



# PASOS

"El justo como la palma florecerá"

## Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert  
Pablo Richard  
Carmelo Alvarez  
Jorge David Aruj

**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

- Presentación ..... Helio Gallardo
- Por estos otros 500 años ..... Pedro Casaldáliga
- El realismo político y el problema de la conquista de América ..... Giulio Girardi
- De cómo la buena noticia pudo transformarse en mala ..... Otto Maduro
- La evangelización de América y la guerra justa  
Luis N. Rivera Pagán
- La esperanza cristiana... cinco siglos después  
Maryse Brisson

### EDITORIAL DEI

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

# SOBRE EL V CENTENARIO

## Presentación

### 500 años de dolor, resistencia y dignidad

*Helio Gallardo*

Cuando, en el transcurso de la década de los ochenta, se puso enteramente de manifiesto la disposición de algunos gobiernos y de la jerarquía eclesial católica para "celebrar" los 500 años de lo que querían juzgar como el "descubrimiento" de América, muchos sectores latinoamericanos pensamos que el proyecto, aunque obscuro, o precisamente por serlo, alcanzaría "éxito" debido al poderío económico y político de quienes lo impulsaban, y a la resonancia social que desde sus posiciones de poder consiguen todavía quienes determinan y dirigen la producción de un "sentido" para el mundo en este final de siglo.

Ya en 1992 podemos tener un sentimiento diferente. El llamado a "celebrar" un "descubrimiento" inexistente, excepto para una eurocéntrica imaginación imperial bajo sus formas geopolítica y religiosa, se transformó en el discurso oficial perceptiblemente en la "conmemoración" de un V Centenario en el que la Iglesia exhorta a una ardorosa *nueva* evangelización. Ambas formas del discurso público, la *conmemoración* y la *nueva evangelización*, contienen al menos un matiz de pudor, si no de autocrítica, respecto del carácter de la expropiación y dominación que constituyeron hace 500 años a las sociedades latinoamericanas y caribeñas, y acerca del papel que jugaron y siguen jugando en la reproducción y acentuación de esa dominación y enajenación los gobiernos centrales y nativos y la religión de cristiandad que conforman la expresión americana de Occidente.

Por supuesto, este incipiente rubor en público no se habría producido sin la denuncia tenaz que del intento de "celebrar" la Invasión y la Depredación de América han realizado sectores populares en todo el mundo. La denuncia y la crítica, que han alcanzado múltiples rostros y expresiones sociales, han tenido como interlocutor o se han apoyado directamente en el *ejemplo de resistencia* de las etnias originarias de América, en el valor humano y civilizatorio que sus pueblos profundos han querido y sabido mantener durante 500 años en los que una trama de

discriminación, brutalidad e indiferencia contra su condición de seres humanos y de pueblos se ha movilizad para exterminarlos como a víctimas invisibles.

Precisamente, *tornar visible* lo discriminado y encubierto por la dominación y sus actores es la sensibilidad social que en relación con el V Centenario ha desplazado la frivolidad y el irrespeto con que algunos quisieron —y todavía desean— organizar una "fiesta". El espacio popular del V Centenario, que no se agota en 1992, ha hecho posible, como nunca antes, hacer visible, para todos los que desean ver, el alcance y carácter de la violencia criminal que está en la constitución de las sociedades americanas. Violencia contra sus etnias originarias, violencia contra las poblaciones africanas, violencia contra los humildes y los pobres, contra la propiedad, contra la Naturaleza. Violencia contra Dios. Violencia que, al disfrazarse de civilizatoria y evangélica y al no procurar por sí misma un arrepentimiento y una expiación, no termina. Su rostro latinoamericano más dramático hoy, pero no el único, son los millones de pobres de la ciudad y del campo y en particular, entre ellos, los "excluidos" y los *niños de la calle* contra quienes se ejecuta una "limpieza social" avisada por nuestros orígenes. Los 500 años son, pues, efectivamente, 1492 y hoy. Pero no los que determina la historia oficial de los poderosos, sino los de una experiencia plural de estremecido dolor y de dignidad que ya no podrán nunca más invisibilizarse

El espacio popular del V Centenario ha hecho también posible discutir y entender que lo