



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

**Se autoriza la reproducción de los artículos
contenidos en esta revista, siempre que se cite la
fuente y se envíen dos ejemplares de la
reproducción.**

Contenido

- La conquista de América y el nacimiento de la modernidad
Femando Mires
- Desafíos del cristianismo en sus 500 años en América Latina
Cristian Parker G.
- Reseña bibliográfica: "Contra toda Condena"
Arnoldo Mora

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

La conquista de América y el nacimiento de la modernidad

Fernando Mires^{*}

Parece ser ya un lugar común afirmar que estamos viviendo en los tiempos post-modernos. Pero en cuanto uno se pregunta acerca del exacto significado del término, sobrevienen las dificultades. Porque hasta ahora parece que ningún autor ha logrado definir de un modo aproximado lo que se entiende por el concepto de "tiempos post-modernos". Lo más obvio es que el concepto indica que estamos haciendo abandono de los "tiempos modernos". Sin embargo, cuando los tiempos históricos se van, no dejan ningún indicio detrás de sí. No hay nada más abstracto que un período histórico. En realidad, los períodos históricos se forman por consenso de los historiadores quienes al fin y al cabo establecen cuando un período ha terminado, o cuando otro se ha ido.

No obstante, el hecho de que muchos intelectuales se hayan puesto de acuerdo en estimar que estamos entrando en el declive de los "tiempos modernos", revela que hay cierta percepción cultural colectiva relativa a que estamos viviendo un *período de ruptura*. Y, sin intentar definir que es lo que aquí se entiende por ruptura, pareciera tener que ver con el hecho de que estilos de pensamiento a los cuales se suponía incuestionables, han mostrado sus límites para captar nuevas realidades.

En el sentido expuesto, la noción de ruptura se identificaría con la de crisis. Y la identificación no es inapropiada puesto que el deterioro de los estilos de pensamiento que está teniendo lugar, no ha generado todavía formas alternativas. Por eso se explica que el adjetivo "post" haya alcanzado una

coyuntura tan favorable en nuestros días. Sirve para establecer en forma intencionalmente ambigua que "algo" ha terminado, sin designar "que" es lo que ha comenzado. Expresión concreta de esta crisis de los estilos y sistemas de pensamiento dominantes fueron las revoluciones democráticas ocurridas en Europa del Este, quizás las más profundas de nuestro siglo, cuyas consecuencias no estamos siquiera en condiciones todavía de imaginar. Sin embargo, esas muy profundas revoluciones han carecido, por lo general, de una alternativa utópica, lo que es una diferencia fundamental con las revoluciones "clásicas" de los tiempos modernos (como la francesa y la rusa). De acuerdo a la palabra clave de hoy, "post", el período "post-socialista" se definiría por su negación del pasado, pero no por su afirmación del futuro. Las revoluciones nombradas, caben pues, y muy bien, en el "espíritu de nuestro tiempo".

1. En los albores de la modernidad

Estas breves reflexiones con que hemos comenzado el presente artículo sirven como guía para formular una tesis de trabajo provisoria que dice relación con el contenido del tema que nos ocupará. La tesis es la siguiente: *si es verdad que estamos llegando al final de un periodo histórico o, lo que es parecido: si es verdad que las medidas valoreas y conceptuales propias a los llamados tiempos modernos se encuentran en crisis, y si también es verdad que no han surgido estilos alternativos de pensamiento, parece recomendable volver la mirada a aquellos tiempos en que la modernidad no se había constituido como tal, o estaba recién constituyéndose, a fin de reencontrarnos con las visiones del mundo que fueron derrotadas en el momento de su propio origen*. Lo escrito adquiere más sentido si se piensa que los períodos históricos no son unidades plenamente

^{*} * Sociólogo e historiador chileno, residente en Alemarti- El DEI h« publicado varios de su libros: *En nombre de la cruz* (1986); *La colonización de las almas* (1987); *El discurso de la naturaleza: ecología y política en América Latina* (1991); y *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina* (1991).

constituídas, sino que más bien se forman *discursivamente*. Discursivamente quiere decir, en este caso, que los contenidos que se consideran inseparables a un período cuando éste ha terminado, han sido contruidos en procesos marcados por conflictos, a veces muy violentos. Son, en cierto modo, *resultados históricos*. De tal modo, los "nudos conceptuales" inherentes a una cultura no sólo se han impuesto por sus "verdades internas", sino que más bien en el curso de procesos dentro de los cuales las correlaciones sociales y políticas de fuerza no constituyen elementos secundarios en la conformación de las lógicas de acción y de pensar.

Ahora bien, en el inicio de los tiempos modernos hay un acontecimiento que puede ser considerado causa y consecuencia a la vez de los nuevos estilos de pensamiento: *el descubrimiento de América por los europeos*. Incluso podría afirmarse que muchos de los conceptos que se consideran inherentes a la "modernidad", no habrían existido si no hubiese sido por ese "descubrimiento". Pero, como hemos adelantado, tales conceptos no se formaron automáticamente, sino que más bien surgieron como consecuencia de profundos debates, conflictos y confrontaciones. Y en el espacio de la formación discursiva de la modernidad, hay una figura que ocupa un sitio preponderante: nos referimos al padre dominico Bartolomé de Las Casas.

2. La actualidad de fray Bartolomé

Bartolomé de Las Casas ha pasado a ocupar un lugar histórico, no sólo por la defensa incondicional que hizo de los habitantes de América, sino porque en esa defensa fue estableciendo principios formativos, los que si bien no lograron imponerse en el tiempo en que fueron gestados, constituyen un fondo de reserva al que es posible recurrir cada vez que los "conquistadores" de todos los tiempos pretenden imponer la simple lógica de la conquista y de la depredación. En otras palabras, si nos ocupamos y nos hemos ocupado en otras ocasiones del padre dominico ¹, no ha sido tanto por lo que significó para su tiempo, sino *por lo que significa para el nuestro*, pues de todos los múltiples actores

que poblaron la historia de la "conquista", no hay nadie quizás que sea tan actual como Las Casas.

La actualidad de Bartolomé de Las Casas no deviene. sin embargo, del hecho de que él hubiese formulado ideas demasiado novedosas para su tiempo. Mas bien ocurrió lo contrario. Casi toda su actividad está marcada por la defensa de principios muy antiguos, muy anteriores a la "modernidad" en todo caso. Pero, pese a ello, no es una ironía afirmar que en la defensa de tales principios se encuentra la actualidad de Las Casas. Porque el se situó en contra de las corrientes predominantes de su tiempo, y frente a la lógica que afirmaba una idea de la historia que para su "cumplimiento" exigía el holocausto de millones de seres humanos, fray Bartolomé no aceptó el sacrificio de ninguna vida en función de la realización de supuestas "razones superiores". En ese sentido. Las Casas fue más humanista que muchos humanistas, pues puso al ser humano, en este caso representado por "el indio", en el centro de su actividad teórica (teológica) y política.

Precisamente, el ejemplo de Las Casas nos muestra lo ilusorio que es tratar de entender las condiciones de una época en un sentido esquemático. Porque Las Casas, incluso en sus principios "no-modernos", también pertenece a aquellos "tiempos modernos" que recién estaban haciendo su aparición en el siglo XVI. En efecto: no existen los períodos históricos puros, y los llamados "espíritus de época" se alimentan por lo general de otros "espíritus" que se supone son correspondientes a otros períodos. El hecho mismo de que la gesta lascasiana hubiese comenzado con la llamada *conversión*, cuando el año 1515 hizo pública su decisión de deshacerse de sus "encomiendas", muestra que él tomaba una *opción en el marco determinado por las condiciones de una época*. La época, literalmente, solamente prestaba sus condiciones. La opción pertenece a Las Casas, de la misma manera que la opción de asesinar indios, tomada por Hernán Cortés, únicamente pertenece a él, no a la "modernidad", no al "renacimiento", no al espíritu de Maquiavelo ².

De la misma manera, la opción de no poseer encomiendas no lleva necesariamente a abrazar la

¹ Sobre el tema, véanse mis libros *En nombre de la cria*, San José, DEI. 1986y1990.y *La colonización de las almas*. San José. DEI. 1987 y 1991.

