencia que tiene sus razones y un humanismo que no puede ser arrojado fuera. Sin embargo, no posee los términos para interpelar al discurso científico en cuanto el lenguaje teológico carece de proposiciones objetuales. Por tanto tenemos, por un lado una ciencia por la cual todo discurso utópico es lenguaje ideológico, o a lo sumo un valor al cual condescender por razones tácticas<sup>31</sup>, por otro un lenguaje teológico incapaz de un lenguaje veritativo que, por tanto, necesita un sostén para mantener sus proposiciones con legitimidad. Sobre esta sustancial ambigüedad se rige la utopía en Gutiérrez. Ella encuentra sostén en el límite de la ciencia y en el vacío del lenguaje teológico. De aquí la unión, no en virtud de una fuerza que una, sino gracias a una reciproca debilidad por la cual ninguno es capaz de desmentir al otro. Su límite consiste en insertar un impulso fuertemente progresivo en un esquema estructuralmente regresivo. Pero, ¿puede la ciencia aceptar una limitación tan pesada, y puede la fe aceptar un rol tan ineficaz? Ni lo uno ni lo otro.

Teniendo claro el límite de la ciencia, tampoco su concepción puede quedar idéntica. Una ciencia totalizante es incapaz de pensar la liberación, ella se vuelve justamente contra las categorías que permiten discernir la liberación de sus falsificaciones, como las categorías de justicia y de hombre. Por otra parte, una fe desideologizada no es sino una fe que ha perdido el contacto con las dimensiones más profundas del hombre y que puede motivarse a sí misma sólo como sostén para otro lenguaje.

Este impasse se puede expresar con otros términos: ¿la crítica iluminista de la religión es todavía el enfoque decisivo para todo pensar filosófico y teológico o tal vez es necesario partir del reconocimiento del fin de la función histórica de esta crítica? ¿Existe una disolución a la cual ha llegado la crítica iluminista que condujo al pensamiento totalizante como realización de aquella hipótesis?<sup>32</sup> Si era justa la afirmación de la radical finitud del hombre frente a la soberbia de un cierto hombre religioso, ¿era igualmente adecuada la afirmación prometeica del carácter absoluto del hombre post-religioso? ¿O tal vez la finitud es expresión de la condición de creatura del ser humano, de la apertura del hombre hacia un destino infinito, infinitud que funda adecuadamente aquellas categorías sin las cuales también la idea de liberación es imposible? Pero esto obligaría a un replanteo acerca de la doctrina social de la Iglesia. □

---

el carácter revolucionario del marxismo, dilema que no encontrará solución más que al atribuir otro tanto de eternidad al punto de vista de la ideología, como ocurre en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Sin embargo, justamente por esto, su campo de aplicación está limitado al material sobre el cual es posible establecer leyes ciertas, o sea al material ya no modificable. Es ésta la plausibilidad que el método recibe en Spinoza, por el cual, en el interior de la interpretación mecanicista, el método está ya dado siempre. La reducción del punto de vista dialéctico al punto de vista de la verdad es una regresión respecto a la reflexión de Marx y respecto a una perspectiva analítica.

31) Cf. Para Marx, en particular el capítulo acerca del antihumanismo de Marx.

32) Respecto a esto son fundamentales las reflexiones de Augusto Del Noce, en particular en *El problema del ateísmo*, Bologna, 1964.

# ESCAPARATE

ERICH PRZYWARA

SAN AGUSTIN

Trayectoria de su genio  
Contextura de su espíritu

Ed. Cristiandad. Madrid 1984

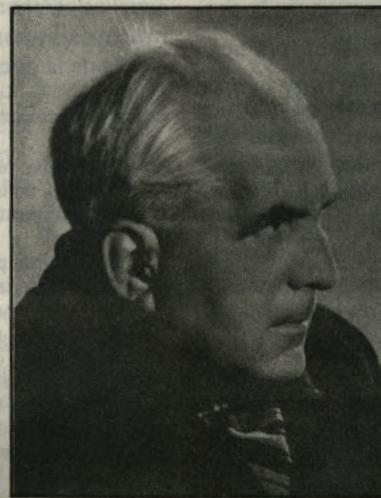
Juventud siempre lozana la del viejo San Agustín (354-430). Estamos a 1.500 años de su conversión (agosto del 386) y de su bautismo (abril del 387). En el último NEXO Pedro Morandé retomaba desde la "óptica de la Ciudad de Dios" una reflexión sobre América Latina, en su ponencia para el congreso organizado en Lima por la orden de los agustinos. San Agustín, Padre de la Iglesia latina de Occidente y en consecuencia nuestro, ya que somos "occidentales del tercer mundo" (a diferencia del mundo árabe, India, África negra, etc.). Este libro magnífico del alemán Erich Przywara da oportunidad de reasumir la actualidad de su memoria.

Przywara define su propósito y caracteriza a San Agustín. Este es "el pensador de las oposiciones vivientes, de las actitudes contrapuestas de defensa y ataque. Sus obras, en gran mayoría, son polémicas o circunstanciales: tratados rotundos contra incrédulos o herejes, o discursos y cartas vibrantes a fieles y deudos. Un pensador de esta índole no puede ser reflejado de manera cumplida con la simple versión de una de sus producciones, por característica o típica que se la juzgue. Para delinear su personalidad y obra, hay que exhibir una representación sintética de los temas que desarrolló y del ritmo con que llegó a plasmarlos. . . Se nos impone, en el desempeño del cometido, doble tarea: la de fijar el tema dominan-



San Agustín

te del pensamiento agustiniano a través de la historia de éste, y la de abrir paso a la construcción sintética de aquél con los pasajes de la obra conjunta que más significación decisiva tienen" (pág. 7). "Porque en virtud de su estilo antitético, Agustín es el padre de las posturas antagónicas. Al exagerarlas, suprime aquel optimismo tranquilo, aquel tono mayor de mundanidad satisfecha, que conocieron Heráclito, Aristóteles y el mismo Hegel en su "teología calmante". El



Erich Przywara

estilo de Agustín parece tender hacia una belleza antitética, pero no predica la pacífica conciliación de los contrarios. Muy al revés, se trata de una actitud antitética en tensión. Es la postura antitética del "corazón inquieto" de la creatura contingente. Por razón de esas antítesis, que llegan hasta la máxima tensión, la creatura da testimonio de la inmensidad de Dios, en cuanto que en ella misma acontece la irreparable ruptura entre los contrarios, y es ella al mismo tiempo la "ilimitada aspiración" a la simplicidad de Dios. Dios es uno porque es infinito. (Pág. 15).

"Así se convirtió Agustín simultáneamente en aquel sabio en quien culmina toda la Teología de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, de quien deriva toda la Teología de la Escolástica, pero también en aquella fuente de donde manaron todas las herejías posteriores, de manera que las condenaciones de la Iglesia parece que apuntan hacia él" (pág. 97).

"... las antítesis, que teníamos que examinar, se van superando a medida que se aproximan a la esfera divina. Esta es en realidad la última y definitiva consecuencia de lo característico agustiniano, a saber: Dios es objetivamente la Unidad de aquello que en la Creación aparece como antagónico" (pág. 35). Agustín es así "intermediario en ese dualismo antagónico" de la creatura contingente, que es también alborada de la "luz inmutable" (pág. 16).

Esta obra de Przywara se divide en dos partes. La Primera – "Trayectoria de su genio" – caracteriza el ritmo de las oposiciones fundamentales del agustinismo y sus distintas proyecciones históricas en líneas filosóficas y teológicas divergentes. Es la historia de un caminar del espíritu en tensiones siempre renovadas, pero que son permanentes, y la dificultad de una síntesis abarcadora siempre frágil por desequi-

librada. La historia que nos hace Przywara es de singular densidad y toma su mayor despliegue contrastado a partir de Descartes, en la fundación católica del pensamiento moderno. Así se produce la apasionante secuencia de San Agustín y Descartes, seguida por San Agustín y Pascal, y Hegel —Kierkegaard, y Newman, hasta San Agustín en la actualidad (o sea entonces la fenomenología y el existencialismo, "la mentalidad apórtica que caracteriza el pensamiento contemporáneo y que puede enunciarse así: conversión del sistema en problema, de la contestación en pregunta, de lo definitivo en lo que siempre queda abierto de nuevo"). Y todo para culminar en el lugar donde el tema fundamental del pensamiento se reúne con el tema fundamental del Cristianismo: San Agustín y Santo Tomás. De allí viene el propio Erich Przywara, uno de los grandes pensadores católicos de nuestro siglo, maestro de Hans Urs Von Balthasar.

El saber histórico de Przywara se condensa aquí en un manantial apretado de oposiciones que se prosiguen, persiguen y convierten. Requiere una lectura pausada, que es arrastrada sin embargo por el movimiento. La visión del movimiento antagonístico de la modernidad filosófica nos lleva hoy a proponer su relectura con la magna obra de Del Noce "La Reforma católica y el Pensamiento moderno". Claro, son lecturas que implican al menos un cierto conocimiento escolar de la historia de la filosofía. Es arriesgado zambullirse en aguas tan profundas, surcadas por corrientes y remolinos. Para una iniciación accesible previa nada mejor que el librito de Juan Pegueroles "El pensamiento filosófico de San Agustín" (Ed. Labor, Madrid, 1972). De lo contrario, el plato fuerte de Przywara puede indigestar al novato. Además, hay en Pegueroles una buena bibliografía básica para quien quiera ahondar.

La Segunda parte —"Contextura de su espíritu"— hace una antología de textos de Agustín, estableciendo la unidad del análisis filosófico y teológico, sus enlaces rítmicos, en una lectura que es también meditación espiritual. Textos que piden una lentitud recatada —como en contradicción con el movimiento

turbulento de la historia— que no se extravíe velozmente en las tensiones. "En el mandamiento del amor se cifra toda filosofía" nos recuerda Przywara al estudiar la primacía de la verdad. La secuencia de sus capítulos es I. Verdad. II. Fe-Inteligencia-Visión. III. Búsqueda Interminable. Dios Infinito. IV. Devenir-Ser. V. Creatura-Creador VI. Espíritu-Dios. VII. Dios-hombre. VIII. Camino-Verdad-Vida. IX. Cabeza-Cuerpo. X. Estado de Dios. XI. Por Cristo Hombre a Cristo Dios. XII. Hombre de Dios. XIII. Hombre frente a Dios. XIV. Hombre en Dios.

Hemos insistido que hay en la historia dos grandes Ecumenes —conjugación de múltiples culturas—. La Ecumene Antigua, la helenística-romana, en cuyo seno irrumpió el Cristianismo. San Agustín es el genio de su síntesis, que es la génesis de Europa. Pero el otro genio de Agustín, nos dice Przywara es el "genio de la Agonía". Es decir, de las grandes fronteras, primero en el derrumbamiento de la Ecumene Antigua, cuando se eleva a la teología de la historia de la "Ciudad de Dios". Luego su resurrección medieval, en la Europa naciente de las ciudades y el fin del Sacro Imperio germánico romano, con Santo Tomás, San Buenaventura y Duns Escoto. Finalmente, en la tercera fase, en la nueva Ecumene mundial desde el siglo XVI. Nos dice Przywara: "el moderno renacimiento de Agustín a partir de Descartes hacia Hegel y de Baader hacia Kierkegaard desemboca, entre las convulsiones de nuestra actualidad, en la fase final de esta tercera y quizás última europeidad que es la Europa de la 'Humanidad'" (pág. 16). Przywara escribió esto en la última guerra civil europea, que iba a cerrar el ciclo de la unificación de la Ecumene mundial bajo la primacía de Europa. Su "San Agustín" es de 1934, en pleno desencadenamiento trágico de las furias del nazismo, en el "apocalipsis del alma alemana" (como definió Balthasar) que significó justamente el fin de la primera fase de la Ecumene mundial, la europea. Una segunda época de la Ecumene mundial se ha abierto desde 1945. Desde el ángulo eclesial es el Concilio Vaticano II. Y aquí, Agustín tiene un nuevo papel, en la nueva

frontera cuando emergen China, India, América Latina, etc. Przywara había previsto esta nueva frontera. Una cuarta fase, a las tres que el también "agónico" Przywara señala. Esa cuarta fase, ya en la segunda época de la Ecumene mundial, es la que nos toca vivir (ver informe NEXO 5).

Desde el ángulo de la teología de la historia, Maritain decía que era imperativo de nuestra época "rehacer la Ciudad de Dios". No hay duda. Fue una de las tareas del Concilio, particularmente en la Gaudium et Spes. ¿En qué relación está el progreso humano y el progreso del Reino? ¿Las culturas y su sucesión histórica con la Ciudad de Dios?

Estas preguntas desbordan los marcos antiguos del pensamiento de San Agustín. Ya Bossuet intentó una síntesis histórica apresurada y frustrada, en los albores de la modernidad católica. Pocos se han atrevido a tan vasta tarea. Sin embargo quien omite a San Agustín, no podrá resistir la "tentación milenarista", como acaece hoy a muchos cristianos marxistas. Pero no es posible permanecer históricamente en el Agustín "antiguo". Es necesario atravesar con él las filosofías de la historia modernas, en crítica y purificación recíprocas. Para esto las perspectivas de teólogos como Balthasar y Przywara son indispensables. Es, nos parece, la debilidad —reverso de la de Bossuet— de nuestras teologías de la liberación. Pues por un lado desbordan lo antiguo del agustinismo, pero por otro no han buceado en la profundidad de San Agustín. Probablemente la Segunda Instrucción Ratzinger sobre libertad y liberación cristianas; ponga las bases para una nueva unidad de los antagonismos vivientes.

Nada más oportuno que, desde las interrogantes de nuestras teologías de la liberación, sepamos nuevamente atravesar el cabo de tormentas que es San Agustín, hombre del Dios inaccesible y fuego de amor, manifiesto en la Iglesia de Cristo, germen de la Ciudad de Dios.

Una lectura de San Agustín actual supone el encuentro con Przywara, tal cual, y no sólo en su obra sobre "San Agustín", que es también su propio espejo. Por Agustín, Przywara sobrepasa a Hegel, el ápice de la modernidad. Pero es ya otra historia. Aquí podría ser útil

recordar nuestro comentario a Melendo en NEXO 2, sobre la lógica de las oposiciones, imposible de sostener viviente sin un "espíritu de los antagonismos" al modo de Przywara.

Esta edición del San Agustín de Przywara es la segunda, pues la primera la hizo la Revista de Occidente argentina en 1949, siempre en la espléndida traducción del agustino Lope Cilleruelo, con un lenguaje de elegancia palpitante. Ya entonces esta obra nos dejó un sello inolvidable, que quisieramos comunicar a los nuevos jóvenes.

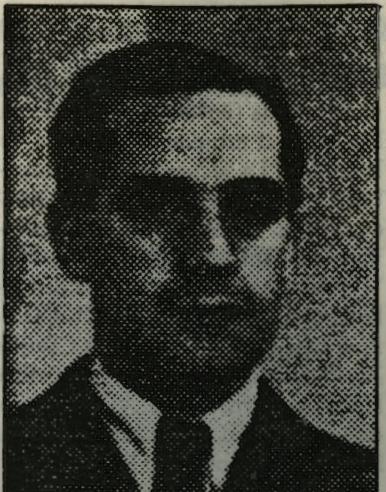
AMF

DIEGO GRACIA

### VOLUNTAD DE VERDAD Para leer a Zubiri

Ed. Labor. Madrid 1986

Esta década del 80 ¿abrirá el tiempo latinoamericano de Zubiri? Pues de golpe, en el desierto de la filosofía contemporánea, irrumpió en el ámbito de nuestra lengua, una masiva publicación de obras importantes de Xavier Zubiri (1898-1983). Más libros que en toda su vida anterior. Por lo pronto, su obra fundamental "La inteligencia sentiente" en tres libros: *Inteligencia y Realidad* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y Razón* (1983). A los que han seguido, en forma póstuma, "El Hombre y Dios" (1984) y "Sobre el Hombre" (1986). Todos editados pulcramente por Alianza Universitaria de Madrid. Y parece que seguirá, de modo asiduo, la publicación de los cursos que ha dictado, casi sin interrupción desde 1945 hasta el 75, así como otros inéditos. Un acontecimiento de primer orden en nuestra vida cultural.



Xavier Zubiri

Una irrupción semejante no es fácil de digerir. Toda filosofía nueva —una nueva reflexión rigurosa para alcanzar los principios y fundamentos de la realidad en su totalidad— gesta inevitablemente un nuevo lenguaje. Entonces, desde nuestros lenguajes familiares —que suponen aunque no se sepa, otras filosofías, así sean sus restos o esquirlas— se hace penosa la cabal comprensión de una auténticamente "nueva". Las palabras principales y su significado están todavía "duros" con inflexiones no habituales, sin masticar, no ablandados socialmente. Así, la lectura se vuelve demasiado fatigosa "lingüística". Y si se pretende una lectura rápida, de impacientes, se rebota, se queda pronto a la vera del camino. Todo esto, agravado por la concisión ascética del pensar zubiriano. Entonces se hacen indispensables los buenos auxilios "introductorios", que "aceiten" —sin banalizar— el camino para una ajustada inteligencia. Ese es el papel de los buenos discípulos. Tal es el caso ahora del Diego Gracia con esta obra introductoria magnífica "para leer a Zubiri". El lector y Zubiri no la podrían tener mejor.

En el nacimiento de América Latina, la "Segunda Escolástica" —la del Renacimiento y del Barroco— jugó un poderoso papel configurador. Fue la primera que alcanzó una síntesis filosófico-teológica de alcance mundial, en la Ecumene recién inaugurada, en el

esplendor de España y Portugal durante el siglo XVI. Pues fue tanto española como portuguesa. El jesuita español Suárez enseñaba en Coimbra y el dominico portugués Juan de Santo Tomás, ya en el canto del cisne de esa síntesis en el siglo XVII, era confesor del rey de España. En nuestro mundo naciente, no sólo inspiraba lo mejor de las Leyes de Indias, las disposiciones de cómo fundar las "ciudades", sino que animaba el "tomismo" la reivindicación que va de Montesinos y Las Casas, así como el "suarecanismo" a los jesuitas de las Misiones. Esa "Segunda Escolástica" fue salvadora del humanismo renacentista, afirmadora de la libertad del hombre. Impulsora del Concilio de Trento, contra la corrupción impotente del hombre que afirmaba el primer protestantismo de la Reforma, a la vez que propugnó la dignidad y libertad de los amerindios. Esta Segunda Escolástica, que corre durante un siglo, de Vitoria de Suárez, fue la síntesis intelectual de nuestra época fundacional. Tuvo grandes poetas, como Fray Luis de León y Lope de Vega. Pero éstos, grandes creadores de la lengua castellana, lo hicieron paralelamente a su filosofía en latín, no en lengua vulgar. De tal modo, nuestra lengua sólo comenzó a acceder, por sí misma a la filosofía, en este siglo XX, principalmente a través de Ortega y Gasset. Así lo hemos comentado en NEXO 10. Este gran lapso de tres siglos es por la decadencia de España y Portugal así como por las dificultades de gestación de América Latina, cuya dependencia la vuelve mimética de filosofías anglo-francesas y luego alemanas. Y las síntesis filosóficas sólo maduran en los procesos ascendentes de una cultura o nación, son signo de la vida propia, densa, de una sociedad. De ahí que nosotros no pasemos todavía de los prolegómenos. Profesores de filosofía, aún buenos, no son filósofos.

Sería ingenuo pensar que España y Portugal cortaron sus lazos con América Latina desde la independencia, en el primer tercio del siglo XIX. El mundo ibérico, por estar en el origen de América Latina, aunque ahora no se identifique como en los primeros tres siglos de

formación, nos está ligado por eso, no sólo entonces sino "para siempre". Las raíces son permanentes. Además, aunque con variaciones, el papel de España y Portugal es para nosotros de importancia siempre renovada. Más España que Portugal. Pues Portugal se ha convertido en pequeño y marginal fragmento respecto de Brasil, en tanto que España es un "centro" cultural importante para América Latina como conjunto. Accede fácilmente a toda América Latina. Más que los latinoamericanos desde cada uno de sus países. Desde el IV Centenario del nacimiento de América Latina, a través del Modernismo y la generación del 98, los movimientos culturales españoles e hispanoamericanos están muy entrelazados. Hubo el "interregno" del franquismo, pero ahora se ha terminado. Pero aún en ese tiempo, las editoriales españolas son decisivas para toda América Latina, para su "información" a la altura de los tiempos. Incluso el "lanzamiento" para el conjunto de América Latina de la teología de la liberación fué hecho desde España en 1972. América Latina no hubiera asimilado el Concilio Vaticano II sin el alud de traducciones españolas de aquellos tiempos. O el "boom" novelístico latinoamericano, etc. Todo esto, y mil razones más, hace que aunque España no sea América Latina, le es íntima y entrañable. Si tiene literatura, o filosofía, o lo que sea... son "cuasi latinoamericanas". Por eso, la irrupción de la filosofía en España es también una irrupción "cuasi" latinoamericana. No es lo mismo, pero tampoco le es otra. Por eso en Nexo damos un lugar preferencial a España y Portugal. Por necesario interés latinoamericano. Ahora podemos volver a Zubiri, entreviendo mejor su importancia para nosotros.

Si Zubiri es una madurez filosófica para España, significa que puede ser un escalón importante para nuestra madurez.

En este orden, una última precisión. Zubiri es un filósofo radicado en la vocación de "principios", pero —por lo menos no lo sabemos— no los ha proyectado hacia el movimiento histórico actual, hacia la política. Es algo a verificar. En este orden, sería distinto a sus antecesores Ortega y

D'Ors, incluso Unamuno; lo que es, lo tiene "virtual", no en acto. Probablemente, como la filosofía de Zubiri se desplegó durante el franquismo, en las márgenes, fuera del oficialismo universitario, silenció su política. Uno, desde lejos, piensa que la política de Zubiri no hubiera innovado demasiado sobre la política de Ortega y Gasset. Más aún, la política actual de España, de inserción en el mundo (en Europa), está en los carriles de Ortega. Zubiri, aunque con una filosofía propia, pertenece al mundo "orteguiano". La situación de España actual no parece ofrecer otras posibilidades inmediatas. Estos son límites desde nuestro punto de vista. América Latina necesita pensar a fondo su situación histórica. Por eso no basta filosofía, se requiere a la vez filosofía de la historia, que en cuanto "historia" sea desde nuestro mirador.

Ortega y Gasset es símbolo sintetizador de esta España post-franquismo. Si el franquismo puede simbolizarse filosóficamente, sería en una neo-escolástica tradicionalista (ajena a las grandes renovaciones en la línea tomista que acaecían en Francia, Bélgica, Alemania, Italia), en el tipo de Santiago Ramírez y de Roig Gibonella, y fué justamente el P. Ramírez quien encabezó a finales de los años 50 la mayor ofensiva contra Ortega. Fue el P. Ramírez quien habló de un "orteguismo católico", como el de sus contrincantes Julian Marías y Pedro Laín Entralgo. La designación es exacta. Hay un amplio "orteguismo católico" (que, por supuesto, no es idéntico a Ortega), ni a todo el "orteguismo"), que alcanza también a latinoamericanos y una de sus características españolas es estar también muy influido por Zubiri. Pues Zubiri ha ejercido en España una gran influencia por sus cursos orales, pero éstos tienen para los que no asisten algo de tan discreto, que se vuelve esotérico. De ahí vino una gran fama de Zubiri, que precedió de lejos a la publicación de sus obras propiamente filosóficas. Tanto se anunció al "gran filósofo", que para los que estábamos lejanos, los españoles peligraban de ser "el pastor mentiroso". Que viene el lobo, y el lobo nunca venía. Pero ahorita parece que realmente nos quiere

comer. Y bien, es del "orteguismo católico" que proviene esta introducción a Zubiri. Diego Gracia es un discípulo de Laín Entralgo, a la vez que ya abiertamente "zubiriano". En cierto sentido, el "orteguismo católico" ya había comenzado con el compañero de Ortega, Manuel García Morente. Este fue el primero. Bien conocido por sus "Lecciones preliminares de filosofía", donde tantos latinoamericanos desde 1938 se iniciaron. Ahora, el "orteguismo católico" quiere ir filosóficamente más allá de Ortega, con Zubiri.

"Porque aún nos faltan textos importantes, hoy sería prematura una exposición sistemática de todo su pensamiento, pero porque lo ya publicado es fundamental, parece llegada la hora de elaborar una introducción a la filosofía de Zubiri". Por otra parte, los últimos libros publicados de Zubiri "constituyen el canon hermenéutico para todos sus demás escritos". Diego Gracia no intenta así una exposición resumida de la filosofía de Zubiri, sino que centra todos sus esfuerzos en la idea nuclear y original que Zubiri se forjó del "saber filosófico". ¿Qué es el saber filosófico para Zubiri? ¿Cómo, desde dónde se planta y se plantea? Tal la interrogación de esta introducción.

Decía Zubiri: "La filosofía no es su historia, pero la historia de la filosofía es filosofía". De ahí la estructura en dos partes del libro de Diego Gracia. La primera parte es el proceso histórico filosófico en que se inscribe Zubiri y desde donde gesta su filosofía. La segunda parte es ver cómo desde el análisis de la realidad surge el "saber filosófico" mismo de Zubiri. ¿Cómo se planta y se plantea en su génesis histórica? ¿Cómo se planta y se plantea en su saber la realidad misma? Son las dos interrogaciones a que responde Diego García, que se condicionan recíprocamente.

Pero antes de los dos itinerarios a recorrer con Zubiri, Diego Gracia hace una introducción general sobre el "problema de la filosofía", ubicando su "tipo de saber" o sabiduría, entendida como "ese tipo de saber que llega a las ultimidades del mundo y de la vida, fijando su destino y dirigiendo sus actos". Allí se fija la diferencia del saber filosófico originado en Grecia, con otras

sabidurías —tanto de las teogonías y cosmogonías egipcias y caldeas, como del Veda brahamánico— así como la compenetración de la filosofía con el horizonte teológico cristiano, desde San Agustín a Hegel. Filosofía clásica y teología cristiana, dos tipos de sabiduría distintos que se han compenetrado. Pareciera que Zubiri se propone volver a deslindarlas más radicalmente. En este punto, Diego Gracia no es claro. De todos modos, la filosofía, que se despliega en tres coordenadas —saber acerca de las cosas, dirección para el mundo y la vida, y forma de vida— tiene hoy un “horizonte incierto”. El horizonte de Hegel, que es el punto más alto y maduro del idealismo moderno, está resquebrajado, pero no plenamente sustituido por un nuevo horizonte. Así, Hegel y su descomposición por el esfuerzo de “volver a las cosas mismas” sería para Diego Gracia la problemática propiamente contemporánea de la filosofía. Se trata de la recuperación más radical de un realismo, más allá de todo idealismo.

Desde la “crisis de Hegel” comienza la Primera Parte histórica de Diego Gracia. Recorre brevemente los intentos de “volver a las cosas mismas” de Feuerbach, Marx, el positivismo, el pragmatismo, la filosofía de la acción de Blondel. Pero “la fenomenología fue el intento más maduro y fecundo de establecer las bases de un horizonte filosófico estrictamente post-hegeliano, a un nivel de radicalidad filosófica incomparablemente mayor que los propios del materialismo, el positivismo y el pragmatismo” (pag. 29). Es en el medio de la “fenomenología” que inicia Zubiri su andar filosófico. Desde aquí traza Diego Gracia el itinerario filosófico de Zubiri en tres etapas, que son los tres capítulos de la Primera Parte.

**La primera etapa** (1921-1928) de Zubiri, su formación y la formación de un nuevo horizonte filosófico pasa por Husserl (y Brentano), por Ortega y Gasset, y por Heidegger.

**La segunda etapa** (1931-1945) comienzan los planteos propiamente zubirianos. Inicia el pasaje, el gran salto epistemológico, desde el Heidegger de la “comprensión del ser” al Zubiri de la “aprehensión de la realidad”. Aquí el pensamien-

to de Zubiri se expresa en su libro “Naturaleza, Historia y Dios”.

La tercera etapa (1962-1983) expresa ya abiertamente la filosofía de Zubiri. Obviamente, comenzó antes, desde el 45, pero fueron cursos orales, sin publicaciones hasta 1962, donde el libro “Sobre la Esencia” abre la exposición de su filosofía, que desde 1980 prosigue en la trilogía de la “Inteligencia Sentiente” y en “El Hombre y Dios”.

Llegamos así a la Segunda Parte del libro de Gracia, que se concentra en dilucidar el núcleo fundamental de esta tercera etapa propiamente zubiriana, su “filosofía primera”. Esta es el saber de la aprehensión humana. Los datos inmediatos para la intelección no son en “la conciencia pura” (Husserl), ni en la “comprensión del ser” (Heidegger) ni en la “vida” (Ortega) sino simplemente el “sentir”. La intelección es mera actualización de lo real. Hay aquí tres términos “intelección”, “realidad” y “actualización”. Son los tres momentos de un solo acto, el de “aprehensión humana”. Son los tres capítulos, estudio de los tres momentos: 1. **La Intelección** (momento noético de la aprehensión humana). Aquí la obra principal es la “Inteligencia sentiente”. 2. **La realidad** (el momento noemático de la aprehensión humana). La obra principal es “Sobre la Esencia”. 3. **La religación** o momento de fuerza impositiva de actualización (momento noérgico de la aprehensión humana). La obra principal aquí es “El hombre y Dios”.

Y ya alcanza como presentación. Sobre la filosofía misma de Zubiri volveremos en su oportunidad. Es Zubiri el primer filósofo original y sistemático de nuestra lengua, luego de Suárez en nuestra cultura. ¿Es verdaderamente el más allá de Husserl, Ortega y Heidegger? En América Latina esa “crisis de horizonte” de la descomposición de Hegel y el esfuerzo de “volver a las cosas mismas” ha tomado ultimamente los restos del neo-positivismo y el materialismo filosóficos, con un “mínimo” de filosofía, y sobreviven algo desvanecidos Husserl, Ortega y Heidegger. Zubiri ¿abre el camino a una respuesta más cabal? Su vuelta a las “cosas mismas” será auténtica contribu-

ción al establecimiento del “nuevo horizonte” tan buscado?

**ALBERTO SANGUINETTI  
MONTERO**

**GRATUIDAD**

**Y RESPUESTA**

**DEL HOMBRE A DIOS**

Instituto Teológico del Uruguay,  
Monseñor Mariano Soler.  
Montevideo, 1983.

## 1. UNA GRATUIDAD QUE

### VALE LA PENA

Sucede que al frecuentar los escritos agustinianos se contagia uno sin querer con el embrujo de ese estilo tan penetrante de lo real (natural y sobrenatural), que no disimula sus aparentes polos opuestos, cayendo en cómodas simplificaciones sino que los respeta y mantiene con valentía dentro de la superior síntesis de la fe católica. Brota así espontáneamente el para-doxon, o sea: lo que está más escondido, pero existe junto a (para) la común opinión superficial (doxa).