² Ver Tzvetan Todorov. *La conquista de América: la cuestión del otro*, cap. 2, México, 1987.

causa de los indios. Sacerdotes como Bernardino de Sahagún no poseyeron encomiendas, ni defendieron la esclavitud y, desde un punto de vista antropológico, supieron más de los indios que Las Casas; pero no condenaron la conquista ni defendieron a los indios. Lo dicho sirve para afirmar que no tiene sentido hacer de Las Casas una suerte de representante de una supuesta tradición cristiana opuesta a los "tiempos modernos". Si se quiere ser preciso, debería decirse que Las Casas representa "otra modernidad" distinta a la que comenzaba a predominar en las condiciones impuestas por la conquista de América; una modernidad en cierto sentido más humana que aquella puramente racionalista representada por los conquistadores y por aquella figura que ha pasado a la historia junto con Las Casas, por ser su polo opuesto: como ya se adivina, nos estamos refiriendo a Francisco Ginés de Sepúlveda.

Si Las Casas no hubiera existido en la realidad, nunca podría haber existido Sepúlveda en la historia. Condena o castigo, el nombre de Sepúlveda es hoy sólo conocido en referencia a Las Casas. No obstante, en los salones literarios y en las polémicas filosóficas de la Europa del siglo XVI, Sepúlveda era mucho más conocido que Las Casas ³. Y la razón es obvia. Sepúlveda, ese Maquiavelo español, es uno de los primeros teóricos de la "razón de Estado". Más todavía: era quizás el más dilecto defensor de la idea de la nación como Estado, precisamente en un país de tantas nacionalidades y tradiciones como esa España que se había constituido como nación por decisión del Estado en el marco de las llamadas guerras de reconquista. En ese sentido, hay tres personajes que actúan como polos negativos de referencia para individualizar al "español perfecto": el moro, el judío y el indio. El "moro", ese personaje al que España debe gran parte de su identidad nacional, pasó a ser, en las condiciones determinadas por la guerra, uno de los símbolos negativos de una hispanidad europeizante que nunca podrá realizarse sin que España niegue lo que es: un país multicultural y, porque no decirlo, bicontinental.

Por otra parte, sin ser la causa principal de la expulsión de los judíos de España (hay muchas otras), no hay dudas de que la afirmación de la nación se realizó en España negativamente en contra de lo supuestamente no español, y en este caso los judíos (no importando que los judíos hubieran sido los mejores españoles, de la misma manera que el hecho de que siglos después fueran los mejores alemanes no los liberó del holocausto) también fueron funcionalizados como lo "no español".

Ahora bien, en Las Indias, Sepúlveda creyó haber descubierto un tercer elemento negativo funcional a la configuración positiva de la idea del Estado-Nación: el indio. En ese sentido, Ginés de Sepúlveda no escribió sus muchas diatribas en contra de los indios porque los odiara (la verdad de las cosas es que nunca conoció a un indio de verdad) sino porque, de acuerdo al sentido de su discurso, necesitaba elementos negativos para afirmar lo propio. El indio, para Sepúlveda, pasó a ser la antítesis de "lo español", como el moro y el judío. De acuerdo a la lógica sepulvediana, la afirmación de lo propio pasaba por la negación del otro. Por eso no puede extrañar que en todos los escritos de Sepúlveda la violencia aparezca como la razón fundamental del derecho público. En cierto modo Sepúlveda era un dialéctico moderno, pues la idea de la afirmación se realiza, en su filosofía, mediante el proceso de "negación de los contrarios", y si esos "contrarios" no existían en la realidad. Sepúlveda, que no sólo era dialéctico sino también retórico, los inventaría. De la misma manera que Colón y Cortés inventaron un "indio" que correspondiera a sus fantasías e intereses, Sepúlveda inventaba un indio que se acomodaba a la función antitética de lo que el creía (o quería) como español.

En cambio. Las Casas no inventó al indio. Pero sí vio en el indio un ser humano. Esto que es tan obvio hoy, no lo era tanto en las discusiones teológico-filosóficas del siglo XVI. Por esas razones. Las Casas no era un simple idealizador de los indios como han querido mostrarlo algunos historiadores al pretender resaltar una supuesta objetividad antropológica en Sahagún ⁴. Si Las

³ Los principales trabajos de Sepúlveda en relación a las Indias fueron *Crónica indiana*, Valladolid, 1976; *Tratado de las justas causas de las guerras a los indios*. México, 1979.

⁴ M. Erdheim, por ejemplo, intenta oponerla figura de Sahagún, en tanto representante de una supuesta antropología científica objetiva, •I "idealismo" de B.

Casas se vio obligado a mostrar las cualidades humanas de los indios, no fue por idealismo, sino porque lo consideró un deber políticamente necesario frente a corrientes que intentaban negar las condiciones humanas de los indios a fin de convertirlos más rápidamente en mercancías. Fue debido a los continuos intentos teológicos que intentaban demostrar la no humanidad de los indios, que el Papa Paulo III se vio en la obligación de intervenir y afirmar, en 1537, que los indios eran efectivamente seres humanos. Por lo demás, si los indios no hubiesen sido considerados por la Iglesia como seres humanos, no habría habido necesidad de evangelizarlos, y sin la evangelización, la conquista habría perdido su principal ideología legitimadora.

Las Casas afirma al indio como ser humano, pero eso no lo llevó a negar al español. La afirmación de lo propio no pasaba en Las Casas por la supresión del prójimo. La suya era una lógica basada en la convivencia de los contrarios o, lo que es parecido, abogaba por un orden colonial que no postulaba la supresión de los antagonismos, sino su soportabilidad. Y en ese sentido. Las Casas también era muy moderno, pues la hipótesis de la soportabilidad conflictual es una de las condiciones de la vida democrática, al fin y al cabo uno de los inventos más preciosos de los tiempos modernos

La idea de la soportabilidad conflictual se observa fundamentalmente en el hecho de que Las Casas inició su actividad a favor de los indios postulando la posibilidad de una "conquista pacífica" o "evangélica". Incluso intentó llevar su hipótesis a la práctica mediante sus llamadas empresas de "conquista pacífica", la primera estrepitosamente fracasada en 1517, en la Península de Paria; la segunda más exitosa, en 1528, en la actual Nicaragua. Por medio de tales empresas. Las

de Las Casas. Pero si se analiza la obra de Las Casas, el no idealizaba a los indios. El tomaba partido a favor de ellos, lo que es algo distinto. Y hay situaciones históricas como Auschwitz, el Gulag o el genocidio practicado en América, en las cuales la única posibilidad de ser objetivo es lomando partido. Ver M. Erdheim. "Antropologidche Modelle des 16. Jahrhunderts", en: *Berliner Festspiel "Mythen der Neue» Weit"*, Berlín. 1982. págs. 57-67.

Casas intentaría demostrar que era posible conquistar a las Indias haciendo exclusión de los comandos militares; su objetivo fundamental en ese período no era otro, por lo demás, que desplazar la hegemonía que en el proceso de conquista habían alcanzado comerciantes y militares, y reemplazarla por una suerte de hegemonía eclesiástica, dentro de la cual las órdenes monásticas ocuparían un lugar privilegiado, razón por la cual también la conquista pacífica obtuvo el nombre de "evangélica". En buenas cuentas, lo que intentaba el dominico era hacer coincidir al proceso de conquista con la propia ideología que éste había adoptado, a saber, como obra misionera.

Precisamente, ese intento le permitió a Las Casas moverse en el plano del consenso ideológico imperante, por lo cual no podía ser fácilmente sacado del camino por sus encarnecidos enemigos: los encomenderos. En consecuencia, Las Casas, por lo menos en los inicios de su actividad a favor de los indios, no era un anticolonialista ni tampoco se pronunciaba abiertamente en contra del proceso de conquista ⁵. Era sí un declarado enemigo de la esclavitud, es decir, se planteaba por un tipo de conquista que no pasara por la esclavización de los indios. El nudo central de la "conquista pacífica" residía en la formación de "pueblos de indios"(que más adelante los jesuitas llevarían a la perfección en sus reducciones). En tales "pueblos" los indios vivirían separados de la "república de los españoles", conservando sus costumbres, derechos, tradiciones, e incluso religiones ⁶. De esta manera, para hacer políticamente viable (para los indios) la conquista. Las Casas proponía un tipo de relación social en que indios y españoles coexistirían

⁵ La tesis del anticolonialismo en Las Casas es principalmente defendida por Juan Friede en su libro *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo*, México, 1974.

⁶ Probablemente en sus concepciones relativas a los "pueblos de indios". Las Casas estaba influido por determinadas visiones utópicas medievales, como las elaboradas por Tomás Moro. Pero esto no e< determiname en la teoría lascasiana. Su sujeto principal es el indio, no una visión utópica. Si éstas existen, están puestas al servicio de la causa indiana.

separadamente, conservando cada uno de ellos su identidad cultural y económica, no estando vinculados por más lazo que la lealtad frente a un Rey común; en buenas cuentas, se trataba de un estilo de conquista más "moderno".