El libro del joven sacerdote uruguayo es útil porque prueba la unión totalmente posible de términos antinómicos, proclamados sin embargo por el Evangelio: “Quien pierde su vida la ganará” (Mt 10,39). Aprendemos simultáneamente dos cosas:

Agustín fue un hombre devorado por el ansia de sobrepasarse constantemente en Dios, de casi diluirse en El; así y todo, con dificultad encontraremos un autor, que como él haya buceado con tanta profundidad y expresado en más luminosas sentencias la condición humana.

"No puede ser que una cosa inferior te haga mejor... Acoge, pues, este consejo fiel. Sé que quieres ser mejor, todos lo sabemos, todos lo queremos: busca lo que es mejor que tú, para que él te vuelva mejor que tú" (En 32, II, s.2, 15; citada aquí en p.91, n.26).

Fluye de ahí otra paradoja indicadora de la verdadera grandeza de Agustín. El es tanto más sublime, cuanto más desconfía de sí mismo, cosa palpable en su denodada lucha intelectual por lo genuinamente cristiano, liberándose del neoplatonismo, que mucho lo fascinó. "Vieron (los filósofos) —escribe el santo— hacia dónde, pero no vieron por dónde; amaron la patria excesiva, pero ignoraron el camino de la humildad" (Sermo 160,4; citado aquí en p. 101, n. 59).

En las *Retractationes* I, 3, 6 (CSEL, XXXVI, 23-24) rechazará como una "ofensa para oídos religiosos", cuanto él mismo escribiera en su obra de juventud: *Soliloquia*, I, XIII, 23, a saber: que no hay más que un solo camino para unirse a la Sabiduría, "como si hubiera otro camino fuera de Cristo, quien dijo: yo soy el camino".

El conocimiento del "descensus Dei" (diametralmente opuesto al movimiento de fuga hacia el mundo inmaculado de las ideas) le sirvió para superar el platonismo (si bien, como veremos, le quedan resabios aquí y allá); en ese abajamiento del Verbo vio durante toda su vida la diferencia esencial entre lo cristiano y lo meramente filosófico.

Se explica así que el libro más popularmente conocido del santo, sus *Confessiones*, lejos de ser un mero psicoanálisis (que también lo es y profundísimo), ostenta más bien la calidad de una psicosíntesis, que no se detiene en remover el lodo (a la manera de J. J. Rousseau, que se apoderó del célebre título "Confessiones", para dar a publicidad su "journal intime"). "Los trece libros de mis confesiones tanto por mis males como por



*Agustín: sólo nos vertebral la gratuidad del amor de Dios.*

mis bienes alaban a Dios justo y bueno" (*Retractationes*, 2, 32, 6; citado aquí en p. 137, n. 65).

## 2. PERENNIDAD DE LO CLASICO

Se necesita valentía para, desde América Latina, encararse con S. Agustín. Pero hay que estar reconocidos para con Sanguinetti por haberse atrevido a la empresa: la verdad es perpetuamente joven. Es que ante la eternidad de Dios todos los puntos del tiempo son equidistantes y, por más que entre sí difieran, se unifican en su común contingencia frente al origen y meta de todo devenir.

Como lo hiciera E. Gilson respecto a J. Maritain, hay que agradecer a Sanguinetti "por habernos inspirado el coraje de pensar que no hay época alguna en la que la verdad no valga la pena de ser dicha y por habernos probado por el ejemplo, que juzgar lo pasajero a la luz de lo que no pasa, lejos de hacernos levantar contra nuestro tiempo, es el único camino que nos conduce a lo que en él merece ser amado" ("Une sagesse rédemptrice" en: *Jacques Maritain - Son oeuvre philosophique*, Paris - 1948 - p. 4).

Agustín ha sido, sin sombra de dudas, un gigante de la patología latina. Sin pasar por él se nos escapan las claves de la Edad Media, de la misma Reforma protestante (y, por ende, de nuestro mun-

do moderno con sus luces y sus sombras).

Por lo demás su vigencia perenne es tal, que no sólo es comprobada por los sabios; tampoco escapa a la aguda percepción del pueblo, tal como lo atestigua el refrán: "Mesa sin vino, sermón sin Agustino".

## 3. SERMONES SOBRE LOS SALMOS

Otro acierto está en la elección de un núcleo amalgamante de la teología y la pastoral de Agustín: sus tratados y predicaciones sobre el Salterio, la mayoría de los cuales fue expuesta ante el pueblo cristiano más sencillo de África.

El Salterio es un libro de oración; en él se pide, se gime y hasta se increpa a Yahvé porque no sale ya más a la cabeza de los ejércitos de Israel (Sal. 44, 10-17). Pero es evidente que entre sus cánticos predomina la acción de gracias y la alabanza. Por eso mismo suele ser considerado como inútil: un devocionario destinado al culto, sin tanto empuje hacia acciones liberadoras como el libro del Exodo o las denuncias proféticas.

Sin embargo, las explicaciones de este "opus longe amplissimum" de S. Agustín constituyen una de las cumbres teológico-pastorales más eminentes de la historia. "En ellas —observa Sanguinetti— aparece, con mayor o menor desarrollo casi todo, cuanto Agustín expone en otras obras. Por ser comentarios a textos de la Escritura dirigidos, en su mayoría, directa o indirectamente al pueblo, podemos encontrar en vivo la riqueza expresiva del predicador" (p. 2). Y en nota, citando a M. Comeau: "Asimismo, es en su predicación que él da lo mejor de sí y es en los Sermones, y sobre todo en las *Ennarrationes in Psalmos* o los *Tractatus in Johannem* donde hay que buscar lo mejor de su obra exegética" (ibid, n. 9).

L. Alonso Schökel, sin duda el más grande exégeta español de la actualidad, especialista en el Salterio dice: "Si yo tuviera que contentarme con dos solos comentarios a Los Salmos no dudaría en la elección: *Ennarrationes in Psalmos* de San Agustín y el comentario de Deitzsch.

El primero es una obra monumental de la tradición cristiana, que leído en abundancia y con talento espiritual hará penetrar como ninguno en el sentido profundo de Los Salmos. . . ¿Qué se ha avanzado desde Agustín y desde Delitzsch? Desde luego: también Dalí avanza sobre Velázquez y Mahler sobre Mozart" (*Treinta Salmos - Poesía y oración*, Madrid - 1981 - p. 453 - 454). Es que en los ámbitos del espíritu no se adelanta como en los de la técnica o de las ciencias exactas, en que el progreso se efectúa por "sustitución" de hipótesis cada vez más perfiladas o a causa de constantes afinaciones en los aparatos medidores de la materia. En Dios y el hombre (como en el arte) descubrimos algo más, sólo por profundización en lo mismo y es forzoso reconocer que hubo en la historia genios privilegiados, cuyos sondeos divino-humanos llevan el sello de lo clásico, fuente continua de inspiración, que, sin poder ser repetidos tal cual hoy en día, permanecen, con todo, como puntos luminosos de referencia.

#### 4. EL TEMA DE LA GRATUIDAD

Hace más de una década que Sanguinetti viene trabajando con el motivo de la "gratuidad" en San Agustín. Esto nos lleva a 1973, época "caliente" en trastornos socio-económico-políticos, en el Cono Sur.

He ahí otro gesto de clarividencia. Porque, el Doctor de la Gracia tuvo que predicar la mayor parte de estas homilías en tiempos calamitosos, cuando los vándalos de Genserico iban asolando Italia y la misma capital imperial.

A los cristianos peninsulares, que se refugiaban despavoridos en África, recordaba S. Agustín: "Si adoras a Dios porque te dio un fundo, ¿no lo adorarás también porque te lo quitó? Pero quizás dices: lo adoraré porque me dará una quinta, pero eterna. Con todo aún piensas con una mente corrupta; pues no adoras con amor casto, aún ansias recompensa. Pues quieres en el mundo futuro lo que es necesario

que abandones aquí; quieres mudar la voluntad carnal, pero no amputarla" (En 43, 16; aquí p. 64, n. 111).

No es esto insensibilidad frente a las miserias del prójimo, sino el más entrañable amor de pastor, que "conduce a las aguas tranquilas. . . aunque cruce por oscuras quebradas" (Sal. 23, 2 y 4). Porque, en fin de cuentas, callar esa dimensión trascendente es infidelidad tanto al Evangelio como a sus destinatarios. No presentar todo el mensaje de Cristo equivaldría a suministrar un narcótico aletargante, ante una realidad que ha de ser encarada desde este mundo. Efectivamente: aquellos fugitivos que desembarcaban en las costas africanas en busca de refugio, verían a la propia Hipona asediada y capturada por los mismos bárbaros, dos décadas después, en el 430, año de la muerte de S. Agustín.

Toda la obra de Sanguinetti nos lleva de la mano para redescubrir estos valores que nos levantan más allá de nosotros mismos; ejercicio que no significa abandono del mundo, sino el mejor camino para amarlo con verdad: en su lugar, sin idolatrarlo, para reconducirlo, en la alabanza del hombre, hacia Dios fuente y término de todo bien.

Se ve, entonces, que el único foco de un amor interesado proviene de lo creado, que puede interponerse (*inter-esse*) y obstaculizar el puro ímpetu con que Dios nos ordenó únicamente a Sí mismo (recordar el célebre: "Nos hiciste para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que se aquiete en Ti". *Confessiones*, Lib. I, c.1, n.1).

#### 5. ARTICULACION DE LA TESIS

Parte el autor de la consideración agustiniana sobre la gratuidad en Dios, "analogatum princeps", puesto que, siendo perfección suma, sólo El puede obrar sin búsqueda de provecho propio, nada ga-

nando cuando crea. Su actuar es pura dádiva, que no empaña la menor sombra de interés; la creación es una expresión de bondad en beneficio de la creatura solamente.

Todo ello es elevado a grados eminentes en la pura misericordia que se manifiesta en la Redención. Hay allí una nueva iniciativa de Dios. "Si los comienzos son divinos —compendia Sanguinetti—, también lo es toda la vida del justo. Este se encuentra siempre acosado por su propia debilidad, en una constante lucha que no ha de cesar hasta la otra vida, lucha cuya victoria pertenece sólo a la gracia de Dios en Jesucristo" (ibid., p. 30).

Pero el hombre no queda inactivo, en un mero ocasionalismo o en un "servo arbitrio" luterano. Frente a tales efusiones inagotables de gracia, le toca no ser ingrato, con una respuesta que tendrá dos vertientes principales: la alabanza a Dios y el querer compartir con todos cuanto ha recibido.

Sigue después un fino análisis filológico-cultural, donde se pone en evidencia la originalidad de Agustín, al extender a los actos del hombre el calificativo de "gratis". Porque, como se asentó en el capítulo anterior, es exclusivo de Dios el amar y obrar con total desinterés. Para Agustín, amar o dar culto a Dios no significa falta de motivación por parte del hombre; puede decirse, al contrario, que es más bien un acto de justicia, pues se actúa a impulso del motor de todo móvil posible: Dios, causa primera y último fin. ¿Por qué, entonces, hablar aquí de gratuidad? Ante todo por tratarse de una motivación exclusiva, que da razón de sí, porque el amor de Dios no tiene otro fin externo para su bondad. "Pero debe quedar bien claro —advierte el autor— que en Agustín no se dan dos motivos contrapuestos o paralelos: Dios por sí mismo, Dios fin del hombre. En el uso de gratis se entiende amar a Dios por El mismo y amarlo como quien ha orientado al hombre a la posesión del Bien infinito. Amar a Dios gratuitamente, como Dios, es la realización del fin del hombre, creado a imagen y semejanza, que perfecciona su ser

imagen en la participación de Dios, acercándose y asemejándose a El por el amor. Amar gratuitamente a Dios como fin del hombre exige amarlo como El es en sí, más allá del mismo hombre" (*ibid.*, p. 208). El hombre encuentra su fin al olvidarse de sí mismo; perdiéndose se encuentra en su raíz y fruto más elevado: haber sido hecho como "capax Dei".

Aquí reside la intuición de fondo agustiniana, claramente captada por Sanguinetti: el aspecto de gratuitidad en los actos humanos que responde a la gracia, originante de todo (creación y redención), proviene de la necesidad de no subvertir por la libertad el orden objetivo del bien en los seres, entre los cuales descuelga "la soberanía de la bondad divina, única amable por sí misma, y obedece así a la ley fundamental que resume toda la Escritura, el doble mandamiento del amor: Dios amado por sí y sobre todo, el prójimo amado por Dios, uno mismo amado en Dios... La gratuitidad humana no surge de que el hombre sea bueno y quiera hacerle un bien a Dios, sino que reconoce y responde a la bondad de Dios: Dios obra gratuitamente porque es bueno, el hombre porque Dios es bueno" (*ibid.*, p. 193).

## 6. UNA OBSERVACION CRITICA

Es imposible dar cuenta de todas las riquezas de este libro. La única aclaración se refiere a los residuos platónicos que, no obstante la guerra sin tregua que Agustín sostuvo por superarse, de vez en cuando se asoman a su pluma.

Así, por ejemplo, no nos parece muy de acuerdo con la totalidad de la fe cristiana una frase como ésta: "En unión con la oración de Cristo el cristianismo adquiere un conocimiento experimental, un saber nuevo, que purifica su fe para ir pasando de la humanidad de Cristo a su divinidad, de las esperanzas y deseos temporales a los verdaderos bienes" (*ibid.*, p. 181).

Uno se pregunta, si se puede pasar de la humanidad de Cristo, so-

bre todo cuando la frase aparece en un contexto en que dicha Sagrada Humanidad tendría como paralelo "los deseos temporales" en oposición a "los verdaderos bienes".

Es verdad que el Verbo encarnado es "camino" hacia el Padre (Jn 14,6 - 7), pero no a la manera de las rutas solamente humanas que, una vez alcanzado el destino, quedan atrás. La carne misma de Cristo es meta, porque se encuentra para siempre indisolublemente unida a la persona del Verbo y éste es "consustancial con el Padre".

Mayor sagacidad tuvo en este asunto otra "doctora de la Iglesia", que se declaraba "sin letras", pero que supo apartarse hasta de uno de sus guías más luminosos. Nos referimos a Teresa de Jesús y a Fray Francisco de Osuna, cuyo Tercer Abecedario, orientó en sus comienzos la oración de la santa. Citando a S. Cipriano, S. Agustín, S. Gregorio, S. Bernardo y Gersón, aconsejaba el autor franciscano dejar algunas veces "las criaturas de la Sacra Humanidad para subir más alto" (Prólogo, Toledo -1527-). La gran mística responde con su "tesis doctoral" en el cap. 22 del Libro de la Vida (su propia autobiografía espiritual): "Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como yo estaba— es desatino".

## 7. CONCLUSION

Es ésta una investigación como pocas veces se ven entre nosotros. Por lo común se emprenden indagaciones con el objetivo de encontrar en la Biblia o las fuentes de la teología el espaldarazo para tal o cual línea pastoral, catequética o sociopolítica. Se puede observar un predominante aprecio por lo que "sirva para la práctica y la acción" en los más diversos ámbitos.

La empresa de Sanguinetti es bastante diferente. El que ha elegi-

do nuestro autor es el más remoto de sus principios y el más lejano en su término, aunque, por eso mismo íntimamente impulsor de todo lo que hacemos: "Interior intimo meo et superior summo meo" (más íntimo que mi propia intimidad y superior a lo sumo del espíritu), Confessiones, Lib 3, 6.

Nada nos aparta de la acción, pero le da sentido, la centra y le impide degenerar en alocada agitación.

El desinterés, la gratuitidad parecerían fomentar un talante despreocupado, ausente, "teórico". Sin embargo, se puede decir que es el más genuinamente "práctico" (otra vez más la paradoja). Pues no subyugará a la realidad, violentándola para que encaje en esquemas preconcebidos, sino que se dejará guiar dócilmente por ella, encontrándola tal cual es: fascinante, pero contingente; atractiva, pero sólo reflejo y peldaño hacia la gloria imperecedera de su creador.

No nos engañaremos, finalmente, si afirmamos que la predilección de Sanguinetti se inclinó en su trabajo hacia la estupenda Enarratio 53. "Luego, hermanos, ejecutad esto en vuestras almas: levantad vuestros corazones, agudizad la finura de vuestra mente, aprended a amar gratuitamente a Dios, aprended a despreciar el mundo presente, aprended a sacrificar voluntariamente la ofrenda de alabanza, para que llevándolo por encima de la flor del heno, miréis desde lo alto a vuestros enemigos" (En 53,11).

Puede ser que más de uno se sienta incómodo, pensando que esa exhortación a "despreciar el mundo" está ya obsoleta después de Gaudium et Spes.

Es, sin embargo, de perpetua actualidad, pues para observar a las cosas en su lugar se necesita perspectiva, y para ello separarse de las mismas. Verse constantemente inmerso en ellas nos envilecerá a su nivel.

La obra de Sanguinetti surge no en los ocios académicos, ni en medio de bien nutridas bibliotecas europeas, sino desde urgentes apremios parroquiales. Pero allí también por la gratuitidad de Dios, en servicio y alabanza. □

Miguel Antonio Barriola

Aportes para una recuperación veraz del pasado

# LA CUESTION INDIGENA EN AMERICA LATINA

*Un millón de indios quechuas, aymaras y mestizos, se dieron cita en Cuzco, "el ombligo del mundo", para recibir a Juan Pablo II.*



images en la participación de Diros... con el cuestionamiento final aparece en acercándose y alejándose. A la vez, se hace visible la que dicha Sagrada por el ambiente social y político en su desarrollo.

La "cuestión indígena" es un ingrediente de la "cuestión nacional" de América Latina. Forma parte, de modo distingible pero no separable, de la más abarcadora y esencial "cuestión nacional latinoamericana". Desconectar la una de la otra, es atacar las bases mismas de la unidad latinoamericana, aunque no se sea consciente de ello.

De ahí que la claridad en el planteo, sin ceder a mitologías deleznables en boga, sea indispensable. Tal la razón del Informe y su vocación de verdad. Sólo la verdad despeja las brumas en que los neocolonialismos actuales quieren envolvernos. Un rasgo de las mentalidades coloniales es que dicen ser lo contrario de lo que son realmente. No saben su identidad. A veces luchan contra imperialismos de ayer, para servir a los imperialismos de hoy. Les es "natural" carecer de sentido histórico.

Decía uno de los mayores intelectuales católicos nuestros, el peruano Víctor Andrés Belaunde (1883-1966): "Disminuir la hispanidad o el Incario es disminuir la peruanidad". Tal regla se puede extender a toda América Latina.

Los orígenes de los cinco siglos de la formación histórica nueva, que es América Latina, no es ni mera "negatividad", como cree cierto "indigenismo", ni mera "positividad" como cree cierto "hispanismo". Leyendas negras y rosas, por abstractas, unilaterales y empobrecedoras, nos son inservibles. Actúan contra una auténtica "autoconciencia histórica latinoamericana".

América Latina es un mundo básicamente mestizo. En esa fusión la preeminencia cultural ha correspondido a lo hispánico, y el mayor síntoma es que a la dispersión de las mil lenguas indígenas sucedió la extraordinaria unidad lingüística latinoamericana. Las proporciones de ese mestizaje varían, según tiempos y países, pero esas variaciones no alteran el dato sustancial del mestizaje, tanto racial como cultural. Así, propiamente, la cuestión indígena tiene gran importancia en sólo una parte de América Latina. Radica principalmente —hoy como ayer— en las dos áreas que eran ya las más importantes en los mundos precolombinos: el área andina (Bolivia, Perú, Ecuador) y el área mesoamericana (Guatemala y México).

Pero en esas dos áreas, también la mayor parte de los étnicamente indígenas son mestizos culturales, la mayoría profesa la fe católica, y los que no, se adscriben a otras formas de cristianismo. Las sobrevivencias puramente "paganas" son escasas. Tal la realidad. La impresionante movilización religiosa de los indígenas en las peregrinaciones de Juan Pablo II no tiene antecedentes en la historia. Semejantes manifestaciones públicas, son elocuentes de suyo y aventan abundantes tergiversaciones.

Sin embargo, hay dramáticamente una "cuestión indígena" en América Latina, con dos núcleos fundamentales. El principal es que esas "áreas indígenas" son las más atrasadas, las más pobres, las más explotadas y discriminadas, las más necesitadas de justicia y fraternidad, liberación y desarrollo, de cabal integración nacional. Esta es la cuestión más concreta y difícil. Es uno de los mayores desafíos para un "despegue" modernizador auténticamente latinoamericano.

El otro núcleo es de índole "ideológica". Es un punto en que están de acuerdo los dos grandes poderes hegemónicos mundiales. Y es el sistemático cultivo de un "masoquismo" latinoamericano respecto de sus raíces. Se quiere dividir el alma mestiza de América Latina contra sí misma, volver las dos partes en guerra. Y en esa guerra dejarnos sin ninguna raíz. O sea, ni indígenas ni hispánicos, ni mestizos, ni nada, nadie. ¿Y qué puede afirmar nadie? ¿Qué es eso de liberar a nadie? ¿Qué liberamos o desarrollamos?. Nadie es impotente y materia para que otros pongan su forma. Nadie es mera materia de nuevas dominaciones coloniales. Es así como la legítima cuestión indígena, separada de la cuestión nacional latinoamericana, se vuelve instrumento de los nuevos imperios para descaracterizarnos y dejarnos sin historia. Sin ser sujetos reales de nada. Pura materia prima a moldear por ellos, faltos de consistencia y dignidad histórica propia.

Aquí, en este Informe, que no debe tomarse solo, sino ligado al de Nexo 5 —"América Latina en la Ecumene"— empezamos el abordaje de la "cuestión indígena", que integra la "cuestión nacional latinoamericana". No olvidemos nunca esta premisa, que es guía segura de discernimiento.

# LA POBLACION ABORIGEN A LO LARGO DE LA HISTORIA

DANIEL VIDART



*Una vastedad impensable de etnias poblaron la América precolombina. En la foto, silvícolas brasileños.*

## 1. PROPOSITOS Y DIFICULTADES

Este breve estudio tratará de ofrecer un resumen sobre algunos aspectos de la población indígena de las Américas, es decir, de América del Norte, América Central, América insular caribeña y América del Sur. Los aspectos escogidos versan sobre los siguientes temas: a) cantidad y localización de la población indígena actual; b) la condición de las etnias indígenas en el escenario de las culturas nacionales; c) las raíces precolombinas del mundo indígena contemporáneo; d) los juicios iniciales de los descubridores y conquistadores sobre la humanidad verdadera o aparente y la índole de los aborigenes americanos. Así dichas las cosas, la empresa parece relativamente simple: la existencia de abundantes y a menudo excelentes apoyos informativos y heurísticos permiten intentar una síntesis premiosa, la cual podría resultar correcta y hasta atrayente.

Pero las dificultades saltan no bien se emprende la tarea. Estas son de tipo cualitativo y de tipo cuantitati-

vo, de carácter temporal y de carácter espacial, de índole epistemológica y de índole ideológica.

Veamos primero las dificultades de tipo cuantitativo. Estas se hallan del lado del sujeto cognosciente quien ha producido, a partir del descubrimiento y la colonización de las Américas, una literatura torrencial, despareja y comprometida con las visiones del mundo de sus autores. Dichos autores fueron religiosos o soldados de fortuna, científicos o curiosos impertinentes, intelectuales ibéricos o propagandistas de otras naciones enemigas de España y Portugal. De todos modos, los memoriales, las crónicas, los relatos, los adoctrinamientos, las historias, las legislaciones, y muchos otros documentos redactados por personas ajenas a las culturas y razas indígenas, tienen tan colossal frondosidad y han poblado de tal modo las bibliotecas y los archivos, que el más sagaz de los caníbales se pierde en esta selva oscura.

A la cantidad de los escritos producidos por los no indios debe agregarse la calificación del objeto de estudio: para hablar con acierto de un tema, de por sí complejo y elusivo, es menester definir previamente qué es un indio, qué es lo indio, qué características etnológicas, his-

tóricas y filosóficas exhibe la indianidad. A las dificultades del lado del sujeto cognosciente se suman las que proponen las cosas a conocer, si es que se puede reíscir de tal modo la condición humana. No hay un indio único y ubicuo, no existe un indio abstracto y genérico: siempre tenemos que vernos con indianidades específicas. Desde el punto de vista somático los gigantes patagónicos —entre los cuales deben ubicarse a los robustos charrúas— eran muy diferentes a los motilones aún subsistentes, casi pigmeos. Los escenarios geográficos —el desierto, la selva tropical, las praderas templadas— propiciaron distintas estrategias adaptativas y proporcionaron materiales para disímiles tecnologías y dispositivos materiales. Los recolectores del planalto brasileño tenían un equipamiento económico y una organización social mucho más sencillos que los incas o aztecas, ya urbanizados y altamente militarizados. Recolectores californianos y agricultores hidráulicos andinos, plantadores amazónicos de mandioca y mariscadores fueguinos, cazadores de bisontes de las llanuras norteamericanas y horticultores de las chinampas mexicanas, entre muchos otros casos, configuran una gama tan matizada de tipos culturales, sociales y económicas que hablar de un indio único resulta un despropósito. Hay más dificultades. Los problemas de la inserción del blanco en el mundo de los indios —típicos del siglo XV— no son los actuales, pues hoy, contrariamente, se trata de la inserción del indio en el mundo de los mestizos y de los blancos. Por otra parte quienes definen al indio y a su entorno socioeconómico, amén de su repertorio espiritual, no son indígenas en su inmensa mayoría. Y si son indígenas, ya están incorporados a un status distinto al del indio primigenio. Los académicos extranjeros y criollos contemporáneos, que disponen de eficaces medios de comunicación para difundir sus discursos antropológicos o políticos interpretan al indio y a lo indio desde afuera. El indio prealfabeto o analfabeto, selvático o rural, vive calladamente su mundo simbólico y comunitario, y lo hace desde adentro. De tal modo el *pathos* de las experiencias y vivencias del indio caminan por un andarivel distinto al de quien lo investiga y describe e interpreta. La intimidad del *pathos* afectivo difiere de la comunicación del *logos*, intelectual o de lo que se supone como tal, dado que dicho *logos* es casi siempre *doxa*, es decir, opinión, prejuicio, ideología, cuando no mala intención o ignorancia. Del mismo modo, en siglos anteriores, ya en el ciclo antiillano, ya en el tiempo de la conquista de los imperios de las tierras altas, ya en la época del tendido de las vías ferroviarias hacia el Far West norteamericano, las imágenes del indio y lo indígena varían según la mirada de quien contempla unas "realidades" que al final dependen de los intereses creados, de los componentes coyunturales de cada situación, del rol y la jerarquía social del testigo, de la sumisión o rebeldía de los aborígenes, etc.

Los problemas, pues, provienen tanto de una orilla como de la otra, de los que conocen, o así lo creen, y de los objetos del acto gnoseológico. Toda una sutil y complicada dialéctica distorsiona, según las épocas, las personas y las situaciones, la inteligencia cabal de lo indígena, ya del lado de los valedores, ya del lado de los detractores, ya del lado de los espíritus "objetivos" que procuran desvanecer sus escalas de valores para asumir la de los indios, una empresa imposible, o para colocarse en una posición "imparcial", una hazaña epistemológica improbable.

Hechas las anteriores advertencias vamos, ahora sí, a entrar en el tema. Y lo hacemos, no en un país como Bolivia, donde predomina el elemento indígena, o como Colombia, donde el mestizaje es intenso, sino desde el Uruguay, una nación que se envanece por haber liquidado las últimas tribus de indios levantiscos hace 150 años gracias a una traicionera emboscada.

## 2. POBLACION INDIGENA ACTUAL EN LOS PAISES AMERICANOS

¿Cuántos son y dónde se localizan los indios americanos contemporáneos? Para responder a esta pregunta es preciso decir antes qué se entiende por indio y qué criterios se utilizan para hacerlo.

En primer lugar, esta operación, se practica sobre un objeto-cosa (1) que pertenece a un sector humano vencido. Los indios han sido las víctimas de la conquista y colonización de América: de antiguos dueños se convirtieron, bajo el dominio de los invasores europeos, en enemigos, en servidores, en salvajes marginados, en piso ontológico sobre el cual se levantó el edificio de nuevas culturas importadas desde el Viejo Mundo. El Nuevo Mundo, que ya era viejo para los indios, rejuvenece súbitamente, tocado por la varita etnocéntrica de los descubridores y conquistadores.

Debemos dejar de lado, por ahora, los distintos criterios generacionales o regionales con que los anglosajones e ibéricos distinguieron en el pasado la condición indígena. Actualmente, a partir de los años cuarenta de este siglo, el movimiento indigenista, promovido por un grupo esclarecido de políticos, académicos y filántropos que procuraban —y procuran— incorporar el indio a los "beneficios" de la civilización, ha manejado una serie de definiciones que vale la pena examinar. Manuel Gamio, un ilustre mexicano, primer Director del Instituto Indigenista Interamericano fundado a instancias del Primer Congreso Indigenista (Pátzcuaro, Michoacán, 1940), expresaba que la definición del indio "implica tres preguntas que parecen fáciles de contestar pero que no lo son en realidad: ¿Cuántos, quiénes y cómo son los habitantes de América que deben ser propiamente conceptualizados como indígenas?"<sup>2</sup>

Sin descartar del todo el criterio racial, muy vago en razón del mestizaje y la variedad de tipos indígenas y atendiendo a veces al criterio lingüístico, que tam-

1) Este término fue utilizado por el pensador mexicano Luis Villoro, en la segunda edición —la primera es de 1950— de su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de La Casa Chata, México, 1979. Lo indígena, en un segundo momento, el de la "razón universal" (el primero fue el de "la Providencia"), aparece como "cosa-objeto que determinó". En efecto, "ya no hay ningún fondo opaco a la mirada de la razón. Lo indígena es lo que ésta es capaz de revelar. En un puro ser determinado por lo universal agotase su realidad. Queda el indio entregado al juicio lejano. Su trascendencia se resuelve en hecho puro, perfectamente clasificable; sus intenciones, en categorías universalizables: es llana facticidad. Lo indígena existe en tanto que objeto de un sujeto impersonal; su ser coincide con lo que éste determina en él: es puro 'exterior', pura superficie sin profundidad y sin revés". pp. 169-170.

2) Gamio, M. Consideraciones sobre el problema indígena. *América Indígena*, vol. II, Nro. 2, México, 1941.

bien resulta a veces despistador pues un hispanoparlante dejaría de ser indio al abandonar su lengua materna, Gamio se pronuncia por los rasgos de la cultura objetivada (técnicas materiales o hilotécnicas como pueden también llamarse). Si el grupo humano continua usando preponderantemente artefactos de estilo precolombino, entroncados con la tradición ergológica americana, entonces estamos ante una comunidad indígena. Villoro hace un inteligente apunte ante esta propuesta de Gamio: "Centramos la noción de lo indígena en lo cultural; pero no en las manifestaciones superiores del espíritu, que serían incontrolables, sino en el estrato en que la cultura manifiesta directamente un sistema de trabajo, una organización social y un nivel económico determinado. Tras de la pauta cultural se deja adivinar la posición económica y social de los pueblos estudiados. Sin embargo aún no se califica lo indígena cualitativa sino cuantitativamente. De ahí que nos tengamos que atener, para resolver en cada caso si debemos considerar a un pueblo como indio o no, a un cálculo cuantitativo de sus objetos materiales, que resulta imposible de determinar (...) El tránsito de lo 'indio' a lo 'no indio' no puede medirse por un porcentaje ni por un cálculo de suma y resta, porque es un salto cualitativo que implica un cambio en la especie, en el sistema económico y social y no una mera transformación en el grado de primitivismo y occidentalización"<sup>3</sup>.

Unos años después, en 1948, Alfonso Caso, expresa lo siguiente, haciendo hincapié en los elementos endógenos de identidad y pertenencia, o autoafiliación, propios de la comunidad y no del individuo: "Yo diría: es Indio aquél que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos de Blancos y de Mestizos".<sup>4</sup> Caso deja por el camino algo que de la Fuente había señalado anteriormente, recogiendo un concepto de Lewis y Moes<sup>5</sup>: el de minoría nacional oprimida. En efecto, para este autor hay una característica a menudo pasada "por alto", es decir, "la condición de pauperismo económico y la opresión social".<sup>6</sup> En el Acta Final del Segundo Congreso Indigenista Interamericano (Cuzco, 1949) se elabora una definición que, tácitamente, rechaza los atributos de "la cultura de la pobreza" y depura los datos del inventario etnográfico: "El Indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tiene la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con el sistema de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes".<sup>7</sup> Dejando de lado la oscura redacción y la confusión entre tradición nacional y etnia —las naciones globales son las entidades dominantes donde se destacan como islotes las etnias dominadas—, esta definición acentúa los elementos apuntados por Caso. Es decir, que lo indio no viene dado solamente desde la calificación foránea



Un curandero indígena en el istmo de Darién (Panamá).

a cargo de los "no indios" sino también brota, endógenamente, del sentimiento y la percepción cultural de los propios indígenas.

Hacia el año 1978 un antropólogo uruguayo residente en México deja de lado la multiplicidad de criterios y considera que el indicador principal para distinguir a los grupos indígenas de la población no indígena es la lengua. Razón no le falta: la lengua no se otorga como un don desde el exterior de la comunidad ni se inventa como un límite desde el interior de la misma. Es un hecho cultural objetivo, indiferente a la concepción emic (la autovaloración de la sociedad aborigen o nativa) o a la concepción etic (el punto de vista del investigador ajeno a esa sociedad). El indicador lingüístico, dice Foladori, es uno de los más importantes, aun cuando "aislado de otros no pueda reflejar en toda su magnitud las características de la población indígena". Pero constituye un dato esencial "en tanto existe una relación directa entre el lenguaje y el pensamiento, de tal modo que la visión del mundo del grupo étnico puede ser comprendida con mayor profundidad a partir de su propia lengua. E. Sapir escribió: "(...) quizás, en su génesis y en su práctica cotidiana, el pensamiento no sea conceivable sin el lenguaje, de la misma manera que el razonamiento matemático no es practicable sin la palanca de un simbolismo matemático adecuado". (El lenguaje, Fondo de Cultura Económica, México, 1954:22).

3) Villoro, L. *Op. cit.*, p. 205.

4) Caso, A. Definición del indio y lo indio. *América Indígena*, vol. VIII Nro. 4. México, 1948.

5) Lewis, O.; Moes, E. Bases para una nueva definición práctica del indio. *América Indígena*, vol. V, Nro. 2, México, 1946.

6) De la Fuente, J. Definición, pase y desaparición del indio en México. *América Indígena*, vol. VII, Nro. 1, México, 1947.

7) Acta Final del Segundo Congreso Indigenista Interamericano (Cuzco, Perú). *Boletín Indigenista*, vol. IX, Nro. 3, México, 1949.

Creemos pues que es totalmente aceptable la lengua como el indicador principal. La siguiente cita de Stefano Varese es elocuente en este sentido: "El criterio de mayor o de menor autonomía étnico-cultural se puede establecer de varias maneras pero el índice más práctico de la distinción, el 'índice sintético' (Salvi, *La Nazione Proibite; La Lingue Tagliate*) por excelencia es el idioma. Todo grupo social que maneje sus relaciones sociales y sus relaciones con el mundo por medio de un idioma que no sea el español, necesariamente participa de una cultura diferente a la nacional. Evidentemente la presencia de un mayor o menor grado de bilingüismo complica la utilización del idioma como índice sintético de la etnicidad, es decir de la pertenencia a un universo cultural y semántico diferenciado. Complica pero no convierte el criterio".

Esta posición, como se advertirá, reduce drásticamente el número de "verdaderos" indígenas, pues el cultivo de las lenguas nativas sólo se mantiene en los grupos selváticos aislados, de poco caudal numérico, salvo en los casos de Guatemala, Bolivia y Perú.

La dialéctica entre identidad e identificación, entre el nosotros y el ellos, ha sido bien analizada por Mayer y Masferrer en un extenso estudio, pero a los efectos de nuestra tarea específica interesa fijar la atención en la situación social de los grupos indígenas, también analizada por estos autores.<sup>9</sup>

En la actualidad las poblaciones indígenas revisten la siguiente tipología, que no es solamente social sino también espacial:

- 1) poblaciones con economía autosuficiente y de organización tribal, localizadas en el área amazónica;
- 2) poblaciones articuladas a la sociedad nacional y de organización campesina, localizadas en las áreas rurales de los distintos países;
- 3) poblaciones integradas a las ciudades, localizadas preponderantemente en los "cinturones de miseria" u orillas urbanas.

Para que funcionen bien las categorías establecidas por Mayer y Masferrer es menester complementarlas haciendo otro corte, esta vez de tipo vertical. En América los muchos o los pocos indios con respecto a las poblaciones nacionales de "blancos" y "mestizos" —categorías que obedecen mucho más a la estructura clasista que al color de la piel— se presentan según distintas modalidades:

a) Reservaciones legalmente establecidas (o políticamente impuestas). Este es el caso de los EE.UU. y el Canadá. En los EE.UU. el Censo de 1940 consideraba indio a quien tuviera un cuarto de "sangre" indígena por lo menos, siempre que la comunidad indígena a la cual pertenece lo acepte como tal y el gobierno lo tenga inscripto en sus listas "oficiales". En cambio para el *Office of Indian Affairs* es indio aquel sujeto de "sangre indígena" —¿qué es la sangre indígena?— que tenga un status jurídico dentro de su tribu. En el Canadá hay alrededor de 2.200 reservaciones para una población indígena de medio millón de personas; dichas reservaciones van de unas pocas hectáreas a territorios de un millón de kilómetros cuadrados.

b) Población indígena asentada en territorios aislados, casi siempre de tipo selvático y no necesariamente *amazonico*. Son los casos de Brasil, Paraguay y Venezuela.

c) Alto porcentaje de población indígena, la cual constituye la mayoría de la población rural y se integra, con ritmo creciente, a la población de las ciudades y centros poblados. Los países representativos son Guatemala, Bolivia, México, Perú y Ecuador. Colombia, en su región andina, tiene un contingente muy grande de población mestiza, aunque los tipos indígenas "puros" sean frecuentes, en el caso de los paeches y los guambianos. Por lo que atañe a los indígenas selváticos, Colombia comparte lo expresado en b).

d) Pocos indígenas, situados en zonas de relativa densidad de la población aborigen. Son los casos de Argentina, Chile, Nicaragua, Costa Rica, Honduras, Panamá y El Salvador.

e) Países que no tienen población indígena tribalizada o viviendo en comunidades campesinas. Sin embargo hay rasgos somáticos que denotan aún la pervivencia, si bien atenuada, del trasfondo americano originario. En esta situación se hallan el Uruguay, Cuba, Haití y la República Dominicana.

No puede estudiarse tampoco la población indígena enfrentada a la de origen alóctono, en una polarización puramente teórica, sin tener en cuenta la realidad del mestizaje. Este ha sido muy intenso en las áreas donde convivían los europeos y sus descendientes con los servidores africanos y los indígenas agricultores. En tal sentido debe efectuarse una nueva categorización, la cual limitaremos, por razones prácticas, al caso de América del Sur.

En efecto, al tiempo de la conquista había en nuestro continente un área de altas culturas, de culturas medias y de culturas inferiores. La clasificación va por cuenta de los etnólogos y tiene que ver con las formas económicas y las organizaciones sociales de los diferentes grupos de indígenas. Las altas culturas estaban concentradas a lo largo de los Andes y sus vertientes: iban desde Colombia al norte de Chile. Se trata de lo que se ha dado en llamar las culturas sierra. En esta área se había llegado a la etapa de la civilización y los distintos imperios que se sucedieron en ella con sus respectivas metrópolis hasta el tiempo de los incas, dan razón de los grandes logros materiales y espirituales de las poblaciones indígenas allí asentadas. Agricultura hidráulica, metalurgia, arquitectura colosalista, escultura, cerámica de primera calidad, refinados géneros de vida, revelan, entre otros aspectos, las conquistas de estos antiguos americanos.

Las culturas medias o intermedias estaban integradas por los plantadores del área amazónica y circuncaribe. Se trataba de poblaciones selváticas, basadas en el cultivo itinerante de la mandioca o yuca, cuyo repertorio tecnológico, aunque variado, no iba más allá del equipamiento de grandes o medianas aldeas levantadas en los claros de los ecosistemas arbóreos de la *hylea*.

8) Foladori, G. *El problema indígena en México. Cuadernos Americanos*, Año XXXVII, Nro. 6. México, 1978.

9) Mayer, E.; Masferrer, E., *La población indígena de América en 1978. América Indígena*, vol. XXXIX, Nro. 2, México, 1979.

CUADRO Nro. 1

**POBLACION INDIGENA DE ACUERDO A SITUACION SOCIAL  
EN LOS PAISES MIEMBROS 1978**  
(cifras en miles de habitantes)

País	Población indígena Total absoluto	% de la Pob. nacion. **	Pobl. autosuficiente y de organiza- ción tribal	Pobl. articulada a la Soc. nacional y de org. campesina	% de la pobl. rural***	Pobl. integ. urbana	% de la pobl. urbana
	(1)		(2)	(3)		(4)	
<b>1. Países con mayoría indígena campesina</b>							
México	8,042	12,4	(incluidos en col.3)	7,212	36,0	829	2,9
Guatemala	3,739	59,7	(incluidos en col.3)	2,832	81,8	907	51,7
Ecuador	2,564	33,9	97	2,235	58,4	230	8,5
Perú	6,025	36,8	206	4,010	73,1	1,807	22,4
Bolivia	3,526	59,2	187	2,544	95,0	793	40,0
Sub-Totales	23,897		491	18,836		4,569	
<b>2. Países con mayoría indígena tribal</b>							
Brasil	243	0,2	186	56	0,1	...	
Colombia	547	2,2	421	126	1,3	...	
Venezuela	202	1,5	150	52	2,1	...	
Panamá	121	6,8	93	27	3,7	...	
Paraguay	67	2,3	51	15	1,0	...	
Sub-Totales	1,181		902	278			
<b>3. Países con minorías indígenas</b>							
EE.UU.	1,568	0,7	...	1,206	2,2	361	0,7
Honduras *	107	3,2	...	—	—	—	—
Costa Rica	10	0,6	...	10	0,9	3	0,4
Nicaragua *	43	1,8	...	—	—	—	—
El Salvador *	100	2,3	...	—	—	—	—
Chile	616	5,7	...	516	23,3	100	1,4
Argentina	398	1,5	54	261	5,3	83	0,4
Sub-Totales	2,849		54	1,995		547	
<b>TOTALES</b>	<b>27,927</b>		<b>1,447</b>	<b>21,109</b>		<b>5,116</b>	

\* Información no confiable

\*\* Basados en proyecciones a 1977

\*\*\* Basados en Censos de 1970

... Información no existente o inaplicable

Fuente: MAYER, E.; MASFERRER, E.; La población indígena de América en 1978. *América Indígena*, vol. XXXIX, Nro. 2, México, 1979.

Las culturas inferiores estaban representadas por los cazadores y recolectores de las zonas denominadas marginales. Trazando una línea de la isla de Marajó a la isla de Chiloé, puede decirse que los indígenas que se hallaban al este de la misma, salvo algunos islotes de plantadores diseminados a lo largo de la costa atlántica brasileña o de los ríos Paraná y Uruguay, eran nómadas dedicados a la pesca, recolección y caza.

La mixigenación impuesta por el mestizaje y las aportaciones extracontinentales, según las condiciones económicas, sociales, geográficas y culturales de las tres áreas descriptas, reviste caracteres específicos y da lugar a tres distintos tipos de pueblos. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro los denomina pueblos nuevos, pueblos transplantados y pueblos testimonio.<sup>10</sup>

Los pueblos nuevos surgen donde se hallaban las culturas sierrañas y en el área circuncaribe. Los blancos se mezclan allí con los indios y con los africanos respectivamente, lo cual determina complejas formas de mestizaje. Los pueblos testimonio están representados por los indios selváticos, cuyo aislamiento en santuarios geográficos y ecosistemas de difícil acceso los preservaba —hoy ya no— de los masivos contactos con los blancos o con los negros. Los pueblos transplantados, finalmente, se asientan en el sur del Brasil, el Uruguay y la Argentina rioplatense, donde las oleadas de inmigrantes y las políticas nacionales de exterminio acabaron en el siglo XIX con los escasos aunque aguerridos grupos indígenas que murieron con las armas en la mano, intentando una desesperada defensa de sus cotos de caza y merodeo.

### 3. LAS ESTADISTICAS, LAS ESTIMACIONES, LAS CONTROVERSIAS

Como nuestro viaje parte de la época actual y va hacia el pasado vamos a comenzar por los datos demográficos contemporáneos sobre la población indígena de las Américas. Nos basaremos en el trabajo de dos investigadores del Instituto Indigenista Interamericano, los ya citados Enrique Mayer y Elio Masferrer. Esta investigación ofrece datos de carácter estimativo dado que “conocer el número real de indígenas en el Continente (...) es tarea imposible dadas las actuales condiciones sociales que rigen en nuestros países”<sup>11</sup>.

Los autores, luego de exponer los distintos criterios externos e internos, los del observador y los del observado, que se han esgrimido para ubicar y cuantificar a los indígenas, establecen tres categorías de países: los que tienen mayoría indígena campesina, los que tienen mayoría indígena tribal y los que tienen minorías indígenas. A su vez, como se desprende del cuadro Nro. 1, consideran en cada uno de los países tres distintas situaciones: a) poblaciones autosuficientes y de organización tribal, b) poblaciones articuladas a la sociedad global nacional y de organización campesina y c) poblaciones integradas a las sociedades urbanas. La suma total de indígenas, hacia el año 1978, resultaría así de 28 millones de seres, en cifras redondeadas. Los países miembros del Instituto Indigenista Interamericano tienen 27.927.000 indígenas; sumando la población indígena de los no miembros (Canadá, Belice, Guyana, Surinam y Guyana Francesa) las cifras alcanzan a 28.477.416 indígenas.

Cuadro Nro. 2

#### DISTRIBUCION NUMERICA DE LA POBLACION INDIGENA DEL CONTINENTE AMERICANO (1941)

Países	Indígenas puros	Predominante indígena	Población indígena total
Canadá			108,012
Groenlandia			16,222
EE.UU.			394,280
Honduras Británica			2,565
Costa Rica	3,193	2,661	5,854
Guatemala	1.299,927	324,981	1.624,908
Honduras	171,952	295,616	467,568
México	4.620,886	4.040,590	8.661,476
Nicaragua	212,706	159,529	372,235
Panamá	42,897	124,791	167,688
El Salvador	287,522	503,163	790,685
Argentina	38,425	150,000	188,425
Bolivia			2.800,000
Brasil	1.250,000	2.027,265	3.277,265
Guyana Inglesa			7,379
Chile	101,118	553,401	654,519
Colombia	250,000	1.962,750	2.212,750
Guyana Holandesa			2,000
Ecuador			1.600,000
Guyana Francesa			2,368
Paraguay	142,519	300,000	442,519
Perú	5.000,000	1.500,000	6.500,000
Venezuela	136,147	3.402,000	538,147
Total	13.557,292	12.349,732	30.836,865

FUENTE: Oficina Internacional del Trabajo, *Condiciones de Vida y de Trabajo en las Poblaciones Indígenas de América Latina*, Ginebra, 1953.

Es conveniente comparar estos datos con los de las estimaciones correspondientes a 1941, efectuada por la Oficina Internacional del Trabajo, y 1960, que aparece en el Anuario indigenista del Instituto Indigenista Interamericano. Como se ve, los criterios de ambas estimaciones son distintos: la de 1941 separa los “indios puros” de los mestizos y la de 1960 habla sin más de “población indígena”. Ambas reproducidas respectivamente en los cuadros Nro. 2 y Nro. 3. Finalmente debemos mencionar los “ajustes”, que más que demográficos deben interpretarse como “ajustes de cuentas” personales, pues en el terreno de las estimaciones no cabe la objetividad irrefutable de las cifras exactas. La carencia de estadísticas y lo fluctuante de los criterios para determinar la “indianidad” hacen que las “correcciones” propuestas por Héctor Maletta sólo tengan carácter alternativo tentativo y no sustitutivo<sup>12</sup>. No obstante, conviene conocerlas, y así resulta del cuadro Nro. 4.

10) Ribeiro, D. *Las Américas y la civilización*. To. 1o., Los pueblos testimonio; to. 2o., Los pueblos nuevos; to. 3o., Los pueblos transplantados. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1969.

11) Mayer, E.; Masferrer, E., *Op. cit.*

12) Maletta, H. Comentarios y ajustes sobre la población indígena de América en 1978. *América Indígena*, vol. XLI, Nro. 3, México, 1981.

Todo lo anterior no tendría una importancia relevante si no fuera complementado por una valoración socioeconómica del indio en la actualidad. En el caso de México, según Foladori, y conviene que el ejemplo sea extraído de un país con abundante población indígena, puede llegar a las siguientes conclusiones, que valen para todos los casos continentales de indios no silvícolas: a) la población indígena desempeña un importante papel, tanto numérica como cualitativamente dentro de la sociedad en su conjunto y especialmente en el sector rural donde alcanza cerca del 18 % dentro del contingente de quienes se dedican a tareas agropecuarias; b) su forma de vida coincide con la de la población mayoritaria no indígena a través del trabajo personal o de la venta de su fuerza de trabajo; c) se integra a la población económicamente activa en proporciones casi iguales que la no indígena y exhibe los más bajos niveles de vida, lo cual denota que la explotación y opresión de las clases dominantes en un país capitalista dependiente se ensañan más con aquellos grupos pasibles de ser discriminados culturalmente d) no obstante la explotación más marcada, existe un pequeño porcentaje que bien puede considerarse burguesía indígena, lo cual viene a desmentir el supuesto igualitarismo comunitario; e) el proceso de extinción o transformación de la población indígena es notorio y su ritmo es violento, lo cual configura un elemento más para comprobar que la sociedad capitalista no permite ni garantiza un desarrollo cultural independiente; f) tanto cultural como económicamente la población indígena se encuentra en inferioridad de condiciones para enfrentarse al mercado de trabajo<sup>13</sup>. En nuestros días, es decir, en este año 1987, el panorama de las poblaciones indígenas selváticas ha cambiado. La explotación de la Amazonia y de los otros ecosistemas tropicales las ha desorganizado intensamente: la enfermedad, el alcoholismo, la destribalización, la proletarización de la peor especie (pérdida de identidad, contratos de trabajos leoninos, ruptura del núcleo comunitario, abandono de la lengua y las costumbres tradicionales, penetración de la charrería tecnológica de la civilización del consumo, muerte del mundo mítico) ha diezmado, deculturado y pervertido los valores de estos descendientes de la América primordial. Las ciudades tentaculares, a su vez, acogen cada vez mayores contingentes de indígenas campesinos que de pronto se convierten en marginales urbanos, en naufragos absolutos dentro del océano de calles, edificios, símbolos y plétoras humanas que así se convierten en los elementos desquiciantes y destructores de las axiologías agrarias.

El universo indígena va dando paso, velozmente, a las frustraciones y alienaciones del Tercer Mundo.

#### 4. FUNDAMENTOS PRECOLOMBINOS DE LAS CULTURAS INDÍGENAS ACTUALES

Hay tres maneras de reconstruir el panorama del mundo indígena que encontraron y conquistaron los españoles y los portugueses en primer término y los franceses e ingleses en épocas posteriores. Una de ellas se basa en el cálculo y la distribución espacial de los

CUADRO Nro. 3

POBLACION INDIGENA DE AMERICA,  
AÑO DE 1960

Países	Población indígena	Población total	% de la indígena
Argentina	130,000	20.956.039	0,62
Bolivia	2.180.738	3.462.000	62,99
Brasil	99.700 *	67.000.000	0,14
Canadá	202.000 **	18.238.247	1,10
Colombia	250.000 ***	15.200.000	1,64
Costa Rica	8.000 ****	1.237.217	0,64
Chile	240.000	7.550.991	0,35
Ecuador	643.078	4.298.449	14,96
El Salvador	100.000	2.501.259	3,99
EE.UU.	550.000	183.000.000	0,03
Guatemala	1.497.261 *****	3.592.283	41,70
Honduras	107.800	1.949.858	5,52
México	3.030.254 *****	34.625.903	8,75
Nicaragua	43.000	1.470.993	2,92
Panamá	62.187	1.075.541	5,78
Paraguay	68.000	1.768.448	3,84
Perú	4.838.590	10.364.620	46,68
Venezuela	98.823	6.709.139	1,47
Total	13.149.431	385.000.987	3,7

\* Corresponde al año 1957, según Darcy Ribeiro

\*\* Corresponde al año 1962 (incluye esquimales)

\*\*\* Corresponde al año 1962

\*\*\*\* Datos estimados de 1959

\*\*\*\*\* Hablantes indígenas según censo 1960

FUENTE: Anuario Indigenista, Vol. XXII, 1962

contingentes indígenas; otra es la del inventario de las características somáticas, por no decir raciales, la otra, finalmente, es la de señalar las áreas económico-culturales. Demás está decir que la más correcta es la sistemática, la cual acoge los datos de los tres subsistemas anteriores y los integra regionalmente, ofreciendo así reconstrucciones que, sin ser nunca completas, adoptan un aire de verosimilitud que las hace relativamente aceptables.

Comencemos con los datos acerca de la supuesta población de las Américas en el momento del descubrimiento. Dejando de lado los procesos inductivos —o deductivos— de reconstrucción del caudal humano de los indígenas digamos que existen tres tendencias: la de las estimaciones altas y aun altísimas, la de las estimaciones medianas y la de las estimaciones bajas. Son pocos los investigadores que no parten de un umbral ideológico o ideologizado. Me explico mejor: la existencia de una gran población indígena en la época del descubrimiento, comparada con las de los siglos XVII o actual, que son en relación con la población no americana de orden constantemente decreciente, daría razones a Las Casas y demás autores, sobre todo ingleses y franceses, para corroborar la tesis del inicial etnocidio catastrófico y del posterior (y sostenido) exterminio directo e indirecto de los indios. Spinden (1928) calculaba la población de las Américas entre 50 y 70 millones de habitantes hacia el 1200, la cual habría descendido a 40-50 millones al tiempo de la llegada de Colón. Rivet en 1924 opinaba que existían entre 40-45 millones si bien en 1952 más prudente, había retrocedido a 15 millones y medio. Sapper, también en 1924, estimaba la población, antes

Cuadro Nro. 4

## POBLACION INDIGENA DE AMERICA EN 1978:

## AJUSTE PROUESTO

País	M & M	Ajustado
México	8'042,390	6'000,000
Guatemala	3'739,914	2'000,000
Ecuador	2'564,324	1'250,000
Perú	6'025,110	5'100,000
Bolivia	3'526,062	2'270,655
Brasil	243,285	243,285
Colombia	547,784	412,363
Venezuela	202,667	202,667
Panamá	121,172	121,172
Paraguay	67,249	67,249
Estados Unidos	1'568,540	1'000,000
Honduras	107,800	107,800
Costa Rica	14,048	14,048
Nicaragua	43,000	43,000
El Salvador	100,000	100,000
Chile	616,500	250,000
Argentina	398,865	150,000
Canadá	500,000	250,000
Belice	10,000	10,000
Guyana	27,840	27,840
Surinam	10,266	10,266
Guyana Francesa	700	700
TOTAL	28'477,416	20'131,045

Ψ País afectado por ajustes en esta propuesta

Fuente: MALETTA, H., Comentarios y ajustes sobre la población indígena de América en 1978. América Indígena, vol. XLI, Nro. 3, México, 1981.

de que corriera la primera sangre indígena a manos de los españoles, en 40-50 millones<sup>14</sup>.

Rosenblat (1945) figura entre los investigadores que prefieren las estimaciones medianas, conjuntamente con Steward (1949). Según el primero la población en el momento de la conquista era de 13.385.000 mientras que el segundo la eleva a 15.590.880 indígenas<sup>15</sup>. Ambos juegan con un prurito de precisión que de tan cuidadoso resulta ridículo, pero, en conjunto, manejan cifras "no infladas". En el grupo de los deflacionistas se encuentran Mooney (1900) y Kroeber (1934). Ambos manejan cifras que no llegan siquiera a los ocho millones y medio de indígenas<sup>16</sup>. ¿Quiénes tienen razón en la reconstrucción de una demografía prehistórica cuyos antecedentes escapan a todo cálculo correcto y cuyo manejo por parte de los idola ha sido notorio? Las reconstrucciones científicas basadas en la potencialidad de los ecosistemas y la productividad de los agrosistemas llevan, en nuestros días, a pensar que las realidades estaban situadas entre las cifras de Kroeber y las de Rosenblat. Steward ha ordenado en un mapa correspondiente a Sudamérica las densidades estimadas de habitantes por milla cuadrada, cuya reducción a km<sup>2</sup> ofreció, a los efectos de ajustar las cantidades expresadas en la fig. Nro. 1. Partiendo del hecho que una milla cuadrada equivale a 2,5 km<sup>2</sup> tendremos entonces en el área

antillana, un habitante por km<sup>2</sup>; en el área patagónica y rioplatense 0,048; en la várzea (curso inferior) del Amazonas, de 0,4 a 0,8; en la costa, sierra y altiplano peruano, incluyendo el altiplano boliviano, sede de Tiwanaku, 4; en Guatemala, 1,92; en la zona insular y austral de Chile, 0,08; en el planalto brasileño, 0,12. La reducción es simple, por lo tanto las operaciones que restan quedan a cargo de los lectores.

- 13) Foladori, G., *Op. cit.*  
 14) Rivet, P. *Les langues de l'Amerique. in Les langues du monde par un groupe de linguistes* (A. Melillet y M. Cohen, dir.), Champion, Paris, 1924; Sapper, K., *Die Zahl und die Volksdichte der Indianischen Bevölkerung in Amerika von der Conquista und in der Gegenwart. Proceedings of the Twentyfirst Congress of Americanists*, I (The Hague), E. J. Brill, Leiden, 1924.  
 15) Steward, J.H. *The native population of South America. in Handbook of South American Indians*, vol. 5, *The Comparative Ethnology of South American Indians*. Smithsonian Institution, Washington, 1949; Rosenblat, A. *La población indígena y el mestizaje en América*. Nova, Buenos Aires, 1954.  
 16) Mooney, J. *The aboriginal population of America, North of Mexico*. Smithsonian Miscellaneous Collection, to. 80, No. 7, Washington, 1928; Kroeber, A.L. *Native American Population. American Anthropologist*, 36, Nro. 1, 1934.

En cuanto a la singularidad somática de los indígenas americanos debe decirse que se han efectuado múltiples caracterizaciones, a partir del hecho que todos ellos son los descendientes de muy antiguos tipos humanos que a partir de hace 35.000 años por lo menos entraron en sucesivas oleadas en nuestro continente. Vamos a escoger la de Imbelloni, en su última versión<sup>17</sup>. Según resulta de la fig. Nro. 2, donde no se detallan las zonas de metamorfismo local que aparecen en la fig. Nro. 3, limitadas al caso sudamericano, existen en las Américas las siguientes razas indígenas: esquímidos o subárticos, colúmbidos, pueblo-ándidos, fstmidos, plánidos, apalácidos, sonóridos, amazonídos, láguidos, fuéguidos y pámpidos. Esto en lo que se refiere al sincronismo espacial solamente. El diacronismo histórico y somático nos muestra otro panorama, que ofreceremos de inmediato efectuando de paso una brevísima caracterización de los distintos grupos raciales.

La primera oleada pobladora habría estado integrada por los fuéguidos y los láguidos, pueblos de baja estatura y cráneos dolicoideos aunque los primeros los tenían bajos (platicéfalos) y los segundos, altos (hipsicéfalos). Las características somáticas de estos invasores, conservadas a lo largo de miles de años, señalan una posición de "primitivismo" con respecto a otros conglomerados indígenas. Sus migraciones sucesivas, a través del entonces istmo de Bering, producido por el descenso del nivel marino a raíz de la última glaciación, introducen en América las más antiguas poblaciones metamórficas originadas en la zona de contacto asio-oceánica. Hay dos fases: una australoide (fuéguidos) y otra melanosoide (láguidos). En la actualidad han desaparecido casi totalmente de las zonas centrales y sus residuos perviven, en vías de extinción, en las zonas marginales. Las fechas de radiocarbono 14 demuestran que los fuéguidos habían llegado a la zona magallánica 10.000 años a.C.

La segunda corriente de población, dotada también de cultura primitiva aunque más evolucionada en cuanto a las técnicas de la caza —cazadores superiores—, dejó huellas más profundas. Sus contingentes ocuparon todos los vacíos humanos de Norteamérica salvo la región costera del Pacífico; en Sudamérica, luego de haber rechazado a los fuéguidos y láguidos hasta arrinconarlos en los rebordes continentales, esta oleada fue a su vez desalojada de la cuenca del Amazonas, donde ha dejado restos, por migraciones posteriores. En la actualidad sobrevive en el embudo austral de nuestro continente. Este flujo de pueblos, que reviste aspectos levemente divergentes por el influjo de los hibridismos locales estuvo representado por los contingentes básicos de los plánidos norteamericanos y los pámpidos sudamericanos. Los sonóridos norteamericanos serían una variedad local de este grupo. Esta población tiene caracteres craneanos menos dolicomorfos que la anterior de fuéguidos y láguidos. Exhibe una alta estatura, cara grande y nariz pronunciada. Sus caracteres generales son premongoloides. Paralela o posteriormente a estos cazadores esteparios penetraron unos cazadores que se pueden denominar cazadores-pescadores o subárticos. Se trataba de una raza de regular altura, piel bastante clara, con la cara larga; según los antropólogos poseía rasgos progresivos en comparación con los plánidos.