Hay que agregar, además, que esa "conquista" no sólo desplazaría el lugar hegemónico ocupado por militares y comerciantes, sino que también desplazaba la minería del lugar central que ocupaba en lo económico, para otorgárselo a la agricultura. Con ello. Las Casas se ponía a contracorriente del espíritu mercantilista de la época. Pero, si se tiene en cuenta que los metales preciosos que fueron transportados desde las Indias, en lugar de enriquecer a España la arruinaron totalmente, las visiones económicas de Las Casas no estaban demasiado fuera de lugar.

Que Las Casas no hubiera sido anticolonialista puede parecer desconsolador para quienes se esfuerzan en resaltar la figura del padre dominico. Sin embargo, en ese sentido resulta mucho más decisivo resaltar la presencia de las grandes figuras históricas por lo que fueron, y no por lo que nos hubiera gustado que hubiesen sido. Más todavía: aquí se sostiene la opinión de que si Las Casas hubiera sido efectivamente un anticolonialista, nunca habría podido hacer tanto por los indios como ocurrió en la realidad. Por lo demás, era imposible que Las Casas hubiese sido un anticolonialista. El concepto de colonialismo es muy actual, y supone no solamente la existencia de colonias, sino, además, la construcción teórica e histórica del concepto. Lo mismo ocurre con el concepto anticapitalismo. Probablemente el capitalismo, por lo menos en sus formas mercantiles, ya había nacido materialmente, pero no discursivamente, de tal modo que es imposible pedir a alguien que habitó en el siglo XVI que hubiese hecho manifiesta una posición anticapitalista. Exigir de los actores históricos que se adecúen a nuestra discursividad no sólo es antihistórico, sino que también es un absurdo.

No obstante, supongamos que efectivamente Las Casas hubiera sido un anticolonialista. La condena del régimen colonial lo habría imposibilitado, *de facto*, para establecer cualquier tipo de relación con determinados poderes, incluyendo a la propia Monarquía, que no concebía una España sin posesiones ultramarinas. Situarse abiertamente, y

desde un principio, en contra de la conquista, lo habría convertido en un personaje aislado. y por lo mismo, no habría tenido ninguna trascendencia. Ahora bien, si Las Casas logró existir históricamente, ocurrió no porque se hubiera situado proféticamente al margen de los acontecimientos, sino porque se situó. *políticamente*, dentro de las más profundas contradicciones que caracterizaban al mundo europeo e indiano.

Retengamos, por mientras, el concepto "políticamente", ya que muy pronto volveremos sobre él. Digamos por el momento que Las Casas, lejos de ser un personaje aislado como sostuvo muy equivocadamente Menéndez Pidal, era un representante, tal vez el más significativo, de una fuerte corriente antiencomendera, por tanto, antiesclavista, formada en el proceso de colonización de las Indias, comente que tenía acceso a la propia Corte y que en América se organizó disciplinadamente desde el momento en que en 1511 los dominicos de la isla Española, dirigidos por Pedro de Córdoba y Antón de Montesinos (quienes fueron a su vez muy importantes en la "conversión" de Las Casas), decidieron rebelarse en contra de la clase encomendera. Gracias a la agitación dominica fue posible que la Corona tomara al menos noticia de las matanzas cometidas a los indios, y quizás aterrada de que fuera asesinada "la gallina de los huevos de oro de la acumulación originaria", la fuerza de trabajo indiana, convocó en 1512 a las Juntas de Burgos, desde donde surgieron las primeras tímidas leyes que protegían a los indios de la voracidad de la clase encomendera⁷.

Efectivamente, la clase encomendera; esos propietarios informales de indios, cuya formación social no obedeció a ningún programa estatal y que surgió como consecuencia de la lógica que produjo la misma conquista. Se trataba, en efecto, de una clase que no existía en la España del siglo XVI

⁷ Mediante la encomienda los conquistadores tenían acceso a la fuerza de trabajo indiana, la que les era otorgada mediante contratos de concesión de tipo feudal. Tal institución no garantizaba propiedad sobre la tierra. Los indios le eran otorgados a los conquistadores en calidad de usufructo, no obstante, en la práctica los particulares eran auténticos propietarios. La encomienda, sin embargo, no era hereditaria. En buenas cuentas, se trataba de una institución esclavista. Sobre el tema siguen siendo clásicos los escritos de Silvio Zavala.

donde el Rey, la máxima representación del poder, podía tener vasallos, pero nunca esclavos. Y he aquí que en las regiones de ultramar, como consecuencia de ciertas formas privadas que asumió la conquista, apareció una nueva "especie social" que en la práctica podía disponer de la vida de seres humanos, algo que le estaba vedado al propio Rey, y que por esas mismas razones, podía estar algún día en condiciones de emanciparse, económica, incluso jurídicamente, de la propia Corona⁸. No fue pues una de las premoniciones menores de Las Casas haber captado la potencialidad autonómica de los encomenderos y haberla utilizado convincentemente ante la Corte, para defender a los indios.

3. El nacimiento del individuo

Para teólogos como Sepúlveda, en cambio, el encomendero reúne todas las virtudes del "héroe español" y por esa razón, debe ser consecuentemente gratificado. No deja de ser casual, en ese sentido, la admiración casi sin límites que sentía Sepúlveda por Hernán Cortés, y desde su punto de vista, no le faltaban motivos. Para Sepúlveda, el conquistador encarnaba no sólo al ideal del español, sino que además a un personaje que recién estaba naciendo; por lo menos en la mente de los autores del renacimiento: *el individuo*. Pero, y en ese punto, pese a ser muy revolucionario, Sepúlveda no era demasiado sagaz, pues si ese "individuo" escapaba a todo tipo de control de parte del poder central, podía llegar a convertirse en un elemento desafiante del poder real, como ocurrió efectivamente en 1544 con la rebelión de Gonzalo Pizarro en el Perú, como consecuencia de la promulgación de las llamadas Leyes Nuevas.

Sin embargo, precisamente para justificar el rol de ese personaje histórico naciente, Sepúlveda legitimó las "justas guerras" cometidas a los indios; a la fuerza como fuente de derecho; a la esclavitud como estado natural del indio frente al español (y no

se olvidará de agregar.... de la mujer frente al hombre), y, lo que ya era demasiado revolucionario para la época, a la propiedad privada. Tan lejos fue Sepúlveda en sus revisiones teológicas, que no vaciló en adoptar el postulado reformista relativo a que el primado de la conveniencia práctica debe primar por sobre el de la fe, no vacilando incluso en "revisar" el Nuevo Testamento.

Sin duda, Sepúlveda era uno de los pensadores más modernos de su tiempo. El principio de la nación como Estado, la noción del individuo, la consideración de la propiedad privada como esencial a la vida "civilizada", y la separación de la razón instrumental respecto a la fe, son aspectos que reiteradamente apuntan en sus escritos. Sepúlveda no solamente era, en ese sentido, moderno, sino además revolucionario. Sin proponérselo, tal vez, estaba rompiendo con el universo teológico que hasta entonces primaba sin objeciones.

No obstante, este último aspecto hacía prácticamente imposible que sus postulados fuesen plenamente aceptados como principios por el teocrático Estado español, y mucho menos por la Iglesia, por lo que se puede decir que Sepúlveda todavía no había descubierto ese punto central de la modernidad que ya había descubierto Maquiavelo, y a su manera, Bartolomé de Las Casas: la política.

4. El descubrimiento de la política

En efecto, todos los postulados de Las Casas, aun los que para su época pudieran parecer irreales, apuntaban siempre a la posibilidad de su realización práctica, o cuando menos, jamás eran esbozados sin explicar la forma o el método como podían llevarse a cabo. En ese sentido, Las Casas era tan o más moderno que el propio Sepúlveda; la diferencia entre ambas modernidades era que, como ya ha sido dicho. Las Casas no aceptaba jamás subordinar al ser humano a las razones de una supuesta historia universal, como ya postulaba Sepúlveda.