Población indígena en Sudamérica alrededor de 1950.

Número de personas por milla cuadrada ( $2,5 \text{ km}^2$ )

FUENTE: STEWARD, J. H.; FARON, L.C.; *Native peoples of South America*. Mc. Graw-Hill, New York, 1959.

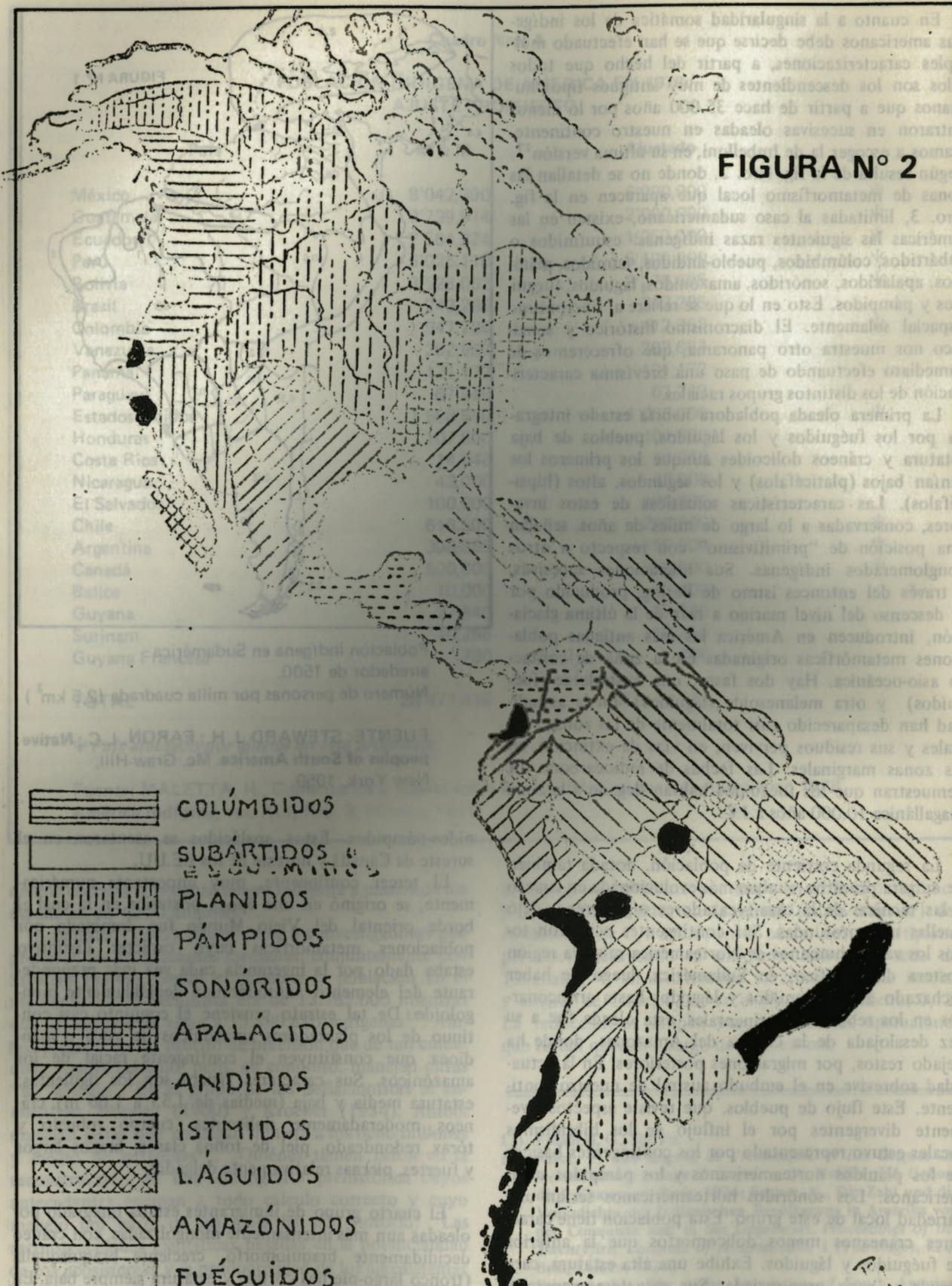
nidos-pámpidos. Estos apalácidos se asentaron en el sureste de Canadá y noreste de los EE.UU.

El tercer contingente, muy importante numéricamente, se originó en una época posterior en la cual el borde oriental del Viejo Mundo fue dominado por poblaciones metamórficas cuyo carácter distintivo estaba dado por la ingerencia cada vez más preponderante del elemento xantodérmico decididamente mongoloide. De tal estrato proviene el conjunto casi continuo de los plantadores amazónicos de yuca o mandioca que constituyen el contingente racial de los amazónicos. Sus caracteres físicos son los siguientes: estatura media y baja (medias de 1.55 a 1.66 m), cráneos moderadamente dolicoideos, cuerpo robusto y tórax redondeado, piel de tonos claros, brazos largos y fuertes, piernas relativamente delgadas.

El cuarto grupo de inmigrantes estaba integrado por oleadas aun más intensamente mongolizadas, con cráneo decididamente braquiomorfo, creciente braquisquelia (tronco largo-piernas cortas) y estatura siempre baja. En estos pueblos se desarrollan las altas culturas, los estadios

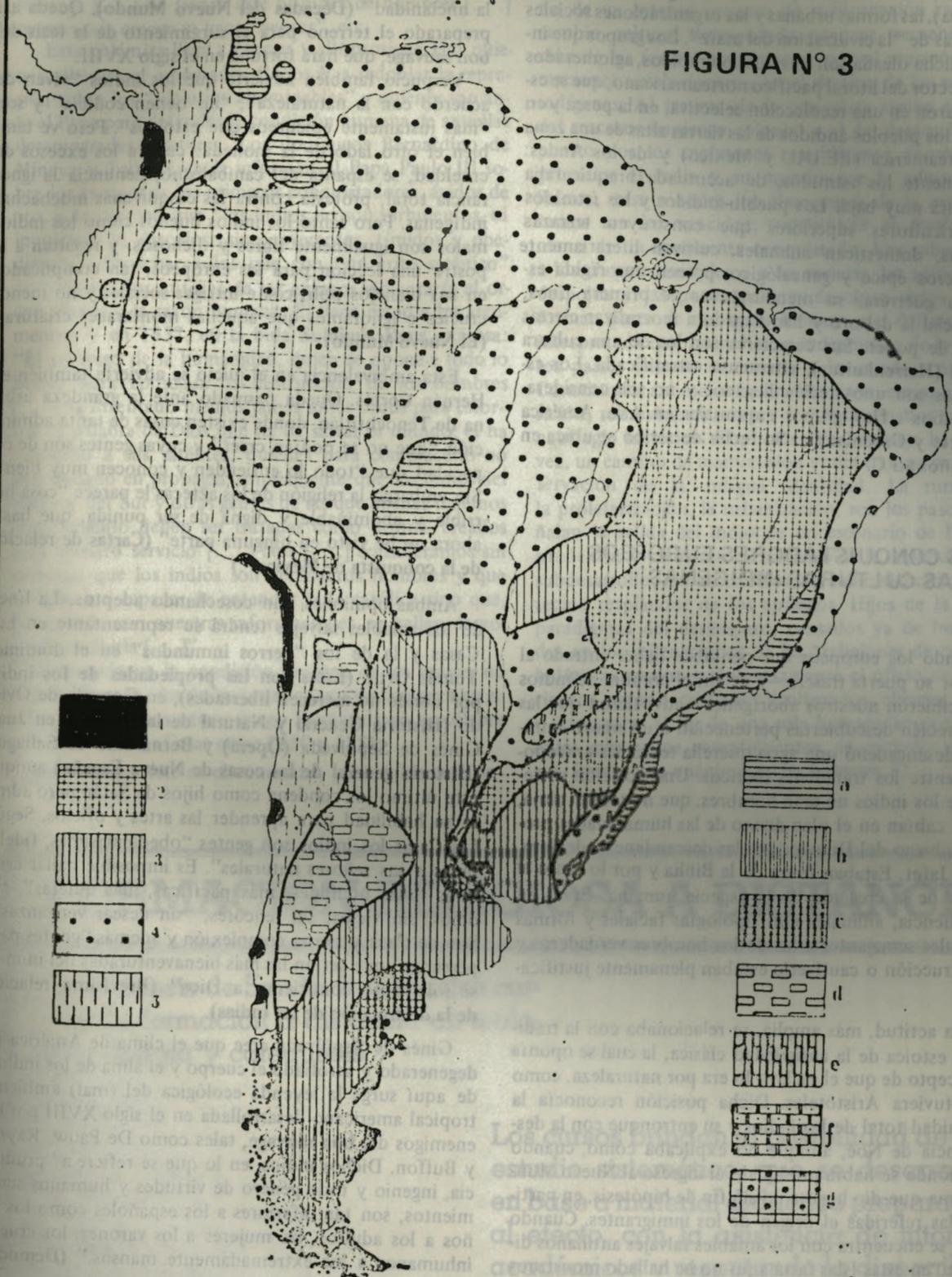
17) Imbelloni, J. *Genti e Culture Indigene dell'America*. In R. Biasutti, *Le Razze e i Popoli della Terra*, vol. IV. Unione Tipografico - Editrice Torinese, Torino, 1957.

**FIGURA N° 2**



- Localización de las razas indígenas en América, según IMBELLONI.

**FIGURA N° 3**



Regiones raciales sudamericanas y zonas de metamorfismo local, según Imbelloni.

I - Regiones raciales sudamericanas.

1, Fuegidos; 2, Láguidos; 3, Pámpidos; 4, Amazónidos; 5, Andidos.

II - Zonas de metamorfismo local.

a) Poblaciones lago-fuegidas mestizadas, a veces mezcladas; b) Pámpidos sobre una base füeguida; c) Pámpidos sobre una base láguida; d) Poblaciones con caracteres pámpidos atenuados; e) Andidos sobre una base láguida; f) Láguidos bajo influencia amazónida; g) Arca de Amazónidos sobre un fondo láguido-füeguido.

indígenas, las técnicas superiores de regadío agrícola (y hortícola), las formas urbanas y las organizaciones sociales complejas de "la civilización del maíz". Los grupos que integran dicha oleada son tres: los colúmbidos, aglomerados en un sector del litoral pacífico norteamericano, que se especializaron en una recolección selectiva, en la pesca y en la caza; los pueblos-ándidos de las tierras altas de una zona de Norteamérica (EE.UU. y México) y de los Andes; y finalmente los ístmidos, de acentuada braquicefalía y estatura muy baja. Los pueblo-ándidos y los ístmidos son agricultores superiores que construyen terrazas irrigadas, domestican animales, cultivan literariamente los géneros épico y genealógico, poseen una rígida estructura guerrera, su metalurgia es de primera línea, en especial la del oro y han llegado a teocratizar ciertas formas de poder. Sus caracteres son los de una cultura señorial (*Herrenkultur*), altamente estratificada. Los esquimidos son unos recién llegados y no son considerados "indios". Hay grupos esquimales en Asia, América del Norte y Groenlandia. Su fecha de arribo se ubica en 1.000 años a.J.C.

## 5. LOS CONQUISTADORES EUROPEOS Y LAS CULTURAS INDIGENAS

Cuando los europeos que pensaban haber entrado al Asia por su puerta trasera —y de ahí el nombre de indios que recibieron nuestros aborígenes— advirtieron que las tierras recién descubiertas pertenecían a un nuevo mundo, se desencadenó una agria querella teológica-antropológica entre los tratadistas ibéricos. Una posición sosténía que los indios no eran hombres, que no tenían alma, que no cabían en el plan divino de las humanidades prohibidas, luego del Diluvio, por las descendencias de Sem, Cam y Jafet. Estaban fuera de la Biblia y por lo tanto al margen de la creación de la especie humana. Eran, en consecuencia, animales con tipologías faciales y formas corporales semejantes a las de los hombres verdaderos y su destrucción o cautiverio estaban plenamente justificados.

Otra actitud, más amplia, se relacionaba con la tradición estoica de la antigüedad clásica, la cual se oponía al concepto de que el esclavo lo era por naturaleza, como lo sostuviera Aristóteles. Dicha posición reconocía la humanidad total de los indios y su entronque con la descendencia de Noé, aunque no explicaba cómo, cuándo y de dónde se había producido el ingreso al Nuevo Mundo, tema que dio lugar a un sin fin de hipótesis, en particular las referidas al origen de los inmigrantes. Cuando Colón se encuentra con los amables salvajes antillanos dice que "en estas Islas hasta aquí no he hallado monstruos como muchos pensaban; más toda es gente de lindo acatamiento" (*Relaciones y Cartas; Carta a Luis Santángel*). Está seguro de que tierra adentro habrá gente "más sotil e de trato", pero esta avanzadilla de hombres sencillos que andan desnudos son de "buenos corazones", dan a los cristianos todo cuanto tienen, viven "muy sin mal". En Europa el erudito Pedro Martir de Anglería recibe estas noticias y las vincula con los indudables signos de una reencontrada Edad de Oro. Se apresura entonces a pintar a los indios como seres para los cuales no existe "lo mío y tuyo", que "no tienen nuestra molicie" y que

"viven más contentos, más sanos, y con mayor vigor en la ancianidad" (*Décadas del Nuevo Mundo*). Queda así preparado el terreno para el surgimiento de la tesis del *bon sauvage*, que hará fortuna en el siglo XVIII.

Vespucio también advierte que los indios "viven de acuerdo con la naturaleza", "no tienen codicia" y son "más justamente epicúreos que estoicos". Pero ve también el otro lado de la moneda: cuenta los excesos de crueldad, se espanta del canibalismo, denuncia la ignorancia total, protesta contra las casquivanas muchachas indígenas. Pero tanto los indios buenos como los indios malos son igualmente libres y dichosos, y resultan a la postre una lección para los europeos, tan complicados en sus manejos políticos e intrigas sociales y no menos crueles e ignorantes que aquellas montaraces criaturas. (*El Nuevo Mundo*).

Esta ambivalencia en el juicio se advierte también en Hernán Cortés. Queda pasmado ante la grandeza urbana de Tenochtitlán, donde existen cosas de tanta admiración "que no se podían creer" y cuyas gentes son de capacidad que "todo lo entienden y conocen muy bien". Sin embargo la religión de los aztecas le parece "cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta ahora no he visto en ninguna parte" (*Cartas de relación de la conquista de México*).

Ambas opiniones irán cosechando adeptos. La línea de los amables salvajes tendrá su representante en Las Casas y la de los "perros inmundos" en el dominico Tomás Ortiz (*Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades*), en Gonzalo de Oviedo (*Historia General y Natural de las Indias*), en Juan Ginés de Sepúlveda (*Opera*) y Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*) aunque este último los condena como hijos de Satán pero admira su habilidad para aprender las artes y oficios. Según Las Casas los indios son gentes "obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales". Es imposible hallar criaturas "más humildes, más pacíficas, más quietas", sin odios, sin vicios, sin rencores, "sin desear venganzas". Son de flaca y tierna compleción y además "gentes paupérrimas" que serían las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios" (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*).

Ginés de Sepúlveda cree que el clima de América ha degenerado y atrofiado el cuerpo y el alma de los indios: de aquí surge la leyenda ecológica del (mal) ambiente tropical americano desarrollada en el siglo XVIII por los enemigos del *bon sauvage*, tales como De Pauw, Raynal y Buffon. Dichos indios, en lo que se refiere a "prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles inhumanos a los extremadamente mansos." (*Democritas alter*).

Resuenan aquí los dictérios del citado Ortiz, cuando ante el Consejo de Indias, en 1524 emitiera juicios de severidad tan dura como injusta, ayunos totalmente de relativismo cultural, dado que mediía con un resero interesado de esclavocrata y de europeo etnocéntrico la *Weltanschauung* indígena: "Ninguna justicia hay entre ellos [...] no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios [...] son traidores, crueles y vengativos [...] haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apo-

cados [...] son cobardes como liebres, sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres [...] cuanto más crecen se hacen peores", etc.

Esta polémica llega a Europa y allí prosigue. Hay quienes alientan al emperador Carlos V a redoblar la represión sobre los "idólatras abominables" y quienes van ante el Papa para defender la condición humana de aquellas desamparadas criaturas. Los dominicos Bernardino de Minaya y Julián Garcés informan al Papa Paulo III sobre los excesos de los primeros conquistadores, ávidos de oro, y le cuentan que "los indios no son turbulentos, ni inquietos, ni díscolos, sino reverentes, tímidos y obedientes". Escuchar a los que con "un grito satánico" apoyaban a los autores de los excesos violentaría el orden divino y la razón humana. El Papa estudia los argumentos y en 1537, en la bula *Sublimis Deus* expresa: "El enemigo de la humanidad, quien se opone a todo lo bueno para conseguir la destrucción de los hombres [...] ha inventado medios jamás antes oídos para estorbar la palabra de Dios que ha de salvar el mundo; él ha inspirado a sus satélites, quienes para complacerlo no han dudado en propagar ampliamente que los indios del Oeste y del Sur y otras gentes de las que apenas tenemos conocimiento deben ser tratadas como brutos, creados para nuestro servicio [...] Nos [...] consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la fe católica sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla [...]".

Asegurada ya la condición humana de los indios, no se han liberado aún de las justas causas de la guerra en su contra, tal como sostiene luego Sepúlveda en su célebre polémica con Las Casas entre 1550 y 1551.

Sin embargo éste es el comienzo, y no solamente de

una praxis multisecular y de una polémica ardorosa, si no de un intenso proceso de mixigenación racial y de cambio cultural acompañado por una tremenda alteración de las formas económicas, lo cual acarreó transformaciones revolucionarias en el destino de las sociedades indígenas. Al trauma de la conquista siguen el proceso del reacomodamiento colonial y el del desequilibrio impuesto por los regímenes republicanos, mucho menos propicios al indio y su mundo que la administración ibérica, pese a todos los claroscuros de la misma. Los indios son los vencidos; constituyen el trasfondo humano de un continente conquistado. Los sobrevivientes a los choques iniciales y a las sevicias, las epidemias, los despojos y las postergaciones de cinco siglos terribles, forman parte de esa masa humana mal definida y peor interpretada que las políticas indigenistas de los diferentes países quieren incorporar a los cuadros nacionales. Constituyen así minorías en retroceso, etnias en desaparición, sobrevivientes cada vez más diezmados de un gran naufragio histórico. El puente del mestizaje ha sido, a la vez, un camino de manumisión y una trampa para la conservación de la antigua identidad. La ruralización, la proletarización, la urbanización, son los pasos que señalan la salida del indio de un escenario de fantasmas irredentos y su ingreso al universo de la dependencia, del subdesarrollo, del atraso crónico, del melancólico y mortecino resplandor de los epílogos. Hijos de la pobreza, paradigmas del desamparo, cansados ya de buscar salidas en los milenarismos de las "religiones de crisis", los indígenas aprenden dolorosamente el oficio de ser americanos pobres, cristianos aculturados, clientes políticos e integrantes al fin de una sola humanidad que procura, entre sobresaltos, resentimientos, decepciones y esperanzas, fundar una unánime patria terrestre. □

## FORMACION RELIGIOSA A DISTANCIA

La Diócesis de San Isidro organiza cursos de formación a distancia en teología, liturgia y catequesis.

Los cursos brindan la posibilidad de un estudio sistemático, que se desarrolla en base a material didáctico preparado al efecto, con la asistencia de tutores académicos y respetando la disponibilidad de tiempo del alumno.

Solicitar informes, personalmente o por escrito a Ituzaingó 90, (1642) San Isidro, todos los días hábiles de 9 a 12 y 15 a 20 hs. También telefónicamente al 747-5378, de 10 a 12 hs.

# LA VASTA COMPLEJIDAD RACIAL Y CULTURAL PRECOLOMBINA

ARTURO GUTIERREZ CARBO

La situación de San Pablo "No hago el bien que quiero sino el mal que aborrezco" ha sido expresada de muchas maneras y con distintas palabras, por muchos preocupados a lo largo de la historia, especialmente desde el descubrimiento de América, por llevar a cabo políticas justas con respecto a grupos humanos que por cualquier circunstancia, han quedado condicionados en sistemas de vida más simples, para mí envidiables en muchos aspectos, y sin alcanzar suficiente participación en los estratos más complicados de nuestra civilización, para varios de nosotros insoportables en muchos aspectos.

Pero a esta civilización de aspectos insoportables, tenemos que reconocerle también algunas ventajas.

Es evidente que cualquier dirigente indigenista recurre a los médicos de esta civilización y sus medios sanitarios, para salvar su propia vida o la de un ser querido. Y todos vamos a los dentistas mejor equipados por la civilización, hasta para hacernos postizos por estética y de la manera menos dolorosa posible.

No podemos adherir al mensaje de egoísmo cifrado en el Robinson Crusoe que, aislado de todos los inconvenientes de la civilización y sus urbes llenas de codazos físicos, intelectuales y morales, recibe todos los elementos prolíjamente encajonados que el mar le lleva, gratis, de la civilización. Debemos considerar que el grado de complejidad de nuestra civilización no fue alcanzado gratis.

Ha costado, cuesta y me temo que costará ríos de sangre. Ferores sacrificios humanos que hasta dejan atrás a los aztecas, por lo menos en cantidad. Ha costado, cuesta y costará me temo, una antropofagia que no por disimulada e indirecta a la inglesa victoriana, es mejor que la de los caribes a costa de los aruac.

Y cuidado, que los aborígenes que estamos siendo fagocitados somos ahora los latinoamericanos todos. Los hijos de los que llegaron antes y de los que llegaron después de Colón.

Porque en definitiva cabe recordar, antes de empezar con lo estrictamente histórico, es decir con el registro escrito, que los aborígenes que llegaron a América antes que la escritura, lo hicieron en diferentes tiempos y desde diferentes lugares del Oriente clásico, de Oceanía y de Polinesia. Digo "clásico" porque es el Oriente al que nos acostumbró Europa, pero en realidad a los americanos nos queda a Occidente, a través del Pacífico. Y esta relatividad de los términos Oriente y Occidente, nos

sirve de introducción a la relatividad del término aborigen, del que mi diccionario manual, derivado del de la Academia, dice: "originario del país en que vive // primitivo morador de un país".

## • EN TORNO AL CONCEPTO DE "ABORIGEN"

### a) Rastreo arqueológico

En cuanto hemos nacido, es decir originados, en el país en que vivimos, casi todos los argentinos somos aborígenes de la Argentina. En cuanto primitivos moradores de este país, casi ninguno. No ya la historia directa sino la arqueología, algo más desapasionada como lectora que es de esa otra historia escrita directamente por los hechos en la corteza terrestre y su superficie, nos dice claramente que los primitivos, en cuanto primeros moradores de este país, han desaparecido como pueblo, como población diferenciada, tanto en sus rasgos físicos como, y mucho más, en su cultura, hace milenarios.

Es que la sucesión de diferentes y superpuestas culturas líticas, asociadas respectivamente a diferentes testimonios óseos humanos, son tan visibles en América desde unos 43.000 años hacia acá, como en Eurasia y África, y en todo el mundo denuncian suplantaciones muchas veces violentas, tanto como mestizajes biológicos y culturales. Mestizajes y sucesiones que destruyen mitos racistas, relativizando también el término aborigen en cuanto intenta reeditarse en tal sentido.

La diferencia esencial de América con el resto del mundo, es que no se han encontrado en sus terrenos hasta hoy, elementos de esa sucesión de huesos y utensilios más allá de los 43.000 años ha, a diferencia de los otros continentes en los que esa sucesión, aunque entrecortada, parece esfumarse entre homínidos y hominoides, en una teoría evolutiva que, en última instancia, consolida al barro que nos señala la Biblia como origen del soporte físico de nuestras almas.



Estos mexicanos de puro origen indígena acuden al encuentro con el Papa portando un patético crucifijo barroco. El pueblo indoamericano está con Cristo, los indigenistas no.

Aquí no hay discusión, el primer tipo que aparece en América, sin intermediarios pitecántropos, ni interrupciones geológicas, es un hombre hecho y derecho. Es un señor inmigrante y/o conquistador.

Todo un inmigrante y/o conquistador, que vino de Asia por el istmo que emergió, cerrando el Pacífico por el norte, uniendo la península rusa de los Chukchos y Alaska, cuando la última glaciaciación condensó en hielos parte del agua de los océanos, los que por eso bajaron sus niveles, hace 43.000 años.

Esa es la edad que se adjudica a los restos humanos más antiguos de nuestro continente, y son los hallados en Idaho, EE.UU., seguidos por otros de Texas con 38.000 años, según Morales Padrón (10 p. 237), confirmando la migración norte-sur y también diferentes oleadas individualizables por sus horizontes culturales, es decir los niveles en que se encuentran sus conjuntos de huesos y útiles. Agreguemos la secuencia de antigüedad medida por Carbono 14 que da Luis Alberto Sanchez (12 p. 20): 15.000 años en Perú, 10.000 en Minas Gerais (Brasil), 10.000 también en el estrecho de Magallanes y algo menos en Los Toldos, provincia de Santa Cruz, señalando dispersión hacia el este, además de la norte-sur, en base a los restos más antiguos y relativamente similares encontrados hasta hoy.

### b) Dinámica de desplazamientos

Pero de esos primitivos inmigrantes no queda nadie puro, y pocas características pueden, quizás, permanecer por mestizaje con las oleadas inmigrantes o invasoras posteriores, las que con tecnología más avanzada, se fue-

ron desplazando y reemplazando en sus cotos de caza, recolección y pesca, en sucesión milenaria.

A estas oleadas posteriores no sólo se las individualiza por los utensilios que describen sus respectivos horizontes culturales, sino, muchas veces, también por sus diferentes características óseas.

Estos procesos de suplantación o sucesión, son continuos y universales en la historia del hombre, y más allá los descubre la paleontología clara y objetivamente, en forma en que además parece subrayar una violencia congénita del ansia de poder, que es lo que la Biblia parece señalar en la escena del Paraíso en que el "sereis como dioses" de Luzbel, descubre al hombre su propio pecado original.

De estos procesos de suplantación no parece haberse librado zona en el mundo, salvo quizás y hasta ahora, los gélidos Polos geográficos.

A la llegada de los españoles a nuestro continente, en dinámica similar, los guatemaltecos estaban a punto de ser invadidos por los aztecas, los quiteños a punto de dominar a los cuzqueños, los caribes estaban eliminando y comiéndose a los arawac, los lules y tonocotés de nuestro territorio eran acorralados por los vilelas, que a su vez defendían el Chaco, "su" Chaco, de invasores de tipo caribe. Y todo ello a sangre y fuego.

Es que la propiedad territorial no era aún específicamente privada, cuando ya el ansia de poder, compuesta entre otros por el poder comer, inspiraba las luchas tribales entre sí, y dentro de éstas, como consecuencia, el predominio de los más bravos combatientes.

La lucha tribal por el mejor coto de caza se proyecta en las sociedades más complejas en las luchas por las mejores zonas de riego, y se van complicando a su vez con

aditamentos requeridos por la condición humana, los que van conformando sus habitat culturales, que definimos como espacios ya no solamente físicos, tampoco meramente económicos, sino incluso intelectuales y hasta morales, éticos.

De hecho, ése era el tipo de habitat integral que durante 700 años lucharon por recuperar los padres de los españoles que desde 1492 se dispersaron por América. Y ellos mismos eran mestizados de germanos, (godos, suevos, alanos, vándalos), anteriores romanos y fenicios, más anteriores celtas, antes aún íberos, y todavía hay muchas más etnias antes de llegar a los aborígenes artistas de las cuevas de Altamira.

A su lado hacia poco más de 3000 años que otras de las tribus germanas, los frances, habían impuesto su nombre a Francia, territorio de aborígenes celtas, los galos, que lo habitaban desde antes que lo dominara el imperio romano, pero que también fueron precedidos en ese país por otros aborígenes que sin embargo tampoco eran descendientes puros de los antiguos Cromañon, que lo habitaron hace unos 40.000 años. No olvidemos la tribu de los anglos, nómades aborígenes de la península danesa, ya reputados "tan astutos como crueles" por los romanos, que desembarcaron en la isla británica contratados por sus aborígenes de ese momento, los celtas llamados británicos o galeses, y ni bien pusieron pie en la isla comenzaron por degollar a sus desprendidos contratantes, signando así su norma en su brillante carrera internacional posterior. (6)

Bueno sería que esta pasión que hoy corre un tanto enceguecida, de reivindicación de aborígenes, llevara a la humanidad a devolver la isla británica a los británicos y a echar a los ingleses de Inglaterra.

Estas oleadas de inmigrantes y/o conquistadores, han dado al mundo, según Canals Frau, "41 tipos raciales, de los cuales 12 son indígenas de América", es decir que casi dos quintas partes de las variedades humanas del mundo entero, se dieron en América antes de Colón y como consecuencia de los distintos orígenes de los habitantes americanos a esa fecha.

Con este bosquejo sobre el rastreo arqueológico, de las suplantaciones generalmente sucedidas a emplujones, de distintas poblaciones y culturas sobre una misma área, y con el encuadre de este bosquejo en la dinámica general de las agrupaciones humanas, resulta no sólo relativizado el término aborigen para aquí y casi cualquier otra parte del mundo, sino que también jaqueamos la definición de "encuentro de dos culturas" con que se pretende definir el descubrimiento de 1492.

#### • SITUACION CULTURAL DE AMERICA HACIA EL S. XV

Si bien puede atribuirse alguna subjetividad al término "descubrir", ese algo se pierde en la consideración de que tal descubrimiento constituye una toma de conciencia de la existencia de América en un momento y en medio y como consecuencia de un proceso: 1492-1522, en que la humanidad toma también conciencia de la latitud y longitud de todo su habitat: el planeta Tierra, y lo circunnavega por primera vez. Es como el momento de reunión de todas las partes de ese habitat.

Por otro lado, este descubrimiento de 1492, permite aún hoy visualizar casi a un mismo tiempo, en nuestro Nuevo Mundo, distintos estadios de la sucesión que llamamos progreso y lleva al hombre y su sociedad, desde lo simple a lo complejo en su sistema de vida. Y así vemos al progreso, como en ramas dispersas y en diferentes grados de aceleración, es decir en grados diferentes de su recorrido.

Y tan diferentes son esos grados entre sí dentro de América, como similares y comparables a los de otros continentes en los mismos y otros tiempos.