La modernidad de Las Casas se prueba además por el hecho de que el era parte, quizás la más radical, de la escuela teológica de Salamanca, cuya figura más notoria era el teólogo Francisco Vitoria. La escuela de Salamanca también había descubierto el principio del Estado y la racionalidad que de ahí se deriva, pero a su vez necesitaba considerar a los indios como seres racionales, pues, si así no lo

⁸ Como se demostró en 1544, con la rebelión de Gonzalo Pizarro en el Perú, en protesta por la promulgación de las Leyes Nuevas que estatizaban las encomiendas. Es paradójico que la primera insurrección antimonárquica de Hispanoamérica haya sido realizada en nombre de la defensa de la esclavitud (de los indios).

hubieran sido, no podrían jamás considerarse legítimos vasallos del Rey. Incluso, la propia ideología de la conquista, la "evangelización de los naturales", no habría podido ser utilizada, dado que nada habría justificado evangelizar a "seres irracionales". El representante del Estado es, para Vitoria, el Rey, no el individuo como para Sepúlveda, y los indios, de acuerdo al "derecho de gentes" tomado por la legislación española del derecho romano, eran habitantes de naciones soberanas, las que adherían a la monarquía española. Precisamente ese fue un punto del que se sirvió políticamente Las Casas para, a través de la defensa de los indios, llevar a cabo una defensa de la monarquía, y viceversa. Sin embargo, no puede decirse que el sujeto del discurso lascasiano era el Estado. Su sujeto era siempre el indio, pero no por ser indio, sino por ser, en el período de la conquista, el ser humano más perseguido; el más humillado de todos.

"La evangelización de los naturales" debería ser para Las Casas no la ideología, sino la práctica de la conquista. No obstante, para llevar a cabo esa práctica la Corona necesitaría prescindir de los militares, comerciantes y encomenderos, pues ellos hacían imposible la evangelización. Para Las Casas la evangelización no era un simple acto formal, sino la posibilidad de que se estableciera un acto de comunicación entre el evangelizador y el evangelizado, suponiendo esta comunicación un intercambio de roles, donde el uno debería aprender del otro, y viceversa. Las Casas, en ese sentido, retomaba las nociones de Tomás de Aquino y proponía un tipo de evangelización que recurriera a la razón y no a la violencia. A diferencia de Sepúlveda, quien eleva a la violencia como principio de razón. Las Casas, sin ser un pacifista, antepone la una y la otra. Por lo tanto, la evangelización no podía significar para Las Casas la imposición de unos dioses sobre otros, sino la aceptación de modos diferentes de espiritualidad, los que se vinculan a través del diálogo interhumano. En ese contexto se explican las muchas referencias que hizo Las Casas a "la religiosidad natural de los indios", anteponiéndola al materialismo de los españoles. En la defensa de las religiones indígenas encontramos otro punto que hace de Las Casas un personaje moderno, y quizás más moderno que el propio

Sepúlveda, por cuanto a través de ella se convierte en un *precursor de la libertad de cultos*.

5. Las Casas como proceso histórico

Por último, no debemos olvidar que Las Casas no sólo es parte de un proceso histórico, sino que su propia obra teórica y práctica es un proceso, y por tanto, algo que se forma a partir de sus propias contradicciones. Probablemente, al comienzo, en los días de su "conversión", lo único que lo animaba era proteger a los indios. A fin de conseguirlo elaboró planes de colonización agrarios, y no mineros, que no pasaran por la esclavitud, aunque sin renunciar a la subordinación de las Indias a España. Fue en ese período cuando tuvo la pésima ocurrencia de reemplazar a los indios por negros importados desde África, de la que en sus años de vejez se arrepentiría radicalmente. Hasta ese momento la práctica de Las Casas era puramente indigenista. Su objetivo fundamental era demostrar a la Monarquía que una conquista que no se basara en el holocausto de los indios, podía incluso ser más rentable y provechosa. A fin de probar teológicamente que la evangelización de los indios, no sólo podía sino que además debía prescindir de la violencia, escribió su hermoso libro *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*⁹, que hasta hoy puede ser considerado como un muy moderno tratado de pedagogía evangelizadora.

En una fase posterior, viéndose obligado Las Casas a conocer más intensamente al sujeto de su discurso, el indio, escribió largos tratados antropológicos en los que fantasía y realidad apenas logran separarse. Testimonio de esa actividad fue su voluminosa *Apologética histórica sumaria*, desde donde se desprendió *La historia de las Indias*¹⁰. A lo largo de ese trabajo es posible observar un segundo momento en la conversión de Las Casas: de un encomendero indigenista pasa a transformarse en un indianista (entendiendo por indianismo la reivindicación de las culturas indias originales). Sus

⁹ México, 1975.

¹⁰ *Apologética histórica sumaria*. México, 1967, *Historia di las Indias*. Madrid. 1875.

profusos escritos antropológico-teológicos se vieron interrumpidos en 1542, debido a la decisión del Monarca de estatizar las encomiendas expropiando a los encomenderos privados de su propiedad directa sobre los indios. Tal decisión no puede entenderse sin la existencia de la fracción clerical-lascasiana cuyos activistas, incluyendo al propio Las Casas, viajaban continuamente a la Corte a exponer sus posiciones.

Fue a partir de ese año cuando Las Casas nos reveló un nuevo aspecto de su múltiple personalidad: el político militante. Aceptando el cargo de obispo de Chiapas, se propuso hacer de su obispado una suena de "territorio libre de encomenderos", haciendo uso de todas las armas religiosas que estaban a su disposición, entre ellas, la terrible excomunión. Chiapas fue así, durante un cono período, un "foco" antiencomendero desde donde irradiaban instrucciones para los lascasianos distribuidos a lo largo de todas las Indias. La insurrección encomendera, especialmente en Perú, cuyos violemos rasgos antimonárquicos convencieron a la Corte de que a esas alturas ya era imposible prescindir de las fuerzas creadas y autonomizadas en el proceso de conquista en América, terminó con los proyectos lascasianos.

A partir de ese momento el padre Las Casas dedicaría el resto de sus días a completar su multidimensional obra. no perdiendo ninguna oportunidad para entrar en la arena política y reiniciar su lucha en contra de las encomiendas. como ocurrió por ejemplo en 1551, en que nuevamente fueron impuestas duras restricciones a los propietarios de indios. Fue en los últimos años de su vida cuando Las Casas, tomando clara conciencia de que los indios no podían ser libres sin cuestionar a la propia conquista, se pronunció abiertamente en contra de la conquista en general y, asumiendo posiciones proféticas, dejó claro que la defensa de los indios la había asumido porque, para él, representaban los más débiles, los más pobres de la humanidad.

Al llegar a este punto conviene volver brevemente a las palabras iniciales, cuando señalábamos que la actualidad de Las Casas se encuentra en la universalidad de sus postulados. Y esa universalidad fue planteada precisamente en el período de inicio de los "tiempos modernos". Hoy, cuando hay más de un indicio de que ya estamos lle-

gando al período de declive de la "modernidad", los planteamientos lascasianos pueden resultar una fuente de inspiración imprescindible. Porque Las Casas, como hemos insinuado, frente a la modernidad radical de un Sepúlveda, no renunció a la modernidad en general, sino que en cierto modo se sirvió de ella, hasta el punto que, a nuestro juicio, constituye una figura tanto o más moderna que la de Sepúlveda.

Las Casas representa, en buenas cuentas, una modernidad que se sirve de la racionalidad para defender principios que trascienden a todos los períodos históricos. En cambio, Sepúlveda pertenece sólo a su época y es el representante, quizás uno de los primeros, desgraciadamente no el único, que quiso convertir a la "razón" en un principio que se determina por si mismo. En ese sentido, Sepúlveda es muy actual. Hay muchos Sepúlvedas que planifican la destrucción, no ya únicamente de las Indias, sino del planeta, en nombre de una racionalidad "superior" basada en un supuesto "progreso" o en determinadas conveniencias materiales. Y mientras Sepúlveda sea moderno, necesitaremos, no una post-modernidad, tampoco una anti-modernidad, sino esa modernidad lascasiana que nos enseña cómo defender ideas universales haciendo uso de los discursos prevalecientes en nuestro tiempo.

Desafíos del cristianismo en sus 500 años en América Latina*

Cristian Parker G**.

En Santiago de Chile se desarrolló el Encuentro Internacional "500 años del cristianismo en América Latina", del 18 al 22 de Julio. Sus ponencias y debates sugieren abundantes ideas que son una cantera para reflexionar la temática del V Centenario de América Latina en la perspectiva de los desafíos que plantea para el cristianismo.

Quisiera presentar aquí una visión un tanto esquemática del contenido de ese evento académico que congregó a más de 60 académicos nacionales y extranjeros, principalmente del campo de las ciencias humanas, y a más de 800 participantes. Debemos advertir de partida que resulta sumamente difícil resumir en unas cuantos párrafos más de 70 ponencias. Por lo tanto, no debe tomarse lo que sigue como una conclusión acabada del Encuentro.