Así pueden compararse, y se comparan, técnicas americanas del tallado de útiles de piedra, a veces relativamente recientes, con otras más antiguas de Europa y Asia, con lo que nos parece se señalan unas como capas o pisos culturales, que al extenderse por el mundo entero, llegan con los hombres que las portan a los rincones más alejados de sus centros de origen, donde son alcanzados, y tapados a veces, por otras capas culturales extendidas por otros portadores posteriores, y así sucesivamente. Pero debemos tener en cuenta que los centros de creación cultural y sus protagonistas no son fijos ni en espacio ni en tiempo, y las capas culturales que producen no tienen el mismo alcance, y que sus efectos cambian según las circunstancias que encuentran, favorables, indiferentes o contrarias.

Así se explica porqué el progreso no es parejamente universal, y centros de cultura como el inca, el azteca y el maya no alcanzan a irradiar a toda América si siquiera para darle un nombre y un idioma en común y tampoco alcanzan a homogeneizarse entre sí en el espacio ni en el tiempo, resultando en cambio comparables en líneas generales con las primeras etapas egipcias y sumerias, de varios miles de años antes y a varios miles de kilómetros de distancia, no encontrándose en Europa nada que se asemeje ni a unas ni a otras, y sí en cambio elementos comunes entre sus antepasados nómades y los nómadas que recorrián la inmensa mayor parte de América, totalmente alejados cultural, social y existencialmente, de los sedentarios y complejos imperios.

Y en estadio independiente de unos y otros, de nómadas e imperiales, completamente diferenciados: los aldeanos, también con características comunes a toda la humanidad en ese estadio.

En general los aldeanos parecen ser, según se desprende de afirmaciones de Canals Frau o Ibarra Grasso, originarios de Indonesia, atribuyéndoles el primero la introducción desde Asia, "tanto en América como en Europa" del cráneo braquicéfalo, redondo, dándose en ambos continentes el dolicoide, cráneo alargado, asociado a elementos culturales paleolíticos y en capas más antiguas de la tierra, mientras el redondeado aparece en capas más recientes y asociado a elementos del neolítico, es decir de la forma entonces nueva de tallar los útiles de piedra, y del cultivo de la tierra, conformando en América la 3a. gran corriente de inmigrantes y/o conquistadores, registrada en torno a los 3.000 años aC. (7 p. 188). Y a la vez traen, importa señalarlo, "el culto a los cráneos y el canibalismo ( . . . ) prácticas enraizadas en las creencias y supersticiones del Neolítico" dice Canals Frau (3 p. 100/101) y al parecer de difusión universal.

También Lehman por un parte, y Morales Padrón por

la suya señalan esa época como del inicio de la agricultura en América, y Beals y Hoijer, tras apuntar una prueba de cultivo de calabaza de más de 5.000 años aC, aseguran la domesticación del maíz entre los 3.400 y 2.300 años aC, seguida de la de legumbres, aguacates, etc.

Precisamente la antropofagia, comprobada ya en el segundo viaje de Colón en las islas del Caribe, entre otros por dos médicos italianos que cita Antonello Gerbi (5), es una evidente muestra de las diferencias culturales americanas anteriores a 1492: institución ritual en el imperio azteca, connotación guerrera entre los caribes, no aparece en absoluto entre los pámperos y puede haber sido la explicación de la necesidad de la organización militar a que apelan los Incas, para salvar su ámbito de tal agresión a los derechos y sentimientos humanos, que prota-



Una niña de la tribu Yagua de la Amazonía peruana. Se trata de una de las múltiples expresiones culturales en una América en la que se hablaban más de 2.000 lenguas distintas.

gonizan evidentemente las tribus del Brasil y quizás algunas de las culturas de la costa peruana; agresión que no atinó a resistir la civilización Maya, canibalismo al que sucumbían los pueblos arawkos en el Caribe, en vísperas de la llegada de los españoles.

Otra buena muestra de la diversidad de culturas que ofrecía América antes de su bautismo, es el gran número de familias lingüísticas conocidas: de 100 a 120 según Lehman (8 p. 15), cifra que confirma Sanchez al apuntar sólo para Canadá y Estados Unidos 50 familias lingüísticas, que a razón de 30 ó 50 idiomas o dialectos dan un término medio de 2.000 lenguas, a las que hay que agregar otras 50 familias idiomáticas investigadas en Sudamérica, con la nuestra de 906 dialectos señalados por Markham en el Amazonas.

Ibarra Grasso por su parte separa la familia tupí-guaraní de la arawak, que dice comprende "más de 100 lenguas y dialectos con sus características y abundantes náves, las sílabas simples, la cuenta por manos y pies" (7. p. 441-445). Y en materia de cuentas, cabe anotar las limitaciones de varios de los idiomas que, como el abipón, solo tenían palabras para contar hasta tres, dice Portnoy en su estudio de las lenguas indígenas (11 p. 79 a 83), y que se escalonan en variada gama hasta llegar a la formidable invención estadística que son los quipus de los Incas. Dígase todavía que había una sola cultura en América, a 1492.

Otro tema a aclarar es la cantidad de población, que según cálculos de Angel Rosemblat, sumaba en toda América 13.385.000 habitantes en 1492, cifra que Sanchez aumenta sobre la pauta de 8.000.000 sólo para Perú, por estudios del territorio y las obras de regadío, plantíos, etc. (12 p. 75 a 76), y aunque parece un poco mucho, tampoco son muy de fiar cálculos de cronistas que pueden exagerar ejércitos enemigos y urbes conquistadas por vanidad, o por polémica las víctimas indígenas, como el buen fray Bartolomé de las Casas, al que aplaudimos en su tenaz defensa del indígena, pero en el que debemos observar, con Tomás Blanco, que al decir aquél que "un español mataba con su lanza diez mil indios en una hora", está diciendo "166 por minuto, casi 3 indios muertos por segundo, tanto como un arma automática moderna" (12).

Sanchez supone 20 millones de aborígenes americanos a 1492, y ya es bastante cifra para ser dominados sus más militarizados imperios, el azteca y el inca, por 600 y 170 españoles respectivamente, teniendo en cuenta además que los expertos en armas de fuego en aquel entonces, tardaban de 8 a 10 minutos en cargar sus armas.

Beals y Hoijer destacan que todo Méjico quedó dominado con sólo "unos veinte mil españoles", que eran todos los que había hacia fines del siglo XVI. (2 p. 734).

Pero todos los autores señalan el apoyo en el "descontento nativo" que facilitó tal conquista, lo que es otra prueba de la disparidad de los grupos nativos antes del descubrimiento.

Nos parece pues que adjudicar 60 millones de habitantes o más aun, a la América que se incorpora a la civilización universal en esa fecha, es, indirectamente, despreciar su capacidad de defensa de sus hábitat físicos y culturales. Es casi llamarlos cobardes o inútiles, y ello es ignorar la bravura con que pelearon hasta el siglo pasado aun. Esto nos indigna, y nos tienta a llamar cobardes e inútiles, o al menos ignorantes, a los que afirman tales disparates.

## • NUESTROS ANTECESORES DE CULTURAS MÁS SIMPLES

Habitaban, o más bien recorrían, unos 33 millones de kilómetros cuadrados, de los aproximadamente 38 o 40 millones de km<sup>2</sup> de nuestro continente. Cabe señalar la casi universal costumbre entre ellos, de enterrar sus muertos queridos con sus enseres como para una vida

posterior, idea surgida quizá de la comparación de las limitaciones humanas con las enormes fuerzas de la naturaleza, en ejercicio de capacidad que anotamos sapiens. Seguiremos el bosquejo general del chileno Barros Arana, aunque no creemos, como él, que los "indios" no conocieran mayor felicidad que "verse libres de todo trabajo", al menos no en mayor proporción que los nativos de cualquier otra parte del mundo.

Anota como bastante general la tendencia a esclavizar a la mujer, a la que los nómadas cargaban con todos los enseres en sus continuas mudanzas, y los sedentarios encargaban de la siembra. Situación que se correspondía con la consideración del matrimonio o ayuntamiento como convenio de venta o botín de guerra. El clima tropical parece propiciar, ayer como hoy, la apetencia poligámica, facilitando a la vez su mantenimiento, mientras los climas fríos propiciaron alguna mayor disciplina en esto, pero aun en las tribus más primitivas había reglas matrimoniales.

La propiedad era muy respetada sobre los enseres que cada uno se procurara, pero inconcebible para los nómadas sobre la tierra, solamente comunal para los aldeanos, y sólo en las sociedades más complejas se adjudican a familias o funciones, llegándose a dar individualmente entre los aztecas como recompensa, entre los que comenzaba a hacerse hereditaria, contrariando la ley, a fines del siglo XV.

Desde el desnudo total, pasando por plumas, pajas y cueros, muchos grupos vistieron tejidos de fibras y lanas, todos se adornaron con dientes, conchas, huesos, piedras, perlas y, los más progresistas, metales.

Muy comunes las pinturas, supieron usar grasas y resinas que evitaban picaduras.

La vivienda clásica de los nómadas eran toldos o enramadas, perfeccionadas en chozas y ranchos por los semi-sedentarios.

En los bailes, frecuentes, apenas participaba la mujer. Eran pocos sus juegos de azar, pero muchos los de destreza, en los que, apasionados por los licores que fabricaban, apostaban y perdían hasta su libertad. Los ancianos solían preferir la muerte a la inutilidad, y era común que con el difunto se enterraran, a veces voluntariamente, parientes y allegados y sirvientes. Hecho para nada exclusivo de América.

La guerra era actividad frecuente y su motivo general la disputa de los mejores cotos de caza, recolección y finalmente siembra.

## • LAS ANTILLAS Y LA ETAPA ALDEANA

Simplicidad cultural y bonomía confiada presentan algunos de los indígenas antillanos, pero también allí las peores muestras fraticidas en reedición de Cain y Abel.

La designación de los dos grupos no es clara.

Lehman supone que el idioma arawak "se haya perpetuado entre las mujeres, mientras que los hombres hablan el karib" invasor, por el exterminio de los hombres

arawakos y el sometimiento de sus mujeres a la esclavitud, a manos de los caribes. (8)

Canals Frau presenta bajo la designación de brasílicos a todos los habitantes de las Antillas, Venezuela, Guayanas, mitad este de Colombia y Perú, y oeste de Brasil, partes de Bolivia y dos cuñas al noreste y noroeste de la Argentina, a cargo de guaraníes y chiriguáns respectivamente, estos últimos sojuzgando como sus similares en las Antillas, a otro pueblo arawak que ocupaba parte del Chaco salteño. (3)

Los tainos de Cuba "eran escultores dignos de atención" (8), en madera y piedra, y famosas sus sillas con motivos zoomorfos; no tan buenos en cerámica.

Jugaban a la pelota compitiendo festivamente entre aldeas. Sus bailes de conjunto llegaban a reunir 300 doncellas, las que cantaban o eran cantadas a coro.

Vivían en cabañas de cañas o tablas de palmera, techadas con sus hojas y reunidas en aldeas; en lugares pantanosos las hacían sobre postes (barbacoas). Fumaban tabaco en pipas o tubos.

Sus gobernantes eran llamados "caciques", palabra caribe, según Sanchez (12 p. 56), que supone el predominio de estos caribes sobre los tainos aruac. Los caribes irrumpían en la bucólica vida de los aruac, como huracanes o tiburones, palabras que con la de "caníbal" proceden de ellos (12 p. 56). Lo hacían en sus rápidas canoas, también palabra de ellos parece, pues eran tan buenos marineros como feroces guerreros.

De estos caribes dice Lehman que comenzaron a llegar unos 100 años antes que los españoles, y que "casi no han dejado huellas de su paso", en cuanto a cultura, salvo unas cuantas palabras y unas hachas largas y redondeadas. Sus viviendas sobre postes en el lago Maracaibo, dieron lugar al bautismo de Venezuela: pequeña Venecia (12 p. 56).

## • LAS PRIMERAS URBANIZACIONES

El crecimiento de la agricultura y consecuente desplazamiento por ésta de caza, pesca y recolección de alimentos, hizo posible en toda la Tierra, en partes antes y en partes después, la sedentarización en aldeas, que a su vez posibilitaron el desarrollo de la cerámica, frágil para la etapa nómada.

La más antigua cerámica encontrada hasta hoy en América tiene unos 2.500 años, es de Valdivia, Ecuador, le sigue la encontrada en Panamá, y otra mejicana, algo posterior en Perú.

La sedentarización aumenta en una etapa urbanizada que Canals Frau prefiere sea originada en "la conquista de un país de cultivadores por grupos de cultura pastoral", produciendo clases: "aristocracia conquistadora" y labradores tributarios (3 p. 110). Parece sin embargo más probable que la defensa contra invasores amurallé un recinto, facilitando y aún obligando a la urbanización del pueblo allí resguardado.

Pero es también evidente el factor religioso como aglutinante, tanto en el Summer como en Egipto, como en América, partiendo de "centros ceremoniales (que) pudieron haber servido para varias aldeas" (2 p. 312),



Izquierda. Miniatura de la famosa Relación de Michoacán, que muestra la llegada de los españoles a un poblado indígena. Obsérvense los rasgos orientales de los dignatarios indios y la diferencia con los que cargan bultos, que parecen ser esclavos pertenecientes a otra etnia de piel más oscura. Derecha. Indios jugando a la chueca con una pelota de cuero y bastones (Histórica Relación del Reyno de Chile, de Alfonso Ovando).

sin descartar el añadido, que pudo haber sido sustantivo a veces, del intercambio de productos en cruces de rutas, lo que nos sugiere la secuencia contratos-acuerdos-tratados, muy lógica y solemnemente convenidos en lugar y ante símbolos que inspiraran el máximo respeto, tal que reforzarla el sentido de atar, ligar, sujetar, comprometer, de la palabra latina religio, que forma la palabra religiosis, apelando a la conciencia para cumplir los compromisos contraídos.

No porque sí los mercaderes contraían en Jerusalén sus compromisos en el Templo, y allí mismo manifestó Jesús una inusitada violencia física contra la mala fe.

En este sentido parece haberse producido la influencia que en este período formativo americano, tuvieron los inmigrantes polinesios de la "4a. corriente de población americana" que dice Canals Frau que "no (...) en grandes masas" (3 p. 125), sino en pequeños grupos, pudieron aportar los numerosísimos elementos culturales, más que raciales, claramente expuestos en arte, arquitectura y lengua.

Portnoy (11 p. 53 a 39) menciona cómo Trombetti señala, ya antes de 1908, cierta influencia lingüística desde Melanesia y Polinesia sobre Sudamérica, terminando por afirmar tal origen, basado "en las conclusiones de la antropología somática" Añade entre otros, el descubrimiento de Rivet desde 1925 de correlaciones entre grupos lingüísticos americanos y de Oceanía, y lo afianza en la teoría de Mendes Correa sobre la posible emigra-

ción australiana por una Antártida que hace 6.000 años presentaba clima favorable, las pruebas étnográficas en el mismo sentido, de Schmidt y Koppers, las similitudes sociológicas encontradas por Friederici, las analogías craneanas fueguino-australianas señaladas por Gusinde, Lebzelter, Sergi y otros, ciertas enfermedades típicas señaladas por Fonseca-Filho, y la influencia cultural encontrada por Métraux; para destacar finalmente en Imbelloni "el mérito de haber establecido la primera cadena iso-glosomática o de semejanza lingüística entre las islas del Océano Pacífico y el continente americano", publicada en 1928.

Sea tanto a raíz de la 3a. corriente inmigratoria o invasora, como de la 4a. más bien cultural, se producen cambios culturales no autóctonos en América.

El riego multiplica la agri-cultura como ya lo había hecho en el Tigris, el Eufrates y el Nilo principalmente. Aumentando alimentos y textiles, se enriquecen tejidos y cerámicas en las culturas Olmeca, Monte Albán, Teotihuacán (100.000 habitantes) en Méjico, Chavín y Puca-rá en Perú, Tiahuanaco I en Bolivia.

Entre los 100 y 200 años de nuestra era termina el período de formación, que da lugar al "clásico" o de "apogeo", de máxima creatividad e importante urbanización, en la que Teotihuacán llega a 100.000 habitantes a semejanza de Monte Albán y Tollán en Méjico, crece Tiahuanaco en Bolivia, y se desarrollan las notables culturas Mochica y Nazca en Perú, y la brillante civilización Maya.

Más tarde incas y aztecas, en período llamado militar o imperial, capitalizan para sí el bagaje cultural florecido en este período, a veces atrofiando algunos de sus elementos culturales o involucionando en derechos y sentimientos humanos.

## • LOS MAYAS

Dice Lehman que han "creado algunas de las obras más notables de todos los tiempos" (8 p. 66) y que han tenido gran ascendiente por sus "manifestaciones intelectuales" entre las que descuenta la que Beals y Hoijer dicen es la segunda invención de la escritura, en orden de aparición en el mundo, precedida sólo por la egipcia.

Pero dada la complejidad del sistema de escritura maya, tal que hasta hoy no ha sido descifrada, y el carácter "mágico-religioso" que, como los egipcios a la suya, se le daba, reduciendo su ejercicio a pequeñísima minoría y prohibiéndola a la masa de la población (2 p. 634), no estamos en condiciones de apreciar su aporte, manteniéndolo sólo como elemento arqueológico indescifrado (2, 7, 8), que consolida el año 1492 como de entrada de América en la historia escrita, lo que igual sería por la mayor difusión y continuidad de sus resultados.

Para Sanchez "los glifos mayas son ya cierta escritura fonética" (12 p. 34). Para Lehman "un sistema jeroglífico muy complejo" escrito en muros, estelas y 3 manuscritos, nada parecido a los conocidos, del que sólo se interpretan sus números, los que muestran un sistema vigesimal que incluye el cero, aritmética adelantada y precisos cálculos astronómicos.

Como Ibarra Grasso dice de esta escritura que es mucho más evolucionada que los rudimentos de escritura azteca y que ésta no tiene antecedentes, y por otra parte Beals y Hoijer piensan que la azteca es un derivado de la maya, puede inferirse un retroceso en el complejo indígena mesoamericano respecto del nivel alcanzado por los mayas en su etapa creadora. Esta etapa, comparable en calendarios y pirámides con los egipcios (2 p. 14) primeros, con más que ambos pueblos tallaron con "cinceles y martillos de piedra" a pesar de conocer ambos los metales (2 p. 335), que según el fechado de sus calendarios arranca en el 292 dC, y que entre los años 731 y 987 produce el florecimiento de Palenque, Yaxchilán y Piedras Negras, con esculturas excelentes y la perspectiva en su pintura varios siglos antes que la europea, se cierra en una "caída vertical", quizá debida al agotamiento de la tierra que habría obligado a emigrar, dispersando elementos civilizadores que en Yucatán dieron lugar a una 2a. etapa de nivel inferior, encabezada por las ciudades de Chichén Itzá, Mayapán y Labna, en liga equilibrada hasta que en 1194 se impone Mayapán en imperio que cae en la anarquía 50 años antes de la llegada de los españoles (8).

Importa destacar el cambio que sufren los mayas entre la primera y la segunda etapas de su civilización, cambio o decadencia documentada en sus propias pinturas y esculturas, las que en la primera época representan sacrificios religiosos de alimentos, animales y objetos precio-

sos, y en la segunda "en Yucatán (templos de los Jaguares y de los Guerreros de Chichén Itzá) las representaciones de sacrificios humanos" (8 p. 58 y 73).

## • LOS AZTECAS

Su imperio tuvo enorme significación para nuestra civilización: la riqueza por él concentrada, y su organización, cambiaron el significado de América, de obstáculo que fue para el plan Colón, a objetivo en sí mismo en reemplazo del lejano Oriente como fuente de recursos que, entre otras cosas, buscaba España para frenar el avance turco sobre una Europa apremiada y aún subdesarrollada en su mayor parte.

Lehman anota a los aztecas como herederos culturales de los toltecas, a los cuales elogian los primeros, pero los agreden hasta destruirlos en la sangrienta batalla de Coatepec, cerca de Tula.

La cultura de Teotihuacán, extendida anteriormente a todos los toltecas, no impidió una anarquía que facilitó la invasión de bárbaros del norte, entre los cuales el grupo tribal (2 p. 553) de los tenochca funda en 1370, Tenochtitlán, base de Méjico actual, e inicia su predominio militar con el "aniquilamiento de los tepanecas" (8 p. 36), rebasan luego el valle hasta la actual Puebla a mitad del siglo XV, luego someten a los matlazincas, al oeste los contienen en violento choque los tarascos. Tras el envenenamiento de su emperador Tizco en 1486, reanudan sus campañas triunfales y llegaban a Guatemala cuando aparecen los españoles.

Según Beals y Hoijer, los aztecas permitían a sus conquistados cierta autonomía menor, dentro de una subordinación general a la política de Tenochtitlán, a cambio de un "tributo en bienes y servicios" y "derechos exclusivos de comercio", es decir "un imperio económico" (2 pp. 553/554). Tenían "dos clases de escuelas", una para nobles y religiosos y otra para los "hijos del pueblo" (8 p. 40), y estos solían dar a sus hijas como concubinas a los nobles (8 p. 41), los "tecutin", que acentuaron la tendencia selectiva con su inclinación a hacer hereditarias las tierras obtenidas como recompensa a sus servicios.

Otro elemento aristocrático era el "mercader viajante", privilegiado miembro de la privilegiada casta mercantil, que "poseía sus propias insignias, funcionarios, dioses, ceremonias y sistemas de justicia" y "eran protegidos por el gobierno azteca de tal manera que cualquier injuria inferida a un mercader era por sí sola motivo de guerra" (2 p. 466).

La esclavitud fue tributo corriente de los vencidos y sobre ella descansan las construcciones monumentales; los esclavos avivaron soplando "a través de cañas", a falta de fuelles, el fuego de los hornos fundidores de metales (2 p. 340).

El sacrificio humano ritual, condenado desde Abraham en occidente, fue ejecutado a fechas fijas, constituyendo "una innovación de los aztecas", pues los ante-

cesores toltecas, verdaderos creadores de la cultura mexicana, como los antiguos mayas, "se habían limitado a ofrecer flores a sus dioses" (8 p. 46).

Estos puntos, que no agotan el rico tema azteca, facilitan la redefinición de Lehman sobre su sistema político: "teocracia militar" (8 p. 50), que por una parte constituye su fuerza imperialista y por otra facilita relativamente a "algunos centenares de españoles", el dominio sobre el "pueblo más belicoso de América" (8 p. 51), naturalmente en rol de libertadores de los aborígenes descontentos del yugo azteca.

### • MUCHO ANTES QUE LOS INCAS

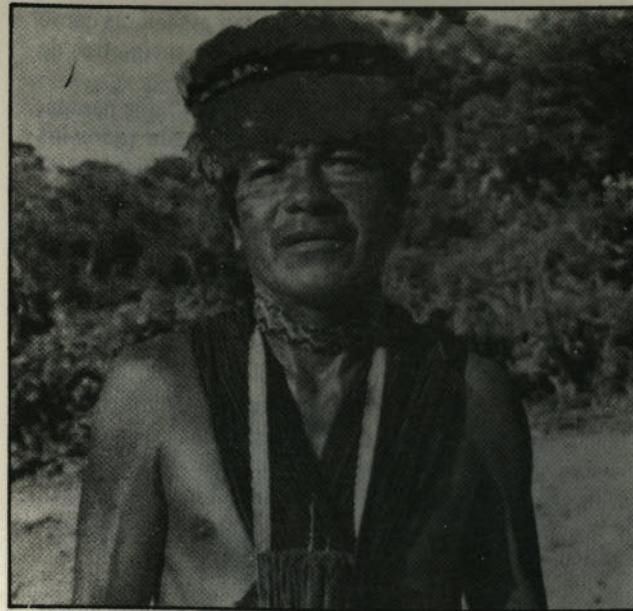
Dice Lehman que los cronistas españoles hablan poco de las culturas peruanas preincaicas, pero que fueron varias y usadas por ese imperio, y que los arqueólogos han reconstruido "un cuadro casi completo de las sucesivas culturas materiales de esos pueblos" (8 p. 85), a favor de un clima seco que conservó hasta cosas muy delicadas.

Confirma Sánchez diciendo que recién en la segunda mitad del siglo pasado se comenzó a tomar conciencia de la magnitud de esas culturas que en su dominación por los Incas dice "remeda la simbiosis operada entre la fuerza y la organización romanas (en este caso la incaica) y la fineza griega (en este caso la nazca y la chimú)" (12 p. 61). Y cabe glosar a Luis G. Lumbreras en su introducción a su ensayo (9), cuando afirma que la preocupación por los pueblos desaparecidos necesitó muchos años, antes de llegar a los medios y la conciencia moderna, y que ella en Perú "se inició en el momento mismo de la conquista española, pero naturalmente sólo como interrogaciones. Frente a los monumentos arruinados, a las grandes estatuas monolíticas, los españoles se preguntaron sobre su origen y objeto". Agregando después: "Sólo a comienzos de nuestro siglo el alemán Max Uhle inició el estudio del pasado peruano aplicando las técnicas de la arqueología..."

De manera que ese cuadro no está afectado por posibles parcialismos de españoles, de cuyas crónicas sin embargo dice el Centro Editor de América Latina (14, contrapata) que son "tan generosamente frescas y desprejuiciadas (que) nos permiten reconstruir una imagen rica y compleja de las comunidades aborígenes en el momento mismo de la conquista".

De los más antiguos, por los 1.500 aC., se consigna el templo de Kotosh, cuyas imponentes ruinas descubrieron científicos japoneses (9) en las sierras al norte del Perú (13).

Luego, en el contexto de la cultura Chavín, que Lehman sitúa desarrollada de los 800 aC a los 200 dC, se encuentran conjuntos arquitectónicos como "el castillo" con terrazas, rampas y escalinatas (8 p. 86), "pirámides atravesadas por galerías interiores, cabezas clavadas en los muros y patios hundidos" (13), con buena escultura y muy buena alfarería (8). Templo del que dice Lumbreras parece "un mausoleo lleno de fantasmas feroces (...) un laberinto cruel (...) terrible imagen de un Dios (...) que, ávido de sangre, muestra las fauces con filosos colmillos (...), las uñas son garras y los cabellos son serpientes." (9)



Un indio jíbaro del Oriente ecuatoriano. Los jíbaros poblaban la región antes de la conquista inca y fueron empujados por éstos hacia las selvas.

En Cupisnique, también al norte pero sobre la costa, se añade el conocimiento del oro, y por allí, en Salinas, 200 años después, la aleación de oro y cobre. Es ya una segunda época que en Recuay muestra construcciones semisubterráneas, cerámica con decoración negativa y estatuas con cabezas grandes que recuerdan las de Polinesia.

Cuando se multiplican las aldeas que comienzan a erigir centros ceremoniales como los de Chavín, Moche y Tiahuanaco (13 p. 9), y junto a esa arquitectura monumental, notables técnicas textiles, cerámicas y metalúrgicas. Comienza la llamada "época clásica", verdaderamente creativa, que sumando distintos investigadores parece situarse entre los 200 años aC y los 1000 dC (2 p. 312; 8 y 13 p. 8).

De esta etapa es la Huaca del Sol de Moche, pirámide de 23 metros de alto y 103 de lado, junto a terraza de 228 por 136 con 18 de alto y escalinatas. En la zona hay acueductos de hasta 1.400 metros de largo y 15 de alto, y numerosísimas tumbas que han devuelto a la luz "más de 100.000 vasijas de fina cerámica y excelente punto de cocción" (8); entre los canales de riego, el de Chicana tiene 180 kilómetros de largo. Todo ello en el conjunto de la cultura mochica, del período "clásico".

Al mismo tiempo había otros centros en la costa central: Lima, Ancón y el que continuó en uso religioso hasta los Incas: Pachacamac. Esta zona descubrió muy recientemente tejidos, vasos y estatuillas en millares de tumbas (8).

Más al sur, Nazca presenta el "enigma", como los arawacos antillanos, de la "ausencia de arquitectura", que contrasta con la riqueza de sus cementerios en alfarería y tejidos de calidad increíble para la época (8); y otro contraste: el uso de cabezas como trofeos, que vimos entre los caribes antropófagos, y la reducción de cabezas, que nos recuerda a los jíbaros (8).

En 1925 se descubrieron en la necrópolis de Paracas 429 momias, muchas con cráneos trepanados, envueltas en telas "realmente excepcionales" de hasta 30 metros

de largo (8), en turbas subterráneas tan espaciosas como moradas, con paredes de piedritas de 30 centímetros de espesor.

Nazcas y mochicas son "culturas locales" que desaparecen bajo la expansión de Tiahuanaco, según todos los autores consultados menos Lumbreras, que dice que el imperio lo desarrolla Wari, con elementos de Tiahuanaco.

## • EL IMPERIO TIAHUANACO

Tampoco surge de improviso: como los toltecas de Méjico, son "un eslabón de una larga cadena de transformaciones cuyos comienzos datan de fecha anterior" (8).

En efecto, Gisbert cita las culturas chiripa y wankari, en la actual Bolivia, desde 1400 y 1200 años aC., respectivamente.

De la wankari se conocen 17 lugares, algunas aldeas que llegan a cuadra y media en cuadro, con casas de adobe rodeadas de muralla fundada en piedra. La chiripa reúne casas de paredes dobles, de gran resguardo térmico; y hornos para fundir cobre. Cuenta con templete semisubterráneo similar al que se construye luego en Tiahuanaco (13).

Para Lehman, Tiahuanaco fue "sin duda un centro religioso" de una cultura expresada en cerámica tosca al principio y en comparación con las contemporáneas de la costa; y sus monumentos son anteriores a los Incas pero no al año 1000 dC.

Gisbert dice que a los 43 años dC. comienza allí la urbanización que, asociada al excedente de producción agrícola, empuja a producir aristocracia, sacerdotes, guerreros y artesanos, que a su vez promuevan nacimiento de otras ciudades en la región, y después "enclaves en los valles subtropicales" y en la costa de Atacama, para la provisión de maderas y productos de mar".

Y con ello hemos visto crecer o prepararse un imperio, sin proponérselo, y quizás sin proponérselo ellos, pero muy concreto en ese caso desde el 700 dC.

Durante mucho tiempo las construcciones de Tiahuanaco se creyeron origen de las demás culturas sudamericanas, porque parece que sus elementos se mestizaron con las más desarrolladas que encontraron a su paso, y se impusieron a otras como la de Wari, vecina de Ayacucho.

El "centro ceremonial" de Tiahuanaco es descripto como una construcción piramidal de 15 metros de altura y planta de 140 por 180 metros, rodeada de otras: una plataforma de 130 por 135 metros, con patio interior de 60 por 64, un templo semisubterráneo, un palacio, las famosas puertas del Sol y de la Luna, monolitos y estelas. Y a dos kilómetros otro "conjunto ceremonial" que se supone marcaba el otro extremo de la población (13).