1. No cabe la indiferencia

En primer lugar, en la medida que se comienzan a analizar estos 500 años de historia de presencia del cristianismo en América Latina, cuando se intenta ser objetivo, hay un darse cuenta de que no cabe la indiferencia. Hay muchas interpretaciones de esta historia. Ella no puede considerarse sólo desde un punto de vista científico o historiográfico. Se trata de una reflexión sobre un acontecimiento que nos cuestiona e interpela. Descubrimos que estamos hablando de hechos históricos que son signos que

* Este trabajo constituye una síntesis del Encuentro Internacional "500 Años del Cristianismo en América Latina" que tuvo lugar en Santiago de Chile, patrocinado por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), la Universidad Católica de Lovaina y la Biblioteca Nacional de Chile. El encuentro se realizó en julio de 1990.

** C. Parker es Director del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en el área de Religión y Sociedad.

interpelan, frente a los cuales no cabe una actitud neutral. Por lo mismo un representante del mundo indígena decía "no se trata de conmemorar, no digamos conmemorar, sino solidarizar". Y solidarizar supone una actitud racional y espiritual que busca identificarse con el otro. Esta actitud implica dejarse interpelar por el *otro*, escuchar y acoger al otro, sentirse desnudo frente al otro.

2. El pobre como clave de lectura

Consecuentemente, hay aquí un desafío profundo para descubrir a ese *otro* que nos cuestiona e interpela. Hay un "desde dónde" se analiza la historia en una doble vertiente: por una parte metodológica y hermenéutica, y por otra parte, existencial y de compromiso. Es importante reconocer que hay aquí opciones, y que no lo son exclusivamente de tipo teórico o epistemológico. Hay también involucradas opciones de fe, teológicas y éticas.

En nuestra reflexión hubo consenso, más allá de perspectivas teóricas diversas, en afirmar que ese "desde donde", ese *otro* que interpela, es el *pobre* y el *indígena*. ¿Quién es ese sujeto? Es el pobre en sus diversos rostros, es decir, los marginados, los indígenas, los negros, los pobladores, las mujeres, los obreros, los campesinos. Es el sujeto que está excluido de los beneficios de la sociedad y que está siendo permanentemente marginado de la cultura oficial.

El privilegio del pobre y el indígena como clave de lectura no implica necesariamente perder la objetividad para analizar las cosas. Hay que mirar los acontecimientos de la historia en forma desapasionada, pero no desencarnada. Debemos cuidarnos de juzgar el ayer desde los criterios de juicio del hoy. En el ejercicio de la interpretación hay que contextualizar, es decir, buscar los juicios de la época sobre la época.

3. Conocer más a fondo la realidad cultural y de los pobres en el continente

Frente al desafío del pobre hay mucho que trabajar. Hubo consenso en reconocer que somos casi "analfabetos" respecto a la realidad, la cultura y la situación del pobre en América Latina. Todavía hay mucho que estudiar a la luz de las

transformaciones recientes de nuestra historia, donde emergen nuevos sujetos populares. Al obrero y al campesino, sujetos clásicos en la conciencia social, se agregó el poblador; ahora se agregan los indígenas, los negros, las mujeres. Se trata de realidades y culturas que no han decaído.

Se afirmó en el debate del Encuentro que las culturas indígenas mantienen plena *vigencia*, la cual debe ser reconocida y asumida en sus aportes valiosos. No podemos olvidar que los indígenas son, en cifras absolutas, más numerosos hoy que al momento de llegar Colón. De ellos se destacó su profundo sentido de la vida, su sentido solidario, su apego a la tierra, sus valores humanos, su sabiduría ancestral, su medicina natural, sus valores ecológicos, sus utopías, en fin, su hondo sentido religioso.

Tenemos mucho que aprender de las culturas indígenas, y también de los lenguajes populares, del arte popular, de los valores, la ética, los ritos, la fiesta, la medicina, la devoción y la fe populares. Hay una revalorización de la sabiduría popular, y lo que ayer fuera despreciado por "tradicionalista" desde una perspectiva modernizante, hoy se analiza bajo otro prisma, a la luz de un cuestionamiento de esa misma razón "modernizante".

4. Cristianismo e identidad latinoamericana

La problemática del pobre y del indígena y sus culturas, se vinculan a la identidad y destino histórico de América Latina. Hay un llamado —en el marco de estos 500 años— a volver a revisar lo que es verdaderamente original de nuestra América Latina, lo que nos identifica como pueblo con una trayectoria pasada y un destino común. En el esfuerzo de redescubrir la identidad de América aparece la vigencia del cristianismo, como un aporte decisivo, de fe, de prácticas y de valores culturales, en la conformación de la identidad común.

Esta presencia cristiana ya no es exclusivamente en su vertiente católica. Se destaca que si bien el catolicismo continúa siendo la religión mayoritaria, en un futuro cercano habrá mucho mayor pluralismo religioso y cultural. La secularización es un fenómeno en retirada, más bien ahora se abre el abanico religioso. Si hace unos años la temática de

la secularización era muy actual, hoy parece serlo aún más la de los nuevos movimientos religiosos. Se abordaron temáticas vinculadas al crecimiento de las Iglesias evangélicas, a la inculturación de los protestantismos y a la proliferación, no siempre positiva ni auspiciosa, de nuevos movimientos religiosos y sectas en la región.

Aunque nuestro continente tiene rasgos culturales y religiosos comunes, asume también una gran gama de manifestaciones culturales. En el Encuentro hubo consenso en constatar la pluralidad cultural creciente. Difícilmente se puede hablar de *una* identidad como si América Latina fuera un continente único, estático y homogéneo. Se insistió que América Latina es un continente dinámico, plural y diverso. Dentro de nuestro continente hay múltiples facetas. Esta diversidad es otra forma de aparición del *otro*, de la alteridad, del pobre que nos interpela, de un *otro* móvil y cambiante, desde su diversidad de lenguas, etnias y naciones, desde las múltiples manifestaciones de su arte, de su folklore, desde sus subculturas regionales y locales, desde sus movilizaciones y migraciones masivas, desde sus devociones, oraciones, canciones y peregrinaciones, en definitiva, desde el pluralismo de su capacidad creativa.

5. Dinamismo histórico de nuestras realidades culturales

Si parece difícil hoy hablar de *una* cultura latinoamericana, se toma urgente profundizar en nuestra propia realidad. Una realidad en la que la cultura diversa y plural es producto y está sometida a una dinámica histórica con todas sus ambigüedades, conflictos y claroscuros.

La pluralidad cultural latinoamericana está sometida a grandes tensiones, amenazas y problemas gravísimos, derivados en primera instancia de la crisis, de la pobreza, la miseria y de la deuda externa. Hay una urgencia. No podemos hablar de cultura, y mucho menos de cristianismo en América Latina, sin tomar en consideración la situación real y concreta en que viven nuestros pueblos.

Por otra parte, debemos considerar en toda su magnitud el dinamismo histórico que va provocando una heterogeneidad de situaciones y de acontecimientos. Hay una serie de cuestiones que constituyen experiencias históricas de las cuales

aprender, o bien desafíos en una perspectiva de futuro. El Encuentro ciertamente no agotó la rica gama de situaciones y coyunturas, pero analizó varias:

—La heterogeneidad social, económica y cultural que existe dentro de las Américas, y que no debemos olvidar. Ellas son en parte producto de historias diversas y no siempre convergentes. Hay que tener cuidado con las generalizaciones históricas, ya que los pueblos no recorren el mismo camino. América Central, para los habitantes del Cono Sur, parece una región homogénea, sin embargo no es así. Perdemos de vista la riqueza de detalles, recovecos, espacios, lugares, tiempos, movimientos, desplazamientos, giros, símbolos y expresiones, que identifican a cada comunidad nacional, regional y local.

—Hay pluralidad de movimientos y tiempos históricos que influyen en el cristianismo contemporáneo. Por ejemplo, el pensamiento conservador católico fue una corriente bastante influyente en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Se analizó la paradoja de que pasó de ser un movimiento antiliberal en esa época a neo-liberal en la actualidad. Se analizó también el fenómeno del socialcristianismo y la influencia social y política de esa corriente en la época de postguerra. A propósito de Centroamérica se destacó la participación y el valioso aporte de los cristianos en los procesos históricos vividos recientemente, pero también se analizó la ambigüedad de la categoría "Iglesia Popular". Se destacó la importancia de la presencia de los cristianos en los diversos procesos de liberación en el continente.

—En todo proceso histórico parece conveniente considerar movimientos que no siempre obedecen a las acciones racionalmente planificadas. La espontaneidad de muchos movimientos sociales, incluso inspirados religiosamente, como es el caso de los "cristeros" en el México de la década de los treinta, merece una consideración especial. En ese caso, la rebelión de los campesinos contra el Estado anticlerical llega incluso a sobrepasar la capacidad de liderazgo y los confronta también con una Iglesia incapaz de comprender y asumir los desafíos de la coyuntura.