Gisbert hace importantes observaciones: "el bloque mayor pesa 130 toneladas, se estima que se necesitaron

más de 2.600 hombres para trasladarlo", de lo que deduce un "régimen social inevitablemente muy duro y organizado" (13 p. 25). Más adelante dice que el imperio Tiahuanaco pudo imponerse por el "dominio del bronce que le permitió una gran superioridad militar" (13 p. 27)

No podemos dejar de imaginar allí un antecedente del sistema de la *mita*, traslado masivo de pueblos vencidos para realizar trabajos pesados en interés del vencedor. Sistema adoptado luego por los incas, después por los españoles y nada original de América.

En todo caso este imperio con centro en el altiplano boliviano, domina el noroeste argentino, el actual norte chileno, y hasta nazcas y moches del sur y del norte peruanos, según los cuadros crono-geográficos de Lehman y de Gisbert, entre los años 900 y 1200 dC.

Sánchez también adjudica esta actividad "belicosa" a los collas o aymarás, por las numerosas fortificaciones y restos de sus armas que se extienden "hasta la costa", de la que a su vez "recibió influencia".

También aquí, como entre los mayas, hay un "brusco final" de causa ignorada, para este imperio (12 y 13), y luego se registra el renacimiento de la "cultura chimú, continuación de la mochica y la ica, continuación de la nazca" (10) entre los años 1100 y 1450 según los cuadros mencionados.

Y con esto tenemos expuestos los tres "horizontes culturales" sucesivos en la costa sur del Perú, inmediatos anteriores al inca: nazca, tiahuanaco o ica.

Al norte de la costa peruana se registra la sucesión de horizontes culturales: mochica, tiahuanaco y chimú, también inmediatos anteriores al inca. De la cultura chimú diremos algo, por la significación que tuvo para sus posteriores dominadores incas, que éstos no ocultaron, o no tanto como a sus otros conquistados.

Su capital Chan Chan fue "una considerable metrópoli" (8) que alcanzó "medio millón de habitantes" según Morales Padrón (19), en sus edificios, pese a ser de adobe, aún se aprecia notable decoración.

Sus casas no tenían puertas, pero el ladrón era perseguido sin cuartel hasta la horca.

También aplicaban última pena a las adulteras y a las vírgenes que dejaban de serlo fuera de su ley, pero despenándolas por precipicio ante numeroso público, y dejando sus cuerpos a merced de las aves de rapiña. Además estas penas se publicitaban didácticamente en la decoración de su muy buena alfarería, que se conserva. (8).

## • LOS INCAS

Las dos leyendas sobre su origen coinciden en lo esencial con ciertos hechos históricos: invasión de tribus chillkes y mansas al valle del Ccoscco, en el que someten o empujan a las tribus aborigenes huayllas o alcabizas que lo habitaban, por una parte; observamos nosotros por otra que la migración que refiere Gisbert: "constante y periódica de la puna" boliviana y con objeto de

abastecerla, pero de mayor nivel cultural, incluso que pudiera ser didáctica para otros pueblos en agricultura, tejidos, cerámica y sobre todo broncería, y que solía establecerse en enclaves más o menos dependientes y alejados de su central Titicaca, puede estar representada por esa pareja que desde dicho lago llegó al Cusco como dice la segunda leyenda.

Ello daría pie además a ese discutido origen tiahuanacuense que Cossio del Pomar reitera para "las culturas del Cusco, Tattan-Colla, Macchu-Pichu" y otras. (4 p. 47).

Y se robustece con la casi coincidencia de las postimerías del imperio Tiahuanaco (8 p. 8; 12 p. 69; 13 p. 8-9-20-27), y el inicio de la dinastía Inca (1 p. 27; 4 p. 101; 12 p. 64; 13 p. 8; etc.)

En todo caso la de los Incas es una familia, clan o AYLLU, entre los fincados en el valle del Cuzco (4 p. 45), que a base de alianzas políticas y matrimoniales, domina en algunas generaciones todo el valle, no sin luchas cruentas (22 p. 63; 13 p. 62).

Detectamos como uno de los factores de su posterior capacidad de dominio hacia afuera, su notable capacidad de dominio hacia adentro, es decir orden y disciplina, que los Incas comienzan por exigirse a sí mismos a la manera espartana o de la Roma patriarcal.

Pero esta disciplina que debió ser quizás necesaria y conveniente ante la anarquía tribal circundante al origen, extremizada, fue luego lápida. Y esto parece regla muy general de imperios: aquellas cualidades y razones que producen la emergencia de un imperio en ambiente propicio y hasta ávido de tales cualidades, parecen ser las mismas que luego producen su caducidad, al modificarse la avidez de tal ambiente, a veces por su misma acción.

En parte confirma esto la argumentación con que Alvaro Yunque rechaza la hipótesis de que el imperio incaico era "una sociedad comunista", basada en los Comentarios reales del Inca Garcilaso de la Vega, que se creyó "pintura veraz de aquel feliz imperio e idilio de la historia por mucho tiempo", al que Yunque define en cambio como "sólo un colectivismo agrario, en una sociedad teocrática y jerárquica al punto que el hijo de agricultor siempre era agricultor. Sólo las clases privilegiadas recibían cultura (...) imperio despótico en el cual el pueblo sólo tenía que trabajar y obedecer. Las insurrecciones fueron muchas (...) Esta opresión explica porqué, a la presencia de los españoles, tanto en el Perú como en Méjico, encontraron miles de aborígenes dispuestos a colaborar con los invasores contra el despotismo que los oprimía" (2 p. 26/27).

Para Lehman tanto se lo puede llamar "estado socialista" como "absoluto despotismo", sea por la propiedad social, no privada, de los bienes de producción, como por el hecho de que todos los bienes eran de un solo propietario: el Inca (2 p. 557), quien si bien respetaba las grandes líneas de la explotación de la tierra en tres partes que se correspondían con las tres castas: a) la del Inca y su familia, b) la sacerdotal y c) la del pueblo (8 p. 106), designaba a los funcionarios por sí y ante sí, y no les dejaba independencia, limitándolos a ejecutar órdenes e informar, y vigilándolos con inspectores (2 p. 558).

El Inca era la máxima autoridad civil, religiosa y militar, de carácter divino tal, que nadie podía tocarlo, salvo los de su sangre y las vírgenes consagradas al sol, que estaban a su disposición (2 p. 557; 4 p. 36/41, i p. 101; 13 p. 72).

Los curacas, jefes de las naciones vencidas incorporadas a la casa Inca por matrimonio, podían tener varias mujeres. Con todo esto la familia imperial en pocas generaciones constituiría una clase social por sí misma, ocupando todas las funciones que escalonadamente iban del Inca hasta el pueblo, del que estaba separada (2 p. 269/270; 4 p. 111; 8 p. 100 13 p. 73). Los puricas, jefes de familia del pueblo, en rigurosa monogamia, eran ca-



Pequeña iglesia de Pisac, muy cerca de Cuzco, una de las expresiones más cálidas de la primera evangelización, que vive vigorosamente en los mundos indígenas.

sados con quien les indicaba el Estado, que también les asignaba una porción de tierra para mantenerse con su trabajo, y se la aumentaba con cada hijo nuevo (2. p. 4). Además el purica, a manera de impuesto, trabajaba tierras, construcciones o artesanías del Estado, en un servicio civil que se sumaba al militar.

Asegurado el dominio sobre el Cuzco y sus vecinos inmediatos, la familia Inca, con las tribus ya comprometidas, inicia su expansión imperial al mando de Pachacutec (1438-1471), gran organizador y legislador, creador de la mita, por la que los pueblos vencidos eran "desparramados en diferentes regiones", mezclándolos con otros ya disciplinados (2 p. 559; 8 p. 104; 4 p. 28; 12 p. 66), con lo cual, agrega Gisbert, desaparecieron lenguas y costumbres (13 p. 66).

Pachacutec encarga al Estado todo el manejo del "trueque de productos de las diferentes zonas", sin moneda ni negocios particulares, en ordenamiento que

"garantiza el sustento de sus súbditos", dice Cossio del Pomar, y encomienda a los ayllu, clanes, "proveer a las necesidades del individuo" (4 p. 79/80).

Pachacutec mismo o su hijo Tupac Yupanqui por él, consuman las conquistas de la populosa Cajamarca, de los chinchás y de los icas, dominio que se agranda con la subordinación voluntaria de las culturas de la zona de Lima, y adquiere su máxima joya con la conquista del reino chimú, que no pudo "resistir el empuje del ejército disciplinado de 40.000 hombres" que le lanza el Inca, codicioso de sus joyas artísticas en metales preciosos, y cerámicas y tejidos. Los contingentes más aguerridos de las naciones reunidas por el Inca, atacan los puntos vulnerables del Gran Chimú, hasta rendir su populosa y alejada capital: Chan Chan (4 p. 88/90).

Probados en las guerras que forjaron el Tiwantisuyo (imperio de las cuatro partes del mundo), Amaru fue legado pese a ser primogénito, y Tupac Yupanqui, preferido por su combatividad, fue 10º Inca (1471-1493).

Parce instituyó el yaconazgo, al conmutar, a pedido de la emperatriz, la pena de muerte de "varios miles de indios" sublevados en Yanacu, a los que Gisbert llama yuncas, y repartirlos entre curacas como servidores de por vida (13 p. 67), quedando a su merced fuera de la Jurisdicción de jueces y funcionarios ordinarios (4 p. 112).

Lehman define a los yanaconas como esclavos con algo de libertos "elegidos entre prisioneros de guerra, criminales y el pueblo" para servicios personales y guardias de bienes imperiales (8 p. 105). Beals y Hoijer dicen que son extraídos entre jóvenes, hombres (yanacunas) y mujeres (acllacunas), para frenar los excesos de natalidad. (2 p. 559).

En la permanente lucha del imperio Inca con las tribus caníbales del Brasil, las selvas derrotan un ejército de Tupac Yupanqui, quien se resarcie conquistando Tucumán, y Chile hasta el río Maule, para dedicarse luego a organizar su imperio casi decimalmente en escala de mandos sobre la base del ayllu. (13 p. 67).

Atribuida la conquista de Quito al mismo Pachacutec por unos, y por otros a Tupac Yupanqui, es en todo caso difícil y requiere gran despliegue de infraestructura militar en construcciones y caminos.

Es el 11º Inca, Huayna Capac, el que define por las armas los que unos llaman "creciente influencia" y otros "alzamiento", de Quito (12 p. 65; 13 p. 69), ensangrentando en batalla la laguna que se llamó "Yahuarcocha: lago de sangre" (4 p. 142).

Pero enamorado Huayna Capac de la hija del rey vencido y muerto, nace Atahualpa, quien a su muerte en 1525, desconoce a su hermano mayor y heredero imperial proclamado por el Cuzco: Huascar.

Las amenazadoras noticias de la exploración costera de Andagoya desde Panamá y de Alejo García desde Santa Catalina por Paraguay, y los cada vez más insistentes ataques de chiriguanes y otros antropófagos, no logran guardar las armas.

Las batallas sangrientas, las fuerzas parejas, parece se definen por apresurado festejo que, a la manera troyana,

pone a los cuzqueños en las manos de Atahualpa.

Apresado Huascar, son ejecutados sus familiares, funcionarios y nobles. Antes de la llegada de los españoles según Cossio (4 p. 153), después según Gisbert (13 p. 72), también él es muerto en su prisión de Jauja (4 p. 153), por orden de Atahualpa, ya apresado éste por los españoles, en Cajamarca en 1532 (12 p. 64).

No podemos detenernos aquí en la notable obra arquitectónica, minera, agrícola, que esta minuciosa organización realizó sobre la base de un primitivo palo aguzado por todo arado, sin hierro, animales de tiro ni rueda, inventora del sistema decimal y de contabilidad con algo que señala a rudimentos de escritura, que son sus quipus.

Pero debemos advertir la ausencia total de antropofagia en su ámbito y su guerra permanente con las tribus amazónicas caníbales, guerra que pudo ser la razón aborigen de su estructura militar, organizada en defensa de elementales derechos y sentimientos humanos que los mayas, por ejemplo, no supieron defender.

Así quedamos sobre nuestro territorio argentino, bajo los estandartes del civilizador imperio Inca, extendido desde los 2 a los 35 grados sur, unos 4.000 kilómetros desde el río Ancasamayo, en la actual Colombia, hasta el Maule, en la actual Chile, incluyendo nuestras provincias del Tucumán en camino que siguieron y continuaron los españoles, hasta la cuenca del Plata y nuestra Patagonia.

## • CONCLUSIONES

De lo expuesto cabe concluir:

1) Siendo todos los americanos, como somos, descendientes de inmigrantes llegados de distintos lugares de Eurasia, Oceanía, Polinesia y África, en corrientes que han aportado ligeras diferencias anatómicas y más aun culturales, reemplazando o mestizando, en diferentes grados, a las buenas y a las malas, con los aborígenes que cada corriente encontraba, nuestro pasado responde a constantes universales que relativizan el carácter de aborigen, reduciéndolo a la condición de nacido en el lugar, en diferencia circunstancial con el recién llegado y en rechazo de toda intención racista, segregacionista, de apartheid, que nos parece oculta o puede utilizarse en el indigenismo actual.

2) Como consecuencia de las diferentes velocidades de expansión de las capas y horizontes culturales, las diferentes ubicaciones de sus centros generadores y las diferentes circunstancias que encuentran en su camino, resulta una multiplicada diversidad de culturas a cada momento dado de la historia de la humanidad, en constante, también universal, a la que no escapa América ni antes ni después de 1492, descubriendose entonces en ésta, para esa fecha, una diversidad de culturas nada unificada ante la relativa homogeneidad que presentan los que entonces llegan. No puede decirse seriamente que en esa fecha se "encuentren dos culturas", una llega relativamente amalgamada en unidad política al menos, pero la recibe un mosaico notablemente heterogéneo de culturas completamente independientes entre sí y en muy diferentes grados de desarrollo o complejidad.

3) El "buen salvaje" es otra abstracción que nunca tuvo realidad generalizable ni en América ni en el resto del mundo, ni antes ni después de 1492. Sólo pudo haber sido y pudiera ser alguna vez de particular excepción, dado lo que muestra la historia en pasado y en presente; algún Abel al que no le faltarían Caínes en cualquier parte del mundo. Y tal condición original, ab-origen del hombre, es lamentablemente independiente de la propiedad privada de la tierra y de las cosas, pues más profundamente, más allá de la posesión de los objetos externos, se enrosca en la envidia de las virtudes ajenas, en la avaricia de las propias y en la soberbia de pretender unas y otras. □

#### BIBLIOGRAFIA

1. Barros Arana, Diego. Historia de América Latina (notas de Alvaro Yunque), Ed. Futuro, Bs. As. 1962.
2. Beals, Ralph y Hoijer, Harry. Introducción a la Antropología, Aguilar, Madrid 1972.

3. Canals Frau, Salvador. Poblaciones indígenas de la Argentina, Ed. Sudamericana, Bs. As. 1953.
4. Cossío del Pobar, Felipe. El mundo de los Incas, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1969.
5. Gerbi, Antonello. La naturaleza de las Indias Nuevas, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1978.
6. Green, Juan Ricardo. Historia del pueblo inglés, ed. original 1876, traducción de La España Moderna, Madrid.
7. Ibarra Grasso, Dick. Argentina indígena, Ed. TEA, Bs. As. 1964.
8. Lehman, Henri. Las culturas precolombinas, EUDEBA Bs. As. 1964.
9. Lumbieras, Luis G. Los crímenes de la civilización en el Perú, Ed. Milla Batres, 5a. edic. Lima 1981.
10. Morales Padrón, Francisco. Hist. del descubrimiento y conquista de Amer., Ed. Nacional, Madrid 1973.
11. Portnoy, Antonio. Estado actual del estudio de las lenguas indígenas, Inst. Mitre, Ed. Coni, Bs. As. 1936.
12. Sanchez, Luis Alberto. Bréve historia de América, Ed. Losada, Bs. As. 1972.
13. Vazquez Machicado, De la Mesa y Gisbert. Manual de historia de Bolivia, Ed. Gisbert y Cía, La Paz 1983.
14. Centro Editor de América Latina. Argentina indígena de Raúl Mandrini, Bs. As. 1983.

# PERU, EL CRISOL INCOMPLETO: LA SEGREGACION RACIAL HOY

MANUEL M. MARZAL

En agosto de 1983 tuve la oportunidad de participar en un "Panel sobre racismo y discriminación racial", organizado por el Instituto de Estudios Social-Cristianos de Lima, en apoyo de la Segunda Conferencia Mundial para combatir el Racismo, que las Naciones Unidas celebraron el mismo año en Ginebra. Antes de mi primera intervención sobre los factores históricos de la discriminación racial en el Perú, se proyectó un dramático documental sobre el racismo en Sudáfrica. Eso me obligó a iniciar mi exposición refiriéndome a la inoportunidad de tal proyección, ya que, frente a la situación de Sudáfrica, se acababa pensando que en el Perú no hay discriminación racial. Si las comparaciones son odiosas, como dice la sabiduría popular, mucho más lo son cuando sirven para encubrir la realidad. Muchos peruanos afirman, con mayor o menor buena fe, que en el Perú no existe racismo ni discriminación racial. Para probarlo recurren a nuestra constitución política, a que hemos tenido presidentes que no eran ciertamente blancos (como, por ejemplo, Sánchez Cerro) y, sobre todo, a la comparación con lo que ocurre en otros países, como África del Sur, Estados Unidos y muchos estados de

Europa Occidental, que son indudablemente mucho más racistas que nosotros. Pero, desafortunadamente, también nosotros somos racistas. Tal será el tema del presente trabajo, que tendrá tres puntos: manifestaciones de discriminación racial en el Perú (I), su explicación histórica (II) y algunas sugerencias éticas y políticas para su superación (III).

## ● I. MANIFESTACIONES DE LA DISCRIMINACION RACIAL

Aunque las ciencias sociales hayan hecho numerosos estudios sobre las relaciones interétnicas, de los que pueden obtenerse conceptos más precisos para medir la discriminación racial, juzgo que, para los fines de este trabajo, basta emplear los términos racismo y discriminación social en su sentido más amplio. Llamo racismo a la teoría que sostiene la diferente valoración de los seres humanos por su raza, definida ésta como conjunto de ca-

racterísticas somáticas, tales como color de la piel, rasgos del rostro, tipo de cabello, etc. Llamo discriminación racial a la desigualdad de oportunidades que tienen muchas personas en la vida y, especialmente, en el mercado de trabajo, por pertenecer a un grupo étnico que es considerado inferior. El racismo es una vieja lacra de la humanidad y en el "debe" de la civilización occidental está la monstruosa esclavitud de la población negra, aunque haya querido justificarse hasta con la bíblica maldición de Noé a Cam (Ge. 9,25). Pero, como teoría científica, el racismo ha tenido pocas formulaciones. Una de ellas es la obra del Conde Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853), que sostiene que la debilidad de las razas de color en la historia se debe, no a haber tenido menores oportunidades, sino a su menor capacidad intelectual.

El nacimiento de la antropología cultural y social en la segunda década de nuestro siglo y el desarrollo de la antropología física, que había nacido a fines del XIX, son dos hechos que marcan el enfoque científico de la raza. Hoy cualquier manual de antropología general recoge al menos la formulación negativa de que "no se ha probado hasta ahora que la raza explique el comportamiento social de los grupos racialmente diferentes"; además, es innegable que la antropología cultural norteamericana y la social inglesa han prestado un servicio a la humanidad, demostrando que los "salvajes" y "primitivos", términos utilizados por los antropólogos evolucionistas del siglo XIX y que siguen empleándose en el lenguaje común, son personas tan normales, lógicas e inteligentes como nosotros, pero que actúan con unos presupuestos culturales y un equipamiento tecnológico diferentes a los nuestros. Aunque su tecnología esté mucho menos desarrollada que la nuestra, ciertos principios de su organización social, como los de la reciprocidad, la visión del mundo, el equilibrio ecológico, el respeto a la vida o la vinculación con los muertos, podrían ser muy útiles a nuestra civilización. Efectivamente, ésta no encuentra una fórmula de distribución equitativa de las ingentes riquezas que produce, está destruyendo para siempre muchos recursos naturales, ha perdido el sentido sagrado de la vida que nace, lo que puede convertir a naciones enteras en confortables residencias de ciudadanos de la tercera edad y, además, está olvidando a sus muertos con mayor rapidez que la mayoría de las culturas que le precedieron.

La discriminación racial o, al menos, las fricciones étnicas se dieron en el Perú desde que diferentes pueblos fueron ocupando o conquistando nuestro territorio. No hay que olvidar que el cronista indio Guamán Poma de Ayala (1615) nunca perdonó la conquista incaica y seguía sintiéndose dueño de las tierras heredadas de sus antepasados, los yerovilcas de Huánuco. Sin embargo, es indudable que la mayor discriminación racial se inició en 1532, cuando unos hombres extraños de color blanco, que fueron denominados por los autóctonos con el término de "wiracochas", aparecieron en las costas del Perú y, en poco tiempo, conquistaron el internamente dividido Tawantinsuyo. A la conquista española siguió el establecimiento de un "reino con dos repúblicas", la de españoles y de indios, como luego se verá, y siguió la llegada de esclavos negros, para trabajar en los servicios urbanos y en las plantaciones de la

costa. La independencia significó la igualdad legal de todos los grupos raciales, aunque no pudo resolver el problema de las diferencias económicas, ni los prejuicios entre blancos, indios, negros y el variado grupo de las "castas"; más aun, a raíz de la liberación de los esclavos negros decretada por Castilla, vinieron a sustituirlos en las haciendas costeras los chinos, quienes, poco a poco, fueron dejando la agricultura para concentrarse en el pequeño comercio de las ciudades, y desde fines del pasado siglo fue llegando también una numerosa inmigración japonesa, que se dedicó preferentemente a la agricultura y al comercio. Durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, el Perú, a diferencia de Argentina, Brasil, Venezuela o México, no tuvo una inmigración europea realmente significativa, por su mayor lejanía geográfica y por el derrumbe de su economía a raíz de la guerra del Pacífico; sin embargo, vinieron pequeños grupos de ingleses, italianos y norteamericanos, quienes pronto jugaron un papel económico importante. Así quedaba completo el amplio espectro racial del país, aunque la mayoría de la población seguía siendo mestiza o indígena. La convivencia de los grupos raciales y culturales tan diversos ha sido relativamente pacífica y tiene la base jurídica de la igualdad de todos ante la ley. Pero, en realidad, origina muchas formas de discriminación racial o, al menos, de fricción étnica bastante sutil, como se deduce de los siguientes hechos y consideraciones, que son de fácil comprobación empírica:

#### CONCLUSIONES

- 1) Como se desprende de diferentes estudios sobre el nivel de ingresos o de la simple experiencia, puede afirmarse que la mayoría de la población blanca pertenece a la clase alta o media, mientras que la gente de color (indios, negros o mestizos) forma parte de la masiva clase baja, cada vez más empobrecida por el creciente desempleo y por la decreciente rentabilidad del sector agrario. De ese modo, las diferencias económicas de clase vienen a acentuar las diferencias raciales, hasta conformar lo que se ha llamado una "raza social". Tal superioridad económica de los blancos ha acabado por convencer a mucha gente de que la raza blanca es superior. Una reciente encuesta de un programa de TV mostró que todos los interrogados menos uno creían en la superioridad de la raza blanca, por más que tales encuestas televisivas no sean habitualmente modelos de rigor científico. Más de una vez he escuchado en reuniones de familias criollas peruanas que el mayor error político de los españoles fue no acabar con todos los indios.
- 2) La conquista de la selva, que se ha visto muchas veces como una solución para un país con déficit crónico de tierra agrícola y que fue una meta tan defendida por el partido de Acción Popular, entraña casi siempre el despojo de tierras de las comunidades nativas. Estas no tuvieron reconocimiento legal hasta 1974, a pesar de que las comunidades indígenas en general estaban reconocidas desde la constitución de 1920, y su actual reconocimiento de hecho sólo ha alcanzado a un número limitado por los intereses creados de empresas colonizadoras y por la lentitud administrativa del gobierno. Siendo esto así, no es difícil adivinar quién sale perdiendo en esta guerra no declarada entre "nativos" y el per-

sonal de las empresas colonizadoras o los simples migrantes espontáneos. Sobre todo en las zonas de selva más cercanas a las regiones andinas densamente pobladas, en la zona del oleoducto o en otras donde se quedaron muchos peones después del "boom" petrolífero y en zonas que se ofrecen por el gobierno para ser colonizadas por la abundante población desempleada. Ciertos estudios recientes sobre la migración a la selva y las abundantes denuncias de organismos promotores de la población nativa o de las mismas federaciones nativas demuestran claramente quién está perdiendo dicha guerra. Este es un caso más de discriminación racial.

3) La división del trabajo es otro caso de discriminación. De hecho la mayoría de los quechuas o aymaras de la sierra se dedican al trabajo agrícola como miembros de las comunidades y de otras empresas asociativas nacidas de la reforma agraria o como simples peones sin tierra, pero siempre en condiciones económicas muy precarias. Cuando los indios, cansados de la pobreza originada por los bajos precios con que los intermediarios pagan los productos agrícolas o por las sequías o excesivas lluvias de los últimos años, o simplemente empujados por la "revolución de aspiraciones crecientes" que la urbanización y la difusión de los medios de comunicación han desatado en el campo, deciden emigrar a las ciudades, el problema fundamental será buscar un puesto de trabajo. Los varones más afortunados encontrarán un puesto como peones de la construcción o como barrenderos. Es sabido que en la limpieza pública de Lima hay muchos aymaras y que aymara es Nazzario Tintaya, quien alcanzó cierta celebridad en las repetidas huelgas indefinidas de su gremio. Pero la mayoría acabará aterrizando en el omnipresente sector informal de vendedores ambulantes. Otro tanto ocurrirá con las mujeres que no encuentren puesto o no se resignen a trabajar como empleadas del hogar. Por su parte la población negra, que es mucho menor, también tendrá puestos muy bajos en el mercado de trabajo. Desde la época colonial las "buenas familias" siempre tuvieron servicio doméstico negro, que con frecuencia no era sino la población esclava excedente de las haciendas costeras. Tal contacto directo con el mundo de los poderosos ha dado a los negros un status especial y así éstos son preferidos para trabajar como choferes de embajada, mozos de hoteles de cinco estrellas o empleados de las funerarias que transportan el féretro en los entierros más lujosos, vestidos siempre de trajes elegantes de acuerdo a los blancos a los que sirven. Otros negros han logrado ingresos económicos altos como jugadores de fútbol, especialmente en el popular Alianza Lima, cuyo tradicional clásico con los "blanquitos" del Universitario, quizás tenga bastante de batalla ritual para resolver simbólicamente un conflicto interétnico. O como miembros de conjuntos folklóricos que han logrado éxito incluso más allá de nuestras fronteras, como los integrantes de "Perú negro". Todo esto nos ha llevado a dictaminar, demasiado fácilmente, que los negros nacen con el ritmo de la danza o del deporte en el cuerpo, sin pensar en si tal inclinación no se deba a que, en parte por el color de la piel y en parte por la clase social a la que pertenecen, no han tenido, hasta ahora, otras puertas abiertas para su propia promoción.

4) Hay discriminación también en la lengua. Los censos

nacionales siguen repitiéndonos cada diez años que hay un número creciente de peruanos que tienen como lengua materna una lengua indígena; así el censo de 1940 recoge a unos 2.4 millones de personas de cinco o más años que hablaban quechua, el de 1962 a 2.7 millones, el de 1972 a 3 millones, y el del 81 a 3.2 millones; para el aymara las cifras respectivas de los cuatro censos son de 232 mil, 290 mil, 333 mil y 358 mil; en cuanto a la población de la selva que habla alguna de las casi 70 lenguas nativas, se juzga en la actualidad en 250 mil. Es cierto que la población total del país en los 41 años de los censos citados se duplicó, mientras que la población quechua y aymarahablante creció sólo en una cuarta parte, y que el número de hablantes de una lengua indígena que aprendieron castellano aumentó mucho en el mismo período; sin embargo, para evaluar este hecho hay que tener en cuenta que las cifras censales son poco confiables por basarse en respuestas de personas para quienes hablar también castellano es una fuente de prestigio. Siendo así las cosas, es innegable que muchos niños peruanos llegan a la escuela, sin conocer la lengua



*Los niños indígenas llegan a la escuela sin conocer el idioma español.*

de la enseñanza oficial, lo cual no sólo es un obstáculo para el aprendizaje, sino una fuente de conflicto con la propia identidad por los métodos coercitivos y las motivaciones hirientes que usan algunos maestros para estimular el aprendizaje del castellano. Es sabido que la educación bilingüe nunca se ha generalizado en el país, aunque se ha empleado experimentalmente en Puno y luego, de modo más amplio, en algunas tribus nativas de la Amazonía con la colaboración del Instituto Lingüístico de Verano y aunque, establecida como principio por la reforma educativa del régimen militar velasquista, ha sido consagrada por la Constitución. Tal conflicto discriminatorio no se da sólo entre los niños indígenas, sino también con muchos adultos monolingües, que tienen que recurrir a determinadas oficinas del gobierno central. Aunque en el velasquismo se oficializó el quechua mediante un decreto-ley de 1975, éste nunca llegó a reglamentarse, y aunque la actual constitución mantiene el principio de la oficialidad del quechua y el aymara "en las zonas y en la forma que la ley establece" (art. 84), la realidad discriminatoria sigue pesando sobre varios millones de peruanos.

5) Otras manifestación de la discriminación racial se descubre en el lenguaje popular, que refleja, como es sabido, las actitudes y los valores de las relaciones inter-

étnicas. Si los nativos de la selva llaman a los no nativos "cristianos", lo cual desgraciadamente no es ninguna propaganda del cristianismo por la historia de despojos de los nativos a que ya me referí, en cambio nosotros tenemos una serie de frases sobre los indios, heredadas muchas de ellas del período virreinal, con las cuales hemos querido resumir nuestro contacto con ellos, aunque muchas veces sólo sean una justificación de nuestra explotación: "no hay indio bueno", "el indio mejor es el indio muerto", "no hay peor explotador del indio que el indio mismo", "indio de mierda", etc. Otro tanto podría decirse con relación a los negros, aunque aquí la experiencia parece ser todavía más general y el adjetivo negro se ha convertido en calificativo de todo lo negativo (suerte negra, negros presentimientos...); es cierto que, a veces, tales expresiones se refieren más a lo negro de la noche y de la oscuridad como opuestos a la luz del día y así no tienen ninguna connotación racial.

6) Si del lenguaje hablado pasamos al televisivo, allí también es fácil descubrir nuestras discriminaciones. Por más que los distintos canales nos repitan, hace ya varios años, que llegan de frontera a frontera, sin embargo en los anuncios comerciales aparecen casi exclusivamente personas blancas de pelo rubio que, como todos sabemos, no abundan en el país, con excepción de en algunos barrios residenciales de la capital. Muchas veces la culpa es de las trasnacionales que difunden avisos hechos en el extranjero, porque eso abarata los costos y, al mismo tiempo, refuerza su intento, más o menos consciente, de imponernos sus propios modelos culturales, para seguir llevándose con seguridad las regalías y plusvalías económicas. Pero, otras veces, la culpa es de nuestras propias empresas, que pagan los comerciales, o de las agencias anunciadoras, pues piensan que los productos sólo se venderán si son anunciados por los blancos. La TV comercia con el cuerpo de la mujer, y comercia también con el color blanco. Un rápido examen de los avisos comerciales que aparecen en cualquier programa de TV nos permite concluir que la gente de color sólo aparece en la propaganda de cerveza o de detergentes. Sólo excepcionalmente aparece en otros comerciales algún negro, que se revela como símbolo de los valores criollos, y entonces se convierte en anunciador de todo. Aunque es cierto que el Perú profundo de la sierra es mal comprador de muchos de los productos de los que hace propaganda la TV, creo que el Perú profundo de los pueblos jóvenes y de muchas capitales departamentales o provinciales compra algo más que cerveza o detergente. Pero, además, la TV es un problema no sólo económico, sino cultural. Bastante desgracia es ya que la mayoría de los programas nos vengan del extranjero y, sobre todo, de Estados Unidos, y que en ellos recibamos, al mismo tiempo que entretenimiento y cultivo artístico, una gran propaganda subliminar de modos de comportamiento, actitudes y valores, que no son los nuestros. Sin embargo, todavía se "agringa" la propaganda y se pone al descubierto quiénes son, para los dueños de las televisoras, los tipos ideales, que nunca son gente de color, a pesar de que todos repitamos que "el que no tiene algo de inga lo tiene de mandinga".

7) Una nueva manifestación de discriminación racial aparece en el campo político. Es claro que, desde 1532,

el gobierno político ha estado en poder de los blancos y de los mestizos más occidentalizados. Si en agosto de 1821 San Martín decretaba la igualdad de todos los peruanos ante la ley y, en consecuencia, durante la mayor parte del siglo XIX los indios pudieron sufragar en las elecciones, una ley de 1896 les privó de tal derecho, como a todos los ciudadanos que no sabían leer ni escribir, privación que se mantuvo hasta las elecciones para la última asamblea constituyente en 1979. En consecuencia, los peruanos indios o negros no han tenido representantes de su raza en el gobierno, ni en el parlamento y ni siquiera en muchos municipios andinos o amazónicos, donde los indios constituyen indudablemente mayoría absoluta. Sólo en las dos últimas elecciones municipales algunos indios —muy pocos— fueron elegidos alcaldes en los más de 1.500 municipios del país. Tal marginación política explica que los problemas específicos de indios y negros no hayan merecido mayor consideración por los partidos políticos durante la campaña electoral para la asamblea constituyente o para las últimas elecciones municipales, con la sola excepción del ya desaparecido FRENATRACA, que agitó los chullos e hizo frecuentes alusiones al Tawantinsuyo, aunque tales gestos no se tradujeron en una plataforma coherente sobre el estatuto jurídico de las comunidades indígenas. Definitivamente, la opción de los libertadores de hacer un país mestizo sigue pesando en la vida política, a pesar de ciertos cambios introducidos en nuestras tres últimas constituciones desde la de 1920.

8) Otra manifestación de discriminación racial se da en los "valores" de los grupos dominantes del país, quienes parecen más identificados con el modo de vida de los países del primer mundo que con el propio y quienes muchas veces viajan a Miami antes que al Cusco. Aunque muchos de las clases alta y media practiquen el extraño malabarismo, iniciado por el nacionalismo criollo de fines de la colonia y oficializado en la independencia, de hacer suyo el pasado indígena y de sentirse herederos de las altas culturas prehispánicas, sin embargo tal actitud no compromete en nada su relación con los indios actuales, ni despierta mayor simpatía hacia la música vernácula o hacia otras manifestaciones de la cultura andina, que son cada vez más frecuentes en la misma ciudad de Lima por la masiva migración de la Sierra. Lo que se dijo antes a propósito de los avisos comerciales en la TV es válido también aquí. Los valores subliminares de la mayoría de los medios de comunicación son los ideales de la sociedad consumista del primer mundo, que se presenta como término final y necesario de un proceso evolutivo de la sociedad, por muy superada que esté la interpretación evolucionista unilineal en las ciencias sociales. Los profesionales que hacen sus postgrados en Estados Unidos o en países de Europa Occidental y la creciente emigración laboral peruana de las últimas décadas a los países más capitalistas del continente, como Estados Unidos y Venezuela, no hacen sino consolidar tales valores consumistas entre los grupos dominantes e, indirectamente, discriminar los valores culturales de la mayor parte de la población del país.

9) También puede deducirse la existencia de discriminación de la ausencia de preguntas sobre raza en los cen-

*En la alta sierra  
peruana una mujer  
teje junto a la  
choza precaria.  
Es una extrema  
discriminación  
económica.*



sos nacionales. El último censo nacional que preguntó sobre la raza fue el de 1940, que catalogó a los peruanos según la autoclasificación racial que hicieron las personas censadas. Los resultados porcentuales fueron los siguientes: blancos y mestizos, 52.9 por ciento; indios, 45.9 por ciento; amarillos, 0.7 por ciento y negros 0.5 por ciento. Luego, tal pregunta no ha querido incluirse en los censos por juzgarla discriminatoria. Personalmente pienso que quizás no deba preguntarse sobre la raza en los censos porque esa pregunta sea difícil de responder por la mayoría de la población o porque pueda no tener importancia en una sociedad que, a pesar de las discriminaciones, es una sociedad racialmente "abierta", donde se puede ascender en la escala social por medio de la educación o del dinero, independientemente del color de la piel; sin embargo, juzgo que tal pregunta no debería considerarse discriminatoria, como no lo es la del sexo, porque las mujeres están orgullosas de su feminidad como los varones de su virilidad; pero, si preguntar sobre la raza se juzga discriminatorio, es evidente que en este país autodefinirse como indio o negro es algo vergonzoso.

Así podría continuar presentando las manifestaciones de la discriminación racial en el Perú, pero creo que lo expuesto es suficiente. Paso ahora a presentar el origen histórico de esta situación.

## ● II. LA EXPLICACION HISTORICA

La discriminación racial peruana se origina, sobre todo, con la conquista española y con la manera como se ha organizado la convivencia entre "indios" y "blancos". Pueden señalarse en esta convivencia como tres períodos:

1) **Período virreinal.** Durante este período, el Perú es "un reino con dos repúblicas", de acuerdo a la expresión de Solórzano Pereyra, oidor de la Audiencia de Lima y el más influyente tratadista político de la colonia. Los indios eran jurídicamente libres y tenían un territorio propio y exclusivo (la comunidad establecida por el virrey Toledo) y autoridades propias (en lo político, los kurakas, cargo hereditario y responsable ante la autoridad española de los corregidores, y en lo municipal, los alcaldes indígenas elegidos anualmente); pero, a pesar de ser libres, los indios estaban obligados a vivir habitualmente en sus comunidades, a pagar un tributo anual y a prestar diferentes formas de trabajo obligatorio-remunerado, algunas de increíble dureza como la mita minera. Por su parte, los españoles vivían en "pueblos propios", como funcionarios e intermediarios del poder colonial, explotando la mano de obra indígena. Tal explotación tenía su forma más intensa en la mita minera, que resultaba tan dura para los indios que el virrey Conde Lemos decidió suprimirla. Merece recordarse su carta al rey del 6 de noviembre de 1669, de la transcripción que hace Vargas Ugarte en su *Historia* (1966):

"De las muchas tiranías y agravios que padecen los indios es el mayor obligarles a que trabajen de día y de noche en la mina de Potosí y no salgan de ella hasta el sábado. Entre V.M. en consideración cómo quedará un indio que, metido entre frialdades y el agua que están vertiendo las minas, trabaja todo el día en lo profundo de la tierra, con una barreta de 20 o 25 libras, desmontando la dureza de aquellos peñascos y le obligan a que trabaje de noche. ¿Cuándo descansa este indio? ¿Cuándo duerme? No hay nación en el mundo tan fatigada. Yo descargo mi conciencia con informar a V.M. con esta claridad. No es plata lo que se lleva a España, sino sudor y sangre de los indios" (III: 325).

Sin embargo, el virrey debió restablecer la mita, que no desapareció definitivamente hasta mediados del si-

glo XVIII. La justificación de la mita dada por Solórzano en su *Política india* (1648) como un mal necesario, por ser la minería la base económica de la colonia y de la metrópoli, y porque los indios eran más aptos que los españoles y negros para aquel trabajo, siguió esgrimiéndose como válida hasta la supresión de la mita.

Pero esta segregación fundamental entre las dos repúblicas no pretendía sólo facilitar el dominio de la población indígena por la corona, sino también defenderla de la intromisión de los españoles que, contra lo mandado en muchas reales cédulas, se establecían en los pueblos indios para conseguir tierras, hacer repartos mercantiles o buscar mano de obra barata. Con razón el autor de la *Crónica Anónima* (1600) llama a los españoles "polilla de los indios" y, por eso, uno de los puntos centrales de la organización del pueblo de Juli como modelo alternativo al funcionamiento real de la mayoría de los pueblos-reducciones fue la ausencia de españoles en Juli. Tal incumplimiento de las reales cédulas y tal presencia de españoles en los pueblos indios fue una de las causas del fracaso parcial del modelo de las dos repúblicas. Otra causa fue el mestizaje. Como cruzaron el océano Atlántico mucho más varones que mujeres, especialmente en las primeras décadas del período colonial, y como los españoles tenían menos prejuicios raciales que otros pueblos colonialistas, pronto apareció entre ambas repúblicas el ancho puente del mestizaje, que inicialmente fue catalogado como una casta más, pero que acabó siendo símbolo de la república peruana en su independencia.

Aunque el modelo de dos repúblicas separadas y, en cierto sentido, autónomas no llegó a establecerse plenamente por las razones aducidas, sin embargo el pueblo-reducción tuvo un verdadero influjo en la modelación cultural del indio, pues, como observa Macera, hizo que los indios se convirtieran en "una sola nación" (1978: 152). Tal modelación cultural significará, por una parte, cierta "des-estructuración" de la organización social andina, que estaba basada en criterios dualistas para la vida social, el control del suelo en diferentes pisos ecológicos, formas múltiples de reciprocidad, vinculación religiosa con la propia pagarina, etc. Por otra parte, dicha modelación cultural será expresión de una conciencia étnica nueva, que se fundamentaba en el territorio común, en las relaciones de parentesco y compadrazgo, en diversas formas de reciprocidad, y en el funcionamiento del grupo como cofradía del santo patrono. Aquí va a jugar un papel importante el factor religioso. No sólo porque, como observa Octavio Paz para el caso mexicano en *El laberinto de la soledad* (1950), los indios, después de su derrota y de la de sus dioses, encontraron un lugar en el cosmos de los españoles por medio del bautismo, aunque tuvieron que ubicarse en el lugar más bajo de la escala social (1973: 92), sino también porque la visión del mundo, el ciclo vital y muchos elementos de la vida social estaban apoyados en las creencias y ritos de la religión católica.

2) **Período republicano.** Con la independencia de España, el Perú se convierte oficialmente en un Estado sin castas, donde todos los peruanos tienen los mismos derechos y deberes ante la ley. La minoría criolla y mestiza, que hace la independencia, toma el poder y se autoconstituye en símbolo de la nueva nación, trata de "asi-

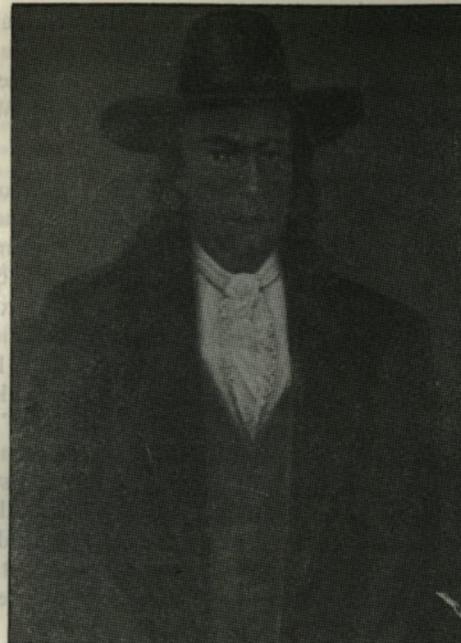
milar" a la mayoría indígena. Por eso, comienza a desmontar cada una de las piezas de la "república de indios" colonial. En el primer mes de la independencia José de San Martín firma sendos decretos por los cuales "queda abolido el tributo" indígena y se prohíbe denominar a los aborígenes, indios o naturales, pues "son ciudadanos del Perú y con el nombre de peruanos deben ser conocidos" (27 de agosto de 1821) y, además, quedan suprimidos, bajo la pena de expatriación, todos los servicios personales (mitas, pongos, yanaconazgos, encomiendas, etc, 28 de agosto). Por su parte, Simón Bolívar, el 8 de abril de 1824, declaró a los indios propietarios de sus tierras, pudiendo venderlas y enajenarlas y ordenó el reparto de las tierras de las comunidades entre sus miembros; además, el 4 de julio de 1825, Bolívar declaró extinguidos los títulos y autoridad de los kurakas, puesto que la constitución no reconocía la desigualdad entre los ciudadanos, ni los títulos de nobleza hereditarios.

A pesar de la buena fe de los libertadores, el resultado de sus medidas legislativas fue bastante funesto para los indios. Estos siguieron siendo indios, por fidelidad a su propia identidad andino-colonial y porque fueron objeto de nuevas medidas discriminatorias, ya que se reimplantó el tributo indígena para incrementar los ingresos fiscales y se suprimió el derecho de voto de los indios junto con el de todos los analfabetos; pero, al mismo tiempo, los indios perdieron las mejores tierras de sus comunidades en manos de los hacendados, que vieron notablemente aumentadas sus haciendas (iniciadas con las "composiciones de tierras" del período colonial), como consecuencia de la falta de protección a la propiedad comunal y del desconocimiento de las autoridades indígenas. Aunque la Independencia y su legislación igualitaria contribuyó a la ampliación de la población mestiza del país, también contribuyó al empobrecimiento de la mayoría de los indios, que si-guieron tenazmente apegados a sus tradiciones y a sus mutiladas comunidades como en "regiones de refugio".

3) **Período moderno.** Tras la crisis del estado liberal, la Constitución de 1920 vuelve al reconocimiento legal de las comunidades indígenas (art. 41) y de un estatuto de los indios, quienes debían ser regidos por "leyes especiales" (art. 58), aunque tales leyes nunca llegaron a darse. Si es cierto que la Constitución de 1920 tuvo pocas repercusiones durante el régimen autoritario de Leguía y fue derogada diez años después por la revolución de Sánchez Cerro, sirvió para crear una nueva visión de nuestra realidad indígena, que la Constitución de 1933 va a consagrar y a ampliar. Efectivamente, ésta, además de determinar que el Estado dicte "la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa que las peculiares condiciones del indígena exigen" (art. 212) y de reconocer legalmente las comunidades (art. 207), pone la base jurídica de la reforma agraria, al legislador que "el Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización" (art. 211).

Aunque las leyes especiales no se dieron tampoco ahora y la reforma agraria debió esperar todavía 36 años a que el General Velasco promulgara el decreto-ley 17.716, es innegable que la visión oficial sobre la

*Tupac  
Amarú  
y el lugar  
en el que  
leyó en  
español y  
en quechua  
su proclama  
a los  
americanos  
de todas  
las razas,  
en Tinta,  
Perú.*



realidad indígena cambió. Ya no se trataba, como durante el primer siglo de la república, de "asimilar" a los indios dentro de la población nacional que se consideraba mayoritariamente mestiza, sino de "integrarlos" a la misma, permitiendo que los indios conservaran su lengua, sus trajes típicos, su música y sus danzas, sus formas de trabajo y de organización social y otros rasgos de su propia cultura. Por eso, el gobierno peruano participó en los congresos indigenistas interamericanos (desde el primero celebrado en 1940 en Pátzcuaro, México), creó en 1947 el Instituto Indigenista Peruano para estudiar la población indígena y realizar programas de integración de la misma (Vicos, Puno-Tambopata, Kuyo Chico, etc.) y llegó a formular en 1959 un "Plan Nacional de Integración de la población aborigen". Esta orientación indigenista consagrada en la Constitución de 1933 no tuvo en realidad grandes logros, porque los sucesivos gobiernos conservadores que ocuparon el palacio de Pizarro no dedicaron recursos económicos suficientes para integrar los indios al país; pero, en el campo ideológico, el llamado "problema indígena" estuvo sobre el tapete desde los ensayistas políticos de los años 20 hasta los estudios antropológicos patrocinados por las universidades y los institutos especializados de las últimas décadas. Aunque éstos últimos tengan más valor académico, creo que son mucho más sugerentes los ensayos de 1920, que, además, plantean el problema indígena como parte importante del problema nacional, y, por eso, voy a referirme únicamente a ellos.

Dicho ciclo de ensayos se abre y se cierra con Hildebrando Castro Pozo, un abogado de la sierra de Piura, que dedica muchos años a la docencia en diferentes colegios nacionales de provincia y de la capital y que llega a ser Jefe de la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento, responsable del trámite de reconocimiento legal de las comunidades indígenas. En 1924 publica *Nuestra comunidad indígena*, un ensayo fundamentalmente etnográfico sobre el funcionamiento de las comunidades, fruto de la rica experiencia personal del autor como profesor y como funcionario pú-

blico y de su paciente recopilación de mitos, creencias, costumbres e incluso simples anécdotas de las comunidades indígenas, consignadas en su libreta de apuntes; el tono predominantemente descriptivo de la obra se colorea con frecuencia de denuncias contra la explotación indígena y su mérito fundamental es probar que la comunidad, después de más de un siglo de su supresión legal, seguía viva. En 1936 Castro Pozo publica *Del ayllu al cooperativismo socialista*, otro ensayo, de carácter histórico, sobre el desarrollo de las comunidades durante los períodos prehispánicos, colonial y republicano y sobre la posible transformación de las mismas, junto con tierras de las haciendas, en cooperativas de producción.

Pero el ensayo más audaz del ciclo es, sin duda, *Tempestad en los Andes* (1927) del profesor universitario del Cusco Luis del Valcárcel. Aunque Valcárcel evolucionará al llegar a Lima, convirtiéndose, como director del Instituto Indigenista Peruano, en la figura más prominente del indigenismo integracionista, en su ensayo de 1927 hace el planteamiento más radical sobre el tema. Allí sostiene que en el Perú hay dos nacionalidades, enfrentadas en un conflicto secular no resuelto, pues "el mestizaje de las culturas no produce sino deformidades" y que la salvación del indio sólo puede venir del Cusco, pues "la Sierra es la nacionalidad" y "la cultura bajará otra vez de los Andes". Merece transcribirse literalmente un párrafo que resume las principales ideas del ensayo:

"El Cusco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cusco representa la cultura madre, heredera de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea. Y es que el Cusco preexistía cuando llegó el conquistador y Lima fue creada por él ex nihilo. ¿Cómo desde la capital va a comprenderse el conflicto secular de las dos razas y las dos culturas, que no ha perdido su virulencia desde el día en que el invasor puso sus plantas en los riscos andinos? ¿Será capaz el espíritu europeizado, sin raigambre en la tie-

rra maternal, de enorgullecerse de una cultura que no le alcanza? ¿Podría vivir en el mestizaje de otras razas exóticas el gran amor que sólo nutre y mantiene la sangre de los hijos del sol? Sólo al Cusco le está reservado redimir al indio" (1972: 118).

Así Valcárcel hace el planteamiento más radical sobre el problema indio, no tanto por la radicalidad de los métodos, que apenas esboza o que limita a un cierto mesianismo andino, cuanto por el radicalismo de la meta de construir la nacionalidad sobre el polo indígena del Cusco y, en ese sentido, dicho ensayo plantea un nuevo "pachacuti" o inversión del mundo. Las críticas a Valcárcel van a dirigirse contra sus métodos por parte de Mariátegui y contra su meta por José Uriel García, fuera de la crítica que Valcárcel se hizo a sí mismo con su propia evolución.

José Carlos Mariátegui reconoce, al prologar el ensayo de Valcárcel, que "no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos"; por eso, desde su perspectiva marxista, juzga en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) que el problema indígena tiene "sus causas en la economía del país, y no en un mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales o morales" (1967: 29); en consecuencia, el problema indígena es el problema de la tierra. Para eso, en otro ensayo recogido en *Ideología y Política* (1929) preconiza la adjudicación de los latifundios serranos en favor de las comunidades, la transformación de éstas en cooperativas de producción, la lucha de los "yanaconas" contra los hacendados para mejorar las condiciones de trabajo y la educación ideológica de las masas indígenas por medio de indios ya entrenados en el movimiento sindical y político de la ciudad o de las minas (1960: 44). Pero, consecuente con su libertad en la interpretación marxista, y apartándose de la interpretación ortodoxa representada en México por Lombardo Toledano, defiende no la formación de un estado indígena, por no constituir los indios una nacionalidad oprimida, sino "el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas", que construya, junto con las demás organizaciones clasistas, el estado socialista (1969: 81).

Por su parte, José Uriel García en *El nuevo indio* (1930) cuestiona la tesis central del ensayo de Valcárcel, por más que éste haya querido buscar cierta convergencia de opiniones, al afirmar en el prólogo a la 3a edición del ensayo de García, que la cultura ya ha bajado de los Andes, porque los indios se han apoderado de "los pueblos jóvenes" de Lima y viven en la capital como si "estuviesen en su propio ayllu. Aquí celebran sus fiestas con cantos y danzas, tienen sus clubes y sus coliseos" (1973: 18). Efectivamente, García cuestiona el mesianismo andino y sostiene que "el indio de hoy no es simplemente el indio histórico...; es todo hombre que vive en América, con las mismas raíces emotivas y espirituales que aquél (el indio histórico)" (1973: 5). En las tres partes de su obra, García desmitifica el Inca, redefinie el nuevo indio como producto de la

tierra y de la herencia social andina e hispánica y revaloriza al mestizo como parte importante de la nacionalidad, presentando como ejemplos de "nuevos indios" al Inca Garcilaso, al cura Juan Espinosa Medrano "El Lunarejo" y Tupac Amaru II.

Para cerrar este ciclo de ensayos, quiero referirme a *La realidad nacional* (1931) de Víctor Andrés Belaúnde. Aunque la obra trata de ser una relectura social-cristiana de los siete ensayos de Mariátegui, coincide con éste en que el problema del indio es el problema de la tierra, tesis que Belaúnde ya había sostenido en su ensayo "La cuestión social en Arequipa" (1915). Pero, en cuanto a la manera de solucionar el problema agrario, Belaúnde no cree en "una solución única" y defiende "un programa realista, sin utopías ni dogmatismos, que suscribirían muchos que no son comunistas", basado en ciertas medidas socio-económicas, tales como la "protección y vitalización de las comunidades, expropiación del latifundio improductivo o retardado, conversión del yanacón o aparcero en propietario, defensa y extensión de la pequeña propiedad, constitución de un banco agrícola para los fines anteriores... apliación rigurosa de las leyes de protección obrera" y otras medidas más abiertamente políticas, como es la "sustitución del parlamento pseudo-demoliberal por la representación de todos los organismos vivos, en los que el trabajo tendría una gran mayoría" (1931: 49). Pero, además, insiste en el aspecto educativo y sostiene que el indio ha sido profundamente transformado en lo religioso (contra la opinión de Valcárcel y Mariátegui), en lo que parece estar más cerca de la tesis de José Uriel García sobre el nuevo indio.

En resumen, puede decirse que los indigenistas peruanos de los años 20, aunque reconocen la especificidad de los indígenas y sugieren un espacio para ellos, que es la misma comunidad indígena, sin embargo defienden el principio de la unidad del Estado y de la nación mestiza, proclamado en la Independencia, con la única excepción de Valcárcel, quien, en su larga vida al servicio del indigenismo, también acabó siendo portavoz de la postura mestiza.

No quiero terminar esta explicación histórica en el terreno político sin hacer alguna referencia a la población negra. Tal referencia será mucho más breve, por la menor importancia relativa que tienen los negros en el país. Frederick P. Bowser en *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)* estudia la esclavitud negra en el primer siglo del virreinato, sosteniendo que, ya al final de dicho período, estaban fijadas, para el derecho y la opinión pública, la condición del negro y las actitudes que llevarían a su asimilación por la sociedad peruana. Si con el establecimiento de la mita minera por Toledo se aseguraba la mano de obra para la minería de los Andes, las haciendas y ciudades de la costa exigieron la multiplicación de los esclavos negros, quienes van a jugar por lo mismo un papel económico no despreciable. Para Bowser, "consideradas individualmente, las relaciones entre amos y esclavos en Perú se caracterizaban a menudo por la confianza, el respeto e incluso el amor" y "el nivel relativamente bajo de agitación entre los afroperuanos puede deberse en gran parte al hecho de que, aun en las zonas rurales, las condiciones de vida de los esclavos, aunque duras, rara vez llegaban a

*Nunca fue grande la población africana en Perú. Fue reducida aun más por el expediente riguroso de la miseria.*



pasar al mundo español. Y aun los que se veían obligados a quedarse en la comunidad de color por decreto o clasificación social no podían dejar de españolizarse en alguna medida en su mentalidad y en su actitud, y con frecuencia a través de conscientes esfuerzos. La persona de color ambiciosa simplemente no podía permitirse el lujo de la solidaridad negra, cuando la recompensa por la asimilación parcial, por ilusoria o lejana que fuera, parecía tan grande. Por la misma razón la mayor parte de la población afroperuana no anhelaba la revolución social, y en realidad debe haber sido uno de los elementos más conservadores de la sociedad colonial...

En resumen, aunque la esclavitud continuó en el Perú... (hasta 1854), a mediados del siglo XVII las actitudes sociales que ocasionarían la asimilación y casi la desaparición del afroperuano después de la abolición ya estaban firmemente establecidas. La sociedad española no se molestaba en disimular su desprecio por las personas de color, fueran libres o esclavas, pero también permitió al afroperuano y sus descendientes liberarse lenta y penosamente, de generación en generación, del peso de la raza" (1977: 402-403).

Si de la explicación histórica de la discriminación racial frente a indios y negros en el campo social y político pasamos al campo religioso, hay que reconocer que la Iglesia, aunque compartió ciertos prejuicios y errores de la sociedad civil, desempeñó un papel más digno. Efectivamente, la Iglesia, aunque durante el virreinato contribuyó a fortalecer la discriminación étnica, porque la mayoría de los teólogos y pastores calificaron de demoníacas las religiones indígenas, porque se excluyó de hecho a indios y negros del sacerdocio y porque algunos eclesiásticos participaron en la explotación indígena y casi todos callaron ante la esclavitud negra, sin embargo la Iglesia tuvo unas actitudes y realizó diferentes tareas que contribuyeron a debilitar la discriminación. En primer lugar, la Iglesia aceptó plenamente entre sus miembros a indios, negros y castas llegando a canonizar al mulato Martín de Porres y a iniciar el proceso de canonización del indio chiclayano Nicolás Ayllón. En segundo lugar, fueron sobre todo misioneros quienes compusieron gramáticas, diccionarios, catecismos y sermonarios en lenguas indígenas para romper el glotocentrismo colonial y para facilitar la evangelización de los indios y la comunicación de los europeos con la población autóctona. Pero, como el estudio de las lenguas era insuficiente, los misioneros estudiaron también las culturas indígenas y muchos de ellos aprendieron a respetarlas y hasta descubrieron en las religiones autóctonas indicios de una primitiva evangelización realizada por alguno de los apóstoles de Jesús; de esa manera, las religiones autóctonas dejaron de ser una gran mentira para ser expresión de la verdad revelada, por más que se hubieran deformado con el tiempo. En tercer lugar, muchos misioneros denunciaron con firmeza los abusos de la colonia y lograron humanizar ciertos mecanismos de la dominación colonial.

ser intolerables"; además, "el gobierno español había asumido oficialmente el compromiso de la semiasimilación de la población negra...; los principales agentes de asimilación serían los amos y la Iglesia", especialmente la Compañía de Jesús (1977: 398-400). Todo esto explica la falta de cohesión de los afroperuanos y que en Perú no se dieran nunca rebeliones negras, como la de Palmares en Brasil, donde llegó a formarse una república negra independiente, durante más de medio siglo, a pesar del ocaso del gobierno colonial portugués. Por eso, Bowser concluye:

"A fines del período colonial, en 1792, cuando los afroperuanos representaban más del 7.5 por ciento de la población del Perú..., el número de morenos libres era ligeramente mayor que el de esclavos. Pero esa misma comunidad afroperuana era constantemente erosionada y reducida por los que lograban

Aunque Las Casas, a quien Carlos V ofreció la sede episcopal del Cusco, no llegó a venir nunca a nuestro país, su espíritu de denuncia sí llegó; así son innumerables las cartas y memoriales de obispos, sacerdotes y laicos

que exponen al rey los abusos cometidos contra los indios y algunos medios para ponerles remedio; algunos de estos memoriales escritos por jesuitas han sido recogidos por Vargas Ugarte en su obra *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias* (1951). En el terreno práctico, aunque los pueblos-reducciones de Toledo participaban de la contradicción fundamental de ser un instrumento de dominación y defensa de los indios, la Iglesia facilitó por medio de sus creencias y ritos y, especialmente, por medio de sus cofradías el nacimiento de la nueva identidad étnica, a la que ya me referí; más aún, algunos misioneros, cuyo ejemplo más conocido son los jesuitas que trabajaron entre los aymaras de Juli, trataron de aprovechar todas las posibilidades del sistema de reducciones, impidiendo la presencia de los españoles y logrando que ciertos pueblos indios tuvieran una vida relativamente tranquila y autónoma, a pesar de la persistencia del tributo y de la mita. Fuera de nuestras fronteras, un jesuítame Antonio Ruiz de Montoya, fue uno de los iniciadores y protagonista de la república guaraní de las Reducciones del Paraguay, que ha sido considerada como una de las formas de organización política más exitosa y sugestiva de todos los tiempos.