—Se destacó la importancia de las transformaciones operadas en la sociedad latinoamericana desde la dé-

cada de los setenta en adelante. La reinserción de nuestras economías en el mercado internacional va transformando las estructuras sociales y emergen nuevos sujetos. Antes los sujetos históricos privilegiados por los movimientos de cambio social eran los obreros y los campesinos; ahora aparecen nuevos movimientos sociales como los indígenas, las mujeres, los jóvenes, los movimientos ecológicos, etc.

—Se analizó el actual desafío de la democratización en todo el continente. El tránsito de regímenes autoritarios a sistemas democráticos no siempre es fácil, y las Iglesias tienen allí un rol que cumplir. La necesidad de dar estabilidad a las democracias no siempre se ve armonizada con el incremento de la participación social y política del pueblo. Las crisis económicas, y el militarismo latente, acechan y desafían el avance desde una democracia representativa hacia una democracia verdaderamente participativa.

—Por último, en el campo cultural, hay que destacar, en el marco de la mundialización, la poderosa influencia de la cultura dominante —especialmente a través de los medios masivos de comunicación que no reconocen fronteras—, difundiendo valores consumistas y proponiendo una escala de valores centrada en el tener por sobre el ser. Con ello garantiza la ampliación del mercado, al mismo tiempo que agrede y desvirtúa la cultura latinoamericana. La cultura de las "élites" muchas veces es ajena al ser latinoamericano. La estrategia de esta empresa cultural del capitalismo transnacional termina por amenazar seriamente la sabiduría de las culturas populares, que, con todo, desde sus valores y su fe, resisten esta nueva "conquista" cultural.

6. América Latina en el marco de las mutaciones culturales contemporáneas

Respecto a la situación global de América Latina en el marco de las veloces transformaciones sociales y culturales mundiales de fines de siglo, se constataron ciertas urgencias. Se analizaron al menos dos de relevancia, que pueden denominarse: la urgencia ética y la urgencia utópica.

Frente a la situación de nuestro continente, recogiendo la experiencia histórica reciente cargada de violencia y de atentados a los derechos humanos,

aparece la urgencia de una respuesta ética. En esta respuesta aparecen tres vertientes que deberían seguir trabajándose. Por una parte, la necesidad de recoger la valiosa tradición ética en la historia del cristianismo latinoamericano, en los aportes de Bartolomé de Las Casas, José de Acosta, Luis de Valdivia y tantos otros. Por otra parte, la necesidad de dar cuenta de

los nuevos desafíos éticos que surgen con la modernidad. Uno de ellos reside precisamente, en cuanto a los derechos humanos, en la búsqueda de una ética más universal que ya no esté fundada explícitamente en términos religiosos. Por último, está la necesidad de profundizar en una teología moral y en la proposición de una moral cristiana para América Latina.

En segunda instancia emerge una urgencia utópica, frente a un mundo en crisis. Hoy el mundo cambió y estamos a las puertas de una nueva civilización. Hay una crisis que ya no es sólo de los países del Este de Europa, es global. Aquí nos enfrentamos con una compleja realidad en el marco de una mutación histórico-cultural. Mutación de las relaciones mundiales. Existe el riesgo de que América Latina quede un poco al margen de la historia, junto a los pueblos del Tercer y Cuarto Mundos. El Primer y Segundo Mundos, se entienden para reorientar su desarrollo. Se teme un nuevo "Muro de Berlín" entre el Norte desarrollado y el Sur subdesarrollado.

Presenciamos esta crisis planetaria que es de la racionalidad en una civilización que cambia, que vive una nueva revolución científico-técnica, crisis de utopías. Frente a la crisis las salidas se restringen y cunde el pragmatismo y la desideologización. Se consideraron algunos efectos positivos de esa desideologización alcanzando, en el pensamiento cristiano, a la Teología de la Liberación. No obstante, también se advirtió sobre el peligro de abandonar toda utopía. Se ve la necesidad de reinventar utopías (ya no totalizantes ni excluyentes) en el marco de esta situación que vive el mundo. Allí la fe tiene un papel que cumplir.

7. La iglesia y la evangelización en estos 500 años

En relación a la Iglesia y su acción evangelizadora en estos 500 años de historia

latinoamericana, se concluyó que es difícil hacer un juicio global sobre ella. Es preciso reconocer la diversidad y la complejidad de la Iglesia, destacando que hay luces y sombras en la historia de la evangelización. La comisión que abordó la temática sobre "Conquista, colonia y evangelización", resaltó la necesidad de abandonar la pretensión de generalizar en exceso. No hay una, sino varias "evangelizaciones". Hay proyectos de evangelizaciones: allí están las experiencias de los dominicos, los franciscanos, los jesuitas, etc. A veces se trataba de una cristianización masiva y superficial, otras veces de una extirpación violenta de las llamadas "idolatrías", otras veces de ensayos serios de inculturación, como en las reducciones jesuíticas entre los guaraníes. Hay grandes misioneros, pero también encontramos opresores. Algunas experiencias de evangelización, varias muy negativas.

Por otra parte, hay un gran desafío preparación. Se analizaron algunos aspectos. La L de todos sus esfuerzos, no siempre ha logrado penetrar en profundidad la religiosidad del pueblo y la religiosidad indígena. Al mismo tiempo se analizó el proceso de la evangelización y sus mediaciones. Por ejemplo, todo lo que significa la lengua en el proceso de comunicación de la fe y los valores religiosos, o el arte como medio privilegiado de expresión, especialmente en el período colonial, de la sensibilidad religiosa indígena. El arte no siempre ha sido tomado en cuenta como medio de evangelización.

En este punto se concluyó en la necesidad de que la Iglesia evalúe y revise su acción evangelizadora sin triunfalismos, con humildad, con espíritu de diálogo y de respeto hacia los sujetos que desea evangelizar y los sujetos evangelizadores.

8. Aproximándose a 1992

Al aproximarse 1992, se dijo que había que tomar estas fechas conmemorativas como un momento fuerte de reflexión para toda la comunidad iberoamericana y para la Iglesia. Hubo acuerdo en seguir ahondando en los estudios académicos, en la reflexión crítica y también en la práctica de los grupos, de las Iglesias, de las comunidades.

Para la comunidad latinoamericana, en general, el desafío de estos 500 años reside en aprovechar la

oportunidad para repensarse como identidad cultural, como originalidad latinoamericana.-Es por tanto ocasión para estimular una reflexión en torno al pensamiento, a la ética, al arte, a la historia, a la integración y al destino común latinoamericanos. Para la Iglesia, por su parte, es ocasión para repensar la evangelización de la cultura. Insistiendo en que ya no se puede hablar de *la* cultura, sino de *las culturas*, en plural. Ahora tenemos que hablar de la evangelización de *las* culturas latinoamericanas. Reconstruyendo una identidad desde la diversidad, esa que encontramos en los distintos rostros del pobre, del indígena, de la mujer, de los jóvenes. Recogiendo el valor humano, solidario, filosófico, ético, estético, festivo, ecológico, utópico, presente en las diversas expresiones de estas diversas culturas de los pobres. Ello supone respeto, realismo, y sobre todo, evitar triunfalismos. En solidaridad con el Tercer y el Cuarto Mundos. Aportando también al Norte, al Mundo desarrollado.

América Latina tiene algo que decirle a esas sociedades, ella puede contribuir a renovar y revitalizar la vieja cultura europea. Pero ello supone una autocrítica, un cuestionamiento del modo como la intelectualidad latinoamericana ha asumido la cultura occidental sin ninguna reserva, y alejándose de la identidad propia de su continente.

Por último, el Encuentro Internacional concordó en la necesidad de impulsar una reflexión amplia que lleve incluso a la acción. Parece importante seguir abriendo espacios donde se pueda seguir aportando a los desafíos del V Centenario. Se propuso impulsar instancias de reflexión para que no solamente la comunidad eclesial, o la comunidad intelectual, aporten a la reflexión y al debate, sino para que sean los propios pobres e indígenas los que hagan sentir su voz. •

Reseña bibliográfica: "Contra toda Condena"

Arnoldo Mora R.

Con el provocante título: *Contra toda condena* y el subtítulo explicativo: *La justificación por la fe desde los excluidos*, la editorial del DEI publica un macizo ensayo teológico de Elsa Tamez, originariamente concebido como tesis doctoral de la autora en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausana (Suiza).

Para los lectores de *Pasos*, Elsa Tamez no necesita presentación. De origen mejicano, radicada en Costa Rica desde hace buen número de años, es profesora en el Seminario Bíblico Latinoamericano, con sede en San José, y miembro del equipo de investigación del DEI, donde se ha distinguido, sobre todo, por su ya abundante producción teológica. Colaboradora regular de la revista *Pasos*, Elsa es también autora de varios libros de nuestra editorial, entre los que merecen destacarse: *La Biblia de los oprimidos* (hay tres ediciones, siendo la primera la de 1979), obra que le mereció renombre internacional y ha sido objeto de traducciones a diversos idiomas extranjeros; *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*, 1985; y *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (entrevistas), 1986.

La obra que comentamos destaca sobre su producción anterior, por constituir una síntesis personal que refleja un pensamiento maduro sobre un tema central de toda la teología cristiana, pero de modo particular, de la tradición surgida de la Reforma. Miles de volúmenes se han escrito en tomo a la "justificación por la fe", con base fundamentalmente en una exégesis de la carta de San Pablo a los Romanos, quizás el documento neotestamentario más profundo teológicamente hablando. Desde los primeros siglos del cristianismo, desde Orígenes y San Agustín hasta Karl Barth en nuestros días, pasando por los teólogos escolásticos de la Edad Media como Santo Tomás de Aquino y los grandes reformadores del siglo XVI como Martín Lutero y Juan Calvino, no ha habido ningún gran pensador teológico en la historia del cristianismo que no haya consagrado lo mejor de su talento a reflexionar sobre este tema,

usando como base la epístola de San Pablo a los cristianos de Roma.

En las huellas de esta imprescindible tradición, Elsa centra también su ensayo en un comentario exegético a Romanos, pero partiendo de un enfoque no occidental del mismo, reivindicando, sin embargo, algunos elementos de la teología de Lutero a la luz de investigaciones recientes (págs. 28 s.). Se trata, en resumen, de repensar la herencia de la Reforma protestante a la luz no sólo de la investigación bíblico-teológica más reciente sino, sobre todo, a partir de la realidad de opresión de las grandes masas de latinoamericanos. Los pobres, para Elsa, son un "lugar teológico" y el criterio epistemológico por excelencia en que debe inspirarse todo quehacer teológico. Ya en la primera página de su Introducción, la autora lo dice en estos términos:

Nos pareció importante, pues, asumir la tarea de una relectura de la justificación por la fe desde la perspectiva latinoamericana...

El acercamiento fue parcial: partimos de la realidad de pobreza, opresión, represión, discriminación y lucha que experimentan grandes sectores de nuestros pueblos. y de su experiencia de Dios en esa situación. Porque lo que nos interesaba era saber si la doctrina de la justificación es una buena nueva... en nuestra sociedad particular actual. Por eso nos propusimos estudiar la justificación en el marco de la teología latinoamericana de la liberación; manera particular de hacer teología, acogida por católicos y protestantes. Para esta teología, el pobre, "oprimido y creyente" es un lugar teológico privilegiado, es decir, a partir de su realidad de opresión-liberación y de su experiencia de Dios, se hace la teología. Todo gran tema teológico, toda lectura bíblica, es reelaborado desde ese ángulo (págs. 15 s.).

No hay en esta concepción teológica ni un prurito de novedad, ni una concesión a la moda, ni un afán de populismo, sino un retomo leal y honesto a las mejores fuentes que dieron origen al

cristianismo, como lo prueba esta obra de Elsa, basada esencialmente en el legado doctrinal de San Pablo pero, sobre todo, como ya hemos señalado varias veces, en la Carta a los Romanos, sin dejar por ello de recurrir también a las otras epístolas anteriores a la mencionada carta.

Conviene señalar la importancia que estudios de esta naturaleza tienen para el futuro mismo del cristianismo y su vigencia histórica. Me centraré en dos aspectos. El primero tiene que ver con el pasado, con el origen histórico del cristianismo latinoamericano, tanto católico como protestante. El segundo tiene que ver con su futuro, con su vigencia real en el nuevo siglo que se avecina.

En cuanto a lo primero, la conmemoración de los quinientos años de la llegada con Cristóbal Colón de los europeos al Nuevo Mundo, y con ellos, del catolicismo español, ha puesto una vez más en el tapete de la discusión lo que la teología de la liberación latinoamericana no ha cesado de recordar, a saber: la forma ideologizada en que el mensaje cristiano de salvación llegó a nuestras tierras. La diferencia con lo que fue la introducción del cristianismo en Europa, sobre todo en la cuenca del Mediterráneo, no es menos impresionante. Elsa nos lo repite una y otra vez en su libro, y quizás sea este el meollo de su pensamiento: para los esclavos y pobres del siglo primero, el cristianismo fue un mensaje de esperanza y de liberación.

Pablo no solamente se puso del lado de los oprimidos, de los esclavos, de los pobres y extranjeros ("peregrini") a los que se dirigía la carta a los Romanos, pues ellos constituían en ese momento la mayoría de la comunidad de Roma, según nuestra auu . . . 109 y 110), sino que él mismo fue un perseguido por la justicia romana y sufrió en carne propia la opresión por ser un trabajador manual (págs. 52 ss.). Cuando Pablo habla de la iniquidad de la ley, de toda ley, se trate de la civil de Roma, o de la religiosa inspirada en la tradición mosaica, habla por experiencia propia, pues a nombre de una y otra fue con igual saña injustamente perseguido.

En contraste con el evangelio de Pablo y de las primeras comunidades cristianas, el mensaje de Cristo llegó a nuestras costas como una ideología de dominación (la cruz nos llegó, paradójicamente, indisolublemente unida a la espada o, más tarde, a... las transnacionales), el cual sólo ha podido ser

rescatado por el testimonio profético de una minoría, simbolizada en la obra y el pensamiento de fray Bartolomé de Las Casas. Hay, por ende, un pecado histórico, una hipoteca que el cristianismo latinoamericano debe saldar con las grandes masas oprimidas que han sido las víctimas de todos los imperialismos y de sus dictaduras aliadas.

Tradicionalmente todos los regímenes de opresión de nuestras tierras han invocado los "valores cristianos", o se han convertido en adalides de "la civilización cristiana", y no ha sido sino a partir del Concilio Vaticano II que las Iglesias han tomado posiciones más comprometidas en materia de justicia social y reivindicación de los derechos humanos fundamentales. Es dentro de este contexto que se inserta la teología latinoamericana de liberación, primer intento importante de crear un enfoque teológico que no se inspire exclusivamente en la tradición occidental, si bien permaneciendo en diálogo crítico y creativo con la misma.

Y esto nos lleva al segundo aspecto que quisiéramos señalar a propósito de la significación que atribuimos a la obra de Elsa Tamez, objeto del presente comentario. En la década pasada se dio en la historia del cristianismo un hecho que, a no dudarlo, tendrá una gran significación para su futuro. Por primera vez desde el siglo II el cristianismo dejó de ser la religión practicada en su mayoría por blancos del hemisferio Norte, y se convirtió en una fe mayoritariamente seguida por creyentes que habitan países del Tercer Mundo, situados al Sur del *mapa mundi*. Las cifras son elocuentes: más del 50% de los bautizados en la Iglesia Católica viven en América Latina. En cuanto a los protestantes, el 37% de ellos viven en los países de África, al sur del Sahara.

Cabe, entonces, hoy más que nunca, la pregunta que Elsa se hace al inicio de su ensayo y que constituye el verdadero motivo que la inspiró al escribirlo: "La pregunta sobre la justificación por la fe es relevante hoy en América Latina?" (pág. 19). Más aún, podríamos ir más lejos y preguntamos: ¿qué significa ser cristianos hoy, cuando cuatro quintas partes de la humanidad vive en el Tercer Mundo y más del 60% de ese Tercer Mundo vive por debajo de las condiciones mínimas de subsistencia? En cuanto a los países desarrollados mismos, cerca de un tercio de su propia población vive en condiciones tan deplorables como las de las

mayorías del Tercer Mundo, y un buen número de esas personas proviene precisamente de esos países. Es de notar que la inmensa mayoría de esas masas empobrecidas y explotadas son profundamente creyentes.

La conciencia cristiana se ve hoy más que nunca cuestionada por el pobre, por el oprimido. El cristianismo sólo tendrá sentido para el mundo actual si tiene un mensaje real de salvación, de esperanza y de liberación para esos dos tercios de la población mundial que se debaten entre la vida y la muerte cotidianamente. Por eso, nuestra autora comienza su obra dando una rápida pero convincente ojeada a la realidad de opresión en que viven las masas de nuestro subcontinente, único que es culturalmente cristiano entre las regiones que componen el Tercer Mundo. La autora resume su posición en estos términos:

La validez o pertinencia de la pregunta teológica sobre la justificación la otorga la situación y práctica que viven los cristianos, las iglesias y el pueblo pobre en general (pág. 19).