Pero, volviendo al Perú, con la Independencia, aunque muchos sacerdotes optaron decididamente por las filas de los patriotas, no supieron liberarse de los postulados asimilacionistas de la población indígena que sostienen los libertadores. También en la región amazónica, cuando a comienzos de este siglo se intensifica, con la creación de tres vicariatos apostólicos confiados a los agustinos, franciscanos y dominicos, el trabajo misional, que se había reducido mucho en el siglo XIX, los misioneros piensan, sobre todo, en convertir a los indios en peruanos como los demás. El nacimiento del movimiento indigenista de los años 20 sorprende a la Iglesia peruana con sus cuadros pastorales bastante disminuidos y con cierta desconfianza ante la ideología izquierdista de dicho movimiento. Sin embargo, a mediados de este siglo, la Iglesia se fortalece en sus cuadros pastorales y se renueva en su comprensión del mundo en el Concilio Vaticano II y en la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín (1968). Un resultado importante de este fortalecimiento y renovación es la creación del Instituto de Pastoral Andina (IPA) en 1968 y del Centro Amazónico de Antropología en 1973, dedicados al estudio y promoción de la población indígena. Una muestra de este cambio de orientación es la Declaración de Iquitos, donde obispos y misioneros amazónicos de los cinco países del grupo andino suscribieron entre otras cosas:

"La situación desesperada en que se encuentran los grupos marginados de la Cuenca Amazónica... nos hace tomar conciencia del carácter liberador de nuestra pastoral misionera... Nos solidarizamos de manera especial con la suerte de los indígenas... Esta solidaridad implica:

1. Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural).
2. Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige nuestra inserción en su proceso histórico.

3. Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera.

4. Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos.

5. La Iglesia misionera local, nacional, latinoamericana debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y se conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo. Esta labor de concientización debe desarrollarse también a nivel de la sociedad nacional, a fin de que se logre el cambio de las estructuras de dominio y se obtenga una política verdaderamente indigenista, que respete, posibilite y promueva el desarrollo autónomo de las minorías nacionales, dentro de la dinámica del desarrollo nacional" (1975: 105-107).

Tras esta apretada síntesis de la explicación histórica de la discriminación racial en el Perú, ya es posible pasar a bosquejar algunas soluciones.

### ● III. SUGERENCIAS PARA SUPERAR LA DISCRIMINACIÓN RACIAL

Aunque el racismo en nuestro país tenga una dimensión política, porque hay ciertas estructuras heredadas que siguen conformando nuestra organización social, es innegable que tiene, ante todo, una dimensión ética. No basta con mejorar las leyes de convivencia entre los distintos grupos étnicos (las grandes mayorías "indígena" y "mestiza" y las minorías "amarilla", "blanca" y "negra"), si no se da simultáneamente un reconocimiento, por parte de todos, de la igualdad esencial de todos los peruanos como personas humanas e independientemente del color de su piel. Para los cristianos, este reconocimiento será más fácil si se tienen presentes las enseñanzas de Jesús ("tienen un solo Padre, Dios, y todos Uds. son hermanos") (Mt. 23,8), aplicadas por Pablo a las primeras comunidades cristianas ("en efecto, todos los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos Uds. son uno en Cristo") (Gál 3, 27-28), aunque casi dos milenios de historia hayan probado la falta de coherencia de muchos cristianos con las enseñanzas del Señor. Pero, como nuestros juicios de valor sobre la discriminación racial provienen de nuestra propia cultura y aún constituyen verdaderos pre-juicios que están enraizados en nuestro inconsciente colectivo, será necesario no sólo limpiar de discriminaciones los canales de educación formal e informal, sino también someterse a una como terapia y relectura de nuestro pasado como pueblo para descubrir las experiencias traumáticas que han conformado nuestra personalidad social.

Además de esa conversión colectiva a la tolerancia y a la comprensión de nuestras diferencias raciales y culturales, hace falta que avancemos en el terreno político,

por donde la nueva constitución vigente de 1979 nos ofrece caminos interesantes (Marzal, 1981). En primer lugar, la constitución peruana, fiel a la tradición republicana inaugurada por San Martín y Bolívar, reconoce la "igualdad ante la ley, sin discriminación alguna por razón de sexo, raza, religión, opinión o idioma", de todos los peruanos (art. 2); pero, siguiendo la orientación de las constituciones de 1920 y 1933, reconoce también las diferencias culturales de los peruanos y así establece que el Estado "preserva y estimula las manifestaciones de las culturas nativas" (art. 34) y "promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las comunidades quechua, aymara y demás comunidades nativas a recibir educación primaria también en su propio idioma" (art. 36). En segundo lugar, la constitución de 1979, además de consagrar la reforma agraria velasquista y la multiplicidad de formas de propiedad en el agro (arts. 159 y 157), reconoce la existencia legal y la personería jurídica de las comunidades campesinas y nativas, sin que puedan ser enajenadas por personas de fuera (art. 163) aunque sí por los integrantes de la misma comunidad con ciertas condiciones, por lo que se abre un peligroso camino a la privatización. En tercer lugar, la constitución de 1979 reconoce a los indios los mismos derechos políticos que a los demás peruanos, porque ya no es requisito para votar el saber leer y escribir y porque los indios tienen "el derecho de asociarse en partidos políticos" propios (art. 68). En cuarto lugar, la constitución consagra la regionalización del país y establece que "las regiones se constituyen sobre la base de áreas contiguas integradas histórica, económica, administrativa y culturalmente. Conforman unidades geo-económicas. La descentralización se efectúa de acuerdo con el plan nacional de regionalización que se aprueba por ley" (art. 259).



*El General Velasco Alvarado, uno de los grandes en la historia de América Latina, puso en vigencia la primera legislación eficaz contra la discriminación en todos los planos en el Perú moderno.*

mestizo respete y dé cierta autonomía a las diferentes etnias que constituyen su población.

Juzgo que, en estos artículos de la constitución vigente, se encuentra una base jurídica importante para la superación política de la discriminación racial en el país. Pero, quiero precisar bien mi pensamiento, pues en este punto ciertos antropólogos y políticos, entre los que coloco a los promotores del "Movimiento Indio Peruano", hacen unos enfoques del problema que, en mi opinión, van contra la dinámica histórica o niegan una parte importante de nuestra historia. Independientemente de nuestros deseos personales o de nuestra capacidad de imaginación para pensar un pasado peruano diferente, creo que el Perú es producto de su historia y de las grandes opciones que el país tomó —o tuvo que tomar— en los momentos críticos de la misma. Y en ese sentido creo que la conquista española que, a pesar de organizar "un reino con dos repúblicas", llevó, poco a poco, a un mestizaje biológico y cultural y la opción por la república igualitaria y mestiza que hicieron los libertadores, a pesar de que la independencia la hicieron los criollos de San Martín y Bolívar y no los indios de Tupac Amaru II, son hechos fundantes de nuestra propia identidad cultural y política. Somos un país mestizo y, si queremos asegurar nuestra salud psicológica colectiva, debemos conocer, amar y apreciar nuestras dos grandes raíces culturales, la indígena y la española. Pero si como país ya no podemos deshacer el hecho central de nuestra historia, eso no quiere decir que no podamos y debamos organizarnos políticamente de manera que ese país único y

Esto es válido únicamente, en mi opinión, para la población indígena, tanto andina como amazónica, por su volumen demográfico, su riqueza cultural y por continuar empleando una lengua propia, que es, como es sabido, uno de los últimos reductos de una cultura. Los otros grupos culturales —los chinos, los japoneses, los negros...— deben continuar su proceso de asimilación a la sociedad mestiza, sin prejuicio de que puedan conservar y cultivar ciertas especificidades, como pueden serlo el tener colegios especiales (como los chinos y japoneses), la dedicación preferente a determinados trabajos (como el de los chinos en las chifas) y aun cierta endogamia étnica, aunque cada vez sean más los afroperuanos y asio-peruanos que se casan con otros peruanos. Tal proceso de asimilación de negros y asiáticos, que se facilita por el hecho de que la inmigración negra terminó con la liberación de los esclavos y que la inmigración de chinos y japoneses es actualmente muy poco significativa, me parece algo irreversible. Por ejemplo, los afroperuanos constituyan en 1792 el 7,5 por ciento de la población, en el censo de 1876 el 1,94 por ciento y en el de 1940, que fue el último censo que preguntó sobre la raza, el 0,47 por ciento (Bowser 1977:402).

Pero, viniendo ya a la población indígena, aunque debe propiciarse una política diferente, no debe resucitarse el proyecto colonial del "reino con dos repúblicas", que en este caso serían no ya la criolla y la indígena, sino la mestiza y la indígena. Y esto como consecuencia del largo camino recorrido que ya es imposible desandar. Pero creo que deben llevarse a la práctica las sabias

normas constitucionales arriba recogidas sobre la declaración del quechua y aymara como lenguas oficiales regionales, la educación bilingüe, la preservación de las manifestaciones de las culturas indígenas, el reconocimiento legal de todas las comunidades campesinas y nativas y sus formas peculiares de autogestión (derogando el inciso del art. 163 que permite la autodisolución de las comunidades), la organización indígena en partidos políticos regionales para asegurar su presencia efectiva en el gobierno de los municipios o provincias de mayoría indígena, etc. Pero, el problema más delicado es el de la regionalización. La definición de región que da la constitución tiene en cuenta no sólo la geografía y la economía, que son los factores que se han barajado siempre, por haberse planteado la regionalización como un mejor aprovechamiento de los recursos de un país que se suponía culturalmente homogéneo, sino también la historia y la cultura. La constitución parece suponer muy sabiamente que la planificación regional no es solamente una programación adecuada de metas y recursos disponibles, sino también una canalización eficaz de personas que constituyen grupos naturales o de motivaciones comunes, que actúan sobre todo dentro de la cultura de la región, es decir en ese conjunto de técnicas, conocimientos, hábitos y valores, que la historia ha ido plasmando y forman la propia identidad regional. En consecuencia, la población indígena mayoritaria de una determinada zona, que ha compartido la misma experiencia histórica, debería formar parte de una misma región. Así las comunidades indígenas no sólo no tendrán que perder su propia identidad, al "incorporarse" a la sociedad nacional, como ocurre en la actualidad, sino que podrán desarrollar esa identidad, aceptando la tecnología del mundo moderno y "aculturando", en cierto grado, a la pobla-

ción no indígena de la misma región. Aunque la población no indígena no comparta la misma tradición cultural que los indios, la comunidad de geografía, de historia, de lengua y de cierta autonomía que le otorga la constitución son factores importantes para forjar o consolidar la conciencia regional. En cuanto a la lengua, es sabido que en la zona quechua muchos mestizos hablan también el quechua y deberán hablarlo todos en la región mayoritariamente quechua, si esta lengua, al ser declarada regional, se enseña obligatoriamente a todos en la educación primaria y secundaria de dicha región.

No es fácil trazar las fronteras del mapa regional peruano que tenga en cuenta, no sólo los factores demográficos y económicos, sino los culturales con todas las consecuencias aquí señaladas. Pero, desde luego, tal regionalización es lo único que respeta la identidad cultural de una tercera o cuarta parte de la población peruana. Aunque dicha regionalización tenga sus propios riesgos de separatismos regionales, es mucho más justa para un país donde las provincias han sido, frecuentemente, simples colonias de la capital. Si el canon petrolero o minero, que han conseguido determinadas regiones, y la descentralización administrativa, que está imponiendo el mismo gobierno, son ya un avance, la regionalización no será verdadera hasta que no se tenga en cuenta a las culturas indígenas. Así éstas podrán integrar o dominar determinadas regiones del Perú y podrán hacerse oír en pleno de verdadera igualdad, no con la simple igualdad legal de nuestras anteriores constituciones republicanas, ante los peruanos de las demás regiones, para crear un país, que sea, al mismo tiempo, uno y múltiple. Y tal diálogo de la población indígena con el resto del país será uno de los medios más eficaces para superar la discriminación racial en el Perú. □

## REFERENCIAS CITADAS

- BELAUNDE, Víctor Andrés  
1931 *La realidad nacional*, Lima, 1964, Impr. Pablo Villanueva.
- BOWSER, Frederick P.  
1977 *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, México, Siglo XXI.
- CASTRO POZO, Hildebrando  
1924 *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Edit. El Lucero  
1936 *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Edit. Barrantes Castro.
- COLOMBRES, Adolfo, edit.  
1975 *Por la liberación indígena: documento y testimonios*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- GARCIA, José Uriel  
1939 *El Nuevo Indio*, Lima, 1973, Edit. Universo.
- GOANAU, Conde de  
1853 *Essai sur l'inégalité des races humaines*, París.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1615 *Nueva crónica y buen gobierno*, Caracas, 1980, Biblioteca Ayacucho, Franklin Pease, editor.
- MACERA, Pablo  
1978 *Visión histórica del Perú*, Lima, Milla Batres.
- MARIATEGUI, José Carlos  
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en *Obras Completas*, Lima, 1967, tomo 2.  
1929 *Ideología y política*. Ibidem, 1969, tomo 11
- MARZAL, Manuel M.  
1981 *Historia de la antropología indigenista*: México y Perú, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MALESS, Francisco, editor  
1600 *Crónica Anónima o Historia general de la Compañía de Jesús en el Perú*, Madrid, 1944, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PAZ, Octavio  
1950 *El laberinto de la soledad*, México, 1977, Fondo de Cultura Económica.
- SOLORZANO PEREYRA, Juan de  
1648 *Política india*, Madrid, 1930, Compañía Iberoamericana de publicaciones, 5 tomos.
- VALCARCEL, Luis  
1927 *Tempestad en los Andes*, Lima, 1972, Edit. Universo.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1951 *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*, Lima  
1966 *Historia General del Perú*, Lima, Milla Batres, 12 tomos.

# EL ACONTECIMIENTO DE LA EVANGELIZACION AMERICANA

PEDRO MORANDE

La proximidad de la conmemoración de los 500 años de la evangelización de América Latina ha comenzado a suscitar en nuestro medio importantes debates académicos y pastorales acerca del papel desempeñado por la Iglesia entre los pueblos de este continente, tanto en el pasado como en el presente. De modo particular, ha empezado a debatirse su rol frente a los pueblos indígenas y su eventual responsabilidad en el deterioro de su situación social y en la amenaza a su identidad cultural. Nadie podría desconocer la relevancia de estas discusiones, al mismo tiempo que su urgencia, toda vez que los planes modernizadores implementados por la sociedad han puesto muchas veces en peligro la sobrevivencia misma de las culturas indígenas. Una conmemoración histórica de la magnitud de la que se aproxima constituye, sin duda, una oportunidad inigualable para asumir la historicidad de los pueblos latinoamericanos con toda la riqueza y variedad de sus respectivas identidades culturales. Es también una ocasión propicia para impulsar el desarrollo de una conciencia histórica que, fiel a la memoria de los acontecimientos del pasado, proyecte creativamente los desafíos del presente hacia un mejor futuro.

## • LA IDENTIDAD CULTURAL

El desarrollo de una tal conciencia histórica, sin embargo, no es algo que pueda decidirse a voluntad, ni es tampoco el fruto del análisis científico, aún cuando éste

pueda prestar un aporte muy valioso. Es, antes que nada, el fruto de un proceso que se da en el seno mismo de los pueblos y que tiene relación con su capacidad de convertirse en sujetos históricos. La conciencia no sólo implica el darse cuenta de las dificultades de variado orden que constituyen la realidad cotidiana, sino, de manera principal, la constitución de un criterio de identidad cultural desde el cual se juzgan los acontecimientos históricos, interrogándolos acerca de las posibilidades que ofrecen para el desarrollo de los pueblos. Sin este criterio proporcionado por la identidad cultural, por la dimensión subjetiva de la experiencia, se pierde toda capacidad de discernimiento frente a la realidad, dificultándose el paso necesario del análisis a la síntesis, de la teoría a la praxis, del diagnóstico a la propuesta.

## • SIGNIFICADO DE PUEBLA

Desde la celebración de la Conferencia Episcopal de Puebla, hace ya ocho años, la Iglesia latinoamericana ha venido desarrollando paulatinamente y de modo cada vez más notorio su conciencia histórica, no sólo en el sentido de estar atenta a la contingencia social y política de la vida diaria de nuestras sociedades, sino ofreciendo criterios de interpretación y de juicio que sitúan dicha contingencia en el marco más amplio de los desafíos éticos y culturales de la humanidad de hoy que se prepara al advenimiento del próximo milenio. En Puebla, por primera vez, un documento pastoral oficial del episcopado ofrece una periodización de la historia latino-

americana, tomando como criterio para ella el carácter de la presencia de la Iglesia como sujeto activo y responsable de la evangelización. Por decir así, la Iglesia comienza a mirar la historia de América Latina con sus propios ojos y desde la identidad que le confiere su misión evangelizadora. Reconociéndose como sujeto en la historia, como Pueblo de Dios en medio de los pueblos seculares, puede asumir la responsabilidad que le corresponde por sus cinco siglos de presencia en América, a la vez que mostrar a otros actores sociales sus responsabilidades respectivas en esa misma historia. Asumiendo su identidad eclesial, se ha puesto en condiciones de hacer un juicio responsable sobre las situaciones que atentan contra la dignidad humana, anunciando simultáneamente una Buena Noticia que apela a la libertad de los sujetos y que es capaz de superar, hasta en sus raíces más profundas los comportamientos indignos de la condición humana. En otras palabras, ella respalda la denuncia con la credibilidad de su anuncio; pone en juego la autoridad de su juicio crítico en la autenticidad de su misión y de su identidad eclesial.

La Iglesia latinoamericana se ha anticipado en este proceso de desarrollo de la conciencia histórica a lo que, en el plano secular, podría ser un itinerario para todos los pueblos de este continente. Enfrentados a los desafíos de la modernización y a los impactos de una tecnología que cada vez tiene menos fronteras, ellos están obligados a desarrollar criterios de juicio que, desde la propia identidad que los constituye como pueblos, les permitan evaluar las coyunturas históricas y su participación protagónica en el concierto internacional. En este sentido, la conmemoración de los 500 años de América Latina puede transformarse en un fructífero estímulo reflexivo. Sin embargo, muchas élites intelectuales y políticas, de variado espectro ideológico pero herederas todas del espíritu del "despotismo ilustrado", piensan que ellas pueden ahorrarle esta tarea a los pueblos y decidir por sí mismas cuál es la percepción de la realidad que les conviene y cuál el camino para superar las situaciones críticas por las que atraviesan. Para prestar este "servicio" se esfuerzan en disolver la "memoria histórica" popular para sustituirla por un catálogo de "intereses objetivos" que le son imputados a los actores sociales como correctos y adecuados a su situación. En lugar de aprender de la sabiduría del pueblo quieren enseñarle cuál debería ser su comportamiento en las actuales circunstancias. Al final, el resultado es uno sólo: todo intento de sustitución de la identidad cultural de los pueblos, sea cual sea el pretexto o la convicción ideológica que quiera ponerse en su lugar no consigue otra cosa que disminuir la capacidad de juicio histórico de los actores sociales y desarticular su conciencia como sujetos.

## • LA CONFUSIÓN DE LOS INTELECTUALES

Lamentablemente, es éste uno de los fenómenos más notorios que se está produciendo ya a propósito de la celebración del quinto centenario. El anuncio de su celebración ha comenzado a despertar, en medio de las élites

intelectuales y pastorales, legiones de fantasmas, adormecidos en los repliegues de una conciencia histórica intelectualmente no asumida y que de manera contumaz busca un atajo a su propia impotencia diseñando exorcismos que quisieran ahuyentarlo. Bajo el pretexto del compromiso con la causa de los pobres y de los oprimidos quieren disipar las tormentosas dudas acerca de su propia identidad e inserción social, que han venido acumulando desde hace un siglo tras el fracaso de sucesivas experiencias modernizadoras. Creen que haciendo extensivas las dudas de su pasado al pueblo y a las minorías étnicas, e imputándoselas como conflictos derivados de su situación social, lograrán exorcizar su frustración e impotencia. No pongo en duda la buena intención que puedan tener en este proceder. Llamo sólo la atención al hecho de que tal actitud, que nace del monólogo y del ensimismamiento, pasa por el lado de los acontecimientos históricos, sin alcanzarlos ni entenderlos.

Para muestra, un botón: La "Segunda Consulta Ecuatorial de Pastoral Indígena: Aportes de las Religiones Indígenas a la Teología Cristiana" que tuvo lugar en Quito, del 30 de junio al 6 de julio de 1986, manifiesta en sus declaraciones conclusivas su total repudio a la celebración de los 500 años de la evangelización de América porque "no hubo tal descubrimiento y evangelización auténtica como se ha querido plantear sino una invasión con las siguientes implicaciones: a) genocidio, por la guerra de ocupación, contagio de enfermedades europeas, muerte por sobreexplotación y separación de padres e hijos, provocando la extinción de más de 75 millones de hermanos nuestros, b) usurpación violenta de nuestros dominios territoriales, c) desintegración de nuestras organizaciones socio-políticas y culturales, d) sometimiento ideológico y religioso en detrimento de la lógica interna de nuestras creencias religiosas" y más adelante se agrega: "En todo este proceso de destrucción y aniquilamiento, en alianza con el poder temporal, la Iglesia católica y otras iglesias, y muy recientemente las sectas y corporaciones religiosas, han sido y son instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos" (pág. 85).

Una primera observación sobre la forma del texto. Está extraído del "Manifiesto de los pueblos indígenas..." y comienza diciendo: "nosotros indígenas... etc.". Sin embargo, ateniéndose nada más que a la forma del lenguaje, cualquiera puede adivinar que no lo redactó ningún indígena. ¿O alguien podría creer que existen "intelectuales" indígenas que, como en el punto d) citado protesta por el "detrimento de la lógica interna" de sus creencias religiosas? La sola formulación refleja que quien lo escribió posee una mentalidad iluminista que quiere comprender las creencias religiosas por su consistencia categorial. No pongo en duda que a la reunión hayan asistido indígenas. Tampoco, porque los sé muy democráticos a los organizadores, que los indígenas presentes no hayan podido expresarse suficientemente. Pero qué duda puede cabrer que la redacción final, es decir, el texto mismo, es una imputación al mundo indígena de categorías ideológicas de reflexión y expresión completamente ajenas a su propia cultura? ¿Quién podría atreverse a pensar, sin embargo, que acaso este servicio prestado al mundo indígena sea expresión de los "ins-



*La reina Isabel la Católica, Bartolomé de las Casas y Santo Toribio de Mogrovejo, tres figuras decisivas en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo.*

trumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos" que ellos mismos denuncian?

### • LA CONCIENCIA DESGARRADA

Pero pasemos de la forma al contenido. Se afirma que la primera evangelización no fue "auténtica" (lo que, no se olvide, se supone dicho por boca indígena). Quiere decir que hay otra, real o supuesta, que sí es auténtica. ¿Cuál es? ¿No han bastado cinco siglos de evangelización de un continente para mostrar ni un sólo ejemplo de evangelización "auténtica"? Y si en lapso tan prolongado no ha podido aflorar la autenticidad ¿qué puede hacer creer que en el futuro será distinto? ¿Será que ahora se despertó el mesías y los nuevos agentes pastorales han conversado con él la evaluación de la situación? Cada cual está en su derecho al querer juzgar la evangelización. Pero si en cinco siglos no sólo no ha producido frutos auténticos, sino además genocidio y contagio de enfermedades europeas (sic) ¿a quién se querrá convencer de que ahora comenzará el nuevo eón de la autenticidad evangélica? Me parece que no sólo es una desfachatez poner tal argumento en boca indígena, sino también una profunda falta de respeto a la capacidad intelectual del mundo indígena. Está claro que bajo la fachada de un juicio histórico se esconde solamente el conflicto de conciencia del "agente pastoral" que redactó el texto.

Pero vamos todavía más al fondo. Se juzga a la Iglesia como instrumento que, en alianza con el poder temporal, habría causado: genocidio, contagio de enfermedades, muerte, sobreexplotación, usurpación, desintegración, sometimiento ideológico y religioso, invasión y violación de los derechos humanos fundamentales. Ni siquiera se dice que tal vez todos estos crímenes podrían

ser el resultado no intencional de una acción con mejores propósitos. No. Como se trata de una lógica conspirativa de la interpretación de la historia hay que postular la alianza de la Iglesia con el poder temporal. Y como es de toda lógica suponer que las conspiraciones se realizan entre un número reducido de personas, habría que agregar que los menos, una minoría maquiavélica, cerró el trato embaucando a todos los demás, ingenuos irrecuperables. ¿No ocultará este generalizado desprecio a la condición humana y al adjetivo "sapiens" que desde antiguo le agregamos a la condición del "homo" un profundo desprecio por sí mismo, una suerte de desgarrro interior de quien nos presenta estos argumentos? Si en cinco siglos de tantos crímenes la Iglesia se presenta con una identidad sólida y renovada de su propia misión (Puebla) y a su vez, los pueblos indígenas también dan señales de una cultura fuerte, de profundas tradiciones y de una identidad propia que tiene diversas formas de manifestación, ¿no será hora de que nuestros pastorelistas busquen explicaciones mejores, que den cuenta de estos hechos?

Cualquiera que estudie la historia de los pueblos, incluida también la de los pueblos indígenas, o incluso su propia historia personal, sabe que encontrará guerras, violencia, injusticia, crimen, y toda suerte de calamidades naturales y sociales. Pero ellas no sintetizan la historia del hombre. No es la ausencia de dolor ni de la muerte la que ha forjado las culturas, sino la pregunta del hombre acerca de la especificidad de su condición humana, amenazada u hostigada de manera continua precisamente por el dolor físico y moral y por la muerte, y no obstante, digna y valiosa a sus propios ojos. Que los cinco siglos de historia latinoamericana hayan conocido de opresiones, guerras, usurpaciones, injusticias y violencias de diverso tipo es algo que nadie, en su sano juicio, podría negar. Pero la existencia de estos hechos no resume la historia de América Latina. Hay que reputar justamente a la grandeza de la experiencia cultural latinoamericana el que los pueblos que han padecido estos hechos, lejos de sentirse abatidos y derrotados en

su interioridad cultural, hayan estado a la altura de las circunstancias adversas y hayan renovado permanentemente el sentido de sus tradiciones y de su "memoria histórica". Este es el hecho fundamental. No la existencia de la injusticia, sino la sabiduría que no renuncia a la vida por tener que padecerla.

Los pastoralistas reunidos en el Encuentro de Quito siguen, en cambio, un camino que los conducirá inexorablemente a la derrota. Su moralismo, alimentado de simplita e ingenuidad, pretende erigirse en un signo de esperanza. Pero, en verdad, sólo ofrece desesperanza, desilusión, desarraigo de todo sentido para vivir. Lo que ofrecen —y no juzgo sus intenciones— es objetivamente más destructivo que las injusticias que quieren denunciar, puesto que en lugar de reconocer y fomentar la identidad cultural de los pueblos que surge de la experiencia compartida de su historia real, sustituyen tal experiencia por un discurso ilusorio, en donde 500 años de historia concreta son desvalorizados en nombre de una idea abstracta de una sociedad sin sufrimiento.

### • LO SUSTANCIAL DEL MESTIZAJE

Los actores de la historia latinoamericana no son sólo los pueblos indígenas. Además de ellos, de los europeos inmigrantes y de los pueblos africanos traídos forzadamente a suelo americano, no se puede olvidar al mestizaje que, hoy en día, corresponde a casi dos tercios de la población de América Latina. ¿Qué credibilidad pueden tener los que hablan de genocidio a propósito de la población indígena, queriendo retrotraer en insensata ensañación las cosas a la situación imperante antes del descubrimiento y conquista de América, cuando para conseguir tal propósito no sólo deberían borrar del mapa la historia de muchas generaciones de personas, sino además a aproximadamente el 75 por ciento de la población de este continente? No se puede decir de ellos sólo que son ingenuos, que luchan con sus propios fantasmas. Habría que agregar que padecen del mal intrínseco de todo moralismo: el doble standard para juzgar las situaciones. Desgarran vestiduras por el genocidio que ellos mismos están dispuestos a avalar intelectualmente. Viva el indio, muera el mestizo. O para ser más exactos, muera el mestizo a nombre de un mundo indígena que hace medio milenio dejó de existir, si existió alguna vez con las características que pretenden atribuirle.

De una vez por todas las élites intelectuales y pastorales podrían hacer el esfuerzo por comprender que no son ellas las que salvan al pueblo con su malabarismo retórico que hace aparecer o desaparecer historias según su conveniencia, como conejos salidos del sombrero del ilusionista. Los pueblos tienen su propia sabiduría, construida pacientemente por generaciones. También los pueblos indígenas. Afirman su identidad como naciones no es sólo su derecho, sino también su deber. En ello se juega el aporte de su experiencia histórica al común descubrimiento y realización de la dignidad de la condición humana. En su visita reciente a Temuco, Juan Pablo II lo expresó con toda claridad: "Al defender vuestra identidad —le dijo al pueblo mapuche— no sólo ejercéis un derecho, sino que cumplís también un deber: el deber de transmitir vuestra cultura a las generaciones venideras,

enriqueciendo, de este modo, a toda la nación chilena con vuestros valores bien conocidos: el amor a la tierra, el indómito amor a la libertad, la unidad de vuestras familias. Sed conscientes de las ancestrales riquezas de vuestro pueblo y hacedlas fructificar. Sed conscientes, sobre todo, del gran tesoro que, por la gracia de Dios, habéis recibido: vuestra fe católica". (Discurso a los campesinos y a los indígenas, Temuco, 5/4/87, Nro. 2).

### • SENTIDO DE LA EVANGELIZACION

La fe en Cristo produce, necesariamente, una transformación, una vida nueva, una "metanoia". Esto vale tanto para las personas como para los pueblos. Una evangelización que no es capaz de tocar el núcleo íntimo de una cultura quiere decir que no ha hecho posible la nueva vida que nace de la comunión en Cristo. Pretender, por consiguiente, una evangelización que deja todo tal como estaba es no entender el sentido que ella tiene como don para los hombres. Pero tal transformación sólo puede ocurrir por la interpelación a la libertad del hombre, por la aceptación de este don desde la interioridad más profunda que le proporciona su cultura. Si ello no ocurre, de nada servirán los discursos seductores, ni las normativas impuestas. La fe transforma todo, pero desde la libertad del hombre.

Es mucho lo que, en este sentido, puede hacerse y mejorarse en la pastoral frente a los pueblos indígenas. Quienes trabajan pastoralmente en este campo deberían preguntarse si el anuncio del que son portadores está abierto a todas las experiencias que el hombre hace de su propia humanidad o está, por el contrario, sesgada e ideologizada por categorías culturales y símbolos que quieren imponerse aprovechando el vehículo de la predicación. Es un riesgo del que nadie se libra, especialmente atingente a las élites que se dedican a tareas pastorales. Pero precisamente en nombre de esta libertad humana frente al don de Dios, hay que dejar que la sabiduría de los pueblos y de sus culturas se exprese en toda su riqueza histórica y simbólica, reconociendo el valor de toda experiencia humana que se pregunta por su sentido y por su dignidad. Ello no se logra, ciertamente, con discursos iluministas que, despegados de la experiencia histórica real, desvalorizan la vida humana concreta, disuelven la identidad cultural de los pueblos y destruyen su capacidad para reconocerse como sujetos de la historia. El discurso indigenista de los grupos pastorales, que hemos comentado precedentemente, más allá de sus intenciones, es un acto objetivo de destrucción de la "memoria histórica" de los pueblos indígenas de América Latina. □