A la luz de este principio general que nos muestra al pobre como revelación de Dios y fuente de interpretación del mensaje de salvación contenido en la Biblia, Elsa emprende una crítica al concepto teológico tradicional de salvación por la fe, que se ve cuestionado por nuestra teóloga por ser individualista, ahistórico y descontextualizado. El juicio que a Elsa le merece una tal concepción religiosa, no puede ser menos contundente:

La lectura de la justificación limitada a la reconciliación con Dios se da mayormente en un sentido individual y abstracto. El salto entre una y otra se promueve probablemente por la comprensión generalizada de "justificar" y "justificación" como "poner en buena relación con Dios"...

La interpretación de la doctrina de la justificación centrada en la reconciliación (ahistórica) con Dios, cae inevitablemente en el individualismo, y eso es lo que se observa en muchas de nuestras iglesias... En contextos de urgencia de praxis, el individualismo

permanece como obstáculo insuperable. Esta actitud obviamente, y muchas veces de forma inconsciente, relega la solidaridad a un segundo plano (pág. 26).

Recurriendo, luego, al pensamiento y testimonio de teólogos y filósofos de América Latina, nuestra autora muestra la inconsistencia de esta posición tradicional y la necesidad de encontrar en el mensaje bíblico, especialmente paulino, una respuesta adecuada a nuestra condición socio-política de opresión.

Más que del texto de las cartas, Elsa parte de la vida misma del hombre de carne y hueso que fue Pablo de Tarso, "sujeto plural" como dice la autora (pág. 52), por su triple condición de judío, artesano y prisionero. Es a la luz de esta experiencia vivida de Pablo, que Elsa pasa a continuación a resumir el pensamiento del Apóstol en sus cartas anteriores a la de los Romanos, aclarando así muchos conceptos y expresiones aparentemente circunstanciales, pero que revelan la situación real de su autor y, por ende, el significado concreto que para sus lectores tenían sus palabras. En todo este esfuerzo exegético de Elsa Tamez, se evidencia su preocupación de descubrir el sentido real y material del mensaje de liberación que anuncia Pablo, mensaje que Elsa siempre liga a la experiencia personal del Apóstol, para enfatizar la autenticidad del mismo y el sentido inequívoco de sus palabras y de su acento.

Elsa resume en estas palabras la doctrina liberadora de Pablo contenida en sus cartas anteriores a Romanos:

...elemento integral a la justificación por la fe es la liberación de toda esclavitud (Gá). Pablo hace alusión a la ley mosaica como camino que reduce a la esclavitud cuando no se articula a la vida según el Espíritu. La justificación, dice, es por la *fe*, y no por las obras de la ley (Gá. 2.16). Pero para el apóstol la justificación por la fe no hace referencia solo a la ley mosaica, sino a todo tipo de lógica, o mecanismo que esclaviza al ser humano (ejemplo: "los elementos del mundo"), que ha sido constituido en hijo libre de Dios (Gá. 4.7). El carácter de exclusión es otro elemento de la justificación por la fe (Gá. 3.14, 26). La fe, por Cristo, abre camino a todos los que quieran pertenecer al pueblo de Dios, recibiendo el don del Espíritu, independientemente de la ley mosaica. Se rompe el privilegio exclusivo de un

pueblo elegido, para incluir a todos en un ministerio que lleva a la vida (2Co. 3.12-17); quien pertenece al pueblo de Dios es finalmente quien hace su voluntad, independientemente de la circuncisión, elección o ley (Fip. 3.16 (pág.106)).

Como hemos dicho, y como era de esperar en virtud del tema central de la obra, Elsa dedica un estudio más detallado a la carta más importante del Apóstol, la dirigida a la Iglesia de Roma. Sin embargo, Elsa no comienza analizando el texto mismo sino el contexto sociopolítico de la carta, es decir, la situación imperante en la capital del Imperio a la hora en que Pablo se dirige a los creyentes en Cristo mediante su misiva (págs. 108 s.). En cuanto a la enseñanza de Pablo, Elsa la concentra en los siguientes temas: "Justicia de Dios e injusticia", "Justificación y práctica de la justicia" y "justificación por la fe" (pág. 114). Elsa condensa el mensaje de Pablo en Romanos en los siguientes términos:

En esta buena nueva leemos tres grandes noticias para alegrarse: una: la justicia de Dios se ha manifestado, otra: esta justicia es factible porque es un don de Dios que ya se ha revelado en la historia mediante la fe de Jesucristo y, tercera, alcanza a *todos*, no solo al pueblo judío, porque se acoge por fe, independientemente de la ley (pág. 126).

El capítulo tiene una conclusión que ha servido igualmente como título del libro todo entero: "Contra toda condena" (pág. 131). Todo el pensamiento de Pablo en Romanos puede resumirse, según Elsa, en estos conceptos:

Para Pablo ningún ser humano era capaz de condenar el pecado eliminándolo a la vez, ni siquiera haciendo la justicia. La ley de los judíos, don de Dios para cumplir la justicia, había sido cautiva también por el pecado, y "reducida a la impotencia de la carne" (8. 3). Por eso tampoco podía ser una respuesta eficaz. Según Pablo, solo Dios, un Dios que se distingue por su amor, podía liberar al ser humano, condenando al pecado. Pero Dios no lo hace desde fuera del mundo de sus criaturas. Lo hace a través de los seres humanos para que estos puedan hacerlo con autoridad. La salida, entonces, que Pablo

vislumbra es la solidaridad máxima de Dios con el ser humano al acoger su humanidad, y aún más, la de los pobres, de su tiempo, víctimas mayores del pecado. Es por eso que Pablo percibe en la vida y muerte de Jesús al Dios que asume la historia... (pág. 133).

El libro termina con un último capítulo que nuestra autora titula significativamente: "Ensayo de una reconstrucción teológica" (pág. 137), en la que postula lo siguiente:

No partimos del ser humano en términos genéricos, sino del excluido. Además, nos parece que esta clave abre el espacio a opresiones que, aunque reforzadas por la económica, la trascienden. Nos referimos a opresiones tales como: el ver en el otro al insignificante, por su pobreza económica, su color, etnia o sexo (pág. 137).

A continuación, Elsa resume en cuatro "aspectos fundantes" sus conclusiones sobre la doctrina teológica de la justificación (págs. 139 ss.), y que tienen que ver con la "inclusión del excluido", "hacer conciencia de la ausencia de justicia verdadera", anunciar "la revelación de la justicia de Dios para beneficio de todos" y "apelar a una fuerza superior en el ser humano que tiene fe, para hacer frente al mundo injusto". Esto permite recuperar "la imagen de Dios" (pág. 149), ya que:

Los excluidos al percatarse que su historia coincide con la de este Dios-humano, y que, teniendo la dignidad de un Dios, grita también como ellos, recobran la confianza en sí mismos" (pág. 152).

Elsa ve en la solidaridad la raíz de la justificación (*Ibid.*). Esto nos permite redescubrir "la fe como camino de la justificación" (pág. 166). Esta fe significa, en concreto, "posibilidad de vida" para el excluido (pág. 167).

El libro concluye con una última nota sobre "el sentido del sacrificio de Cristo". Nuestra autora ve

en la "vida, muerte y resurrección de Jesucristo como el fin de los sacrificios humanos y de la ley que mata" (pág. 176), idea que aplica críticamente a las doctrinas neoliberales actualmente en vigencia y que hacen de las masas empobrecidas sus víctimas inocentes. Inspirándose en Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, Elsa ve en esas políticas económicas ritos sacrificiales, al igual que lo eran los cultos a Moloc en tiempos de los profetas, o la ley tal como la concebía San Pablo (pág. 177).

El libro *Contra toda condena*, de Elsa Tamez, nos muestra fehacientemente la inagotable riqueza de la teología de la liberación, cuando sirve de marco epistemológico y exegético para una teología bíblica. Continúa un camino emprendido por diversos teólogos latinoamericanos y abre, a su vez, nuevas perspectivas. Convendría que la autora continuase su fecunda y prometedora labor aplicando sus futuras reflexiones teológicas a oír las experiencias cristianas renovadoras de nuestra realidad tercermundista, tal como las Comunidades Eclesiales de Base u otros movimientos de cristianos comprometidos en nuestro continente. Así se verían más explícitamente las implicaciones pastorales de estas doctrinas teológicas, que no son más que un retorno a las fuentes más puras del Evangelio y de su mensaje de liberación, tantas veces mediatizado en sus dos milenios de historia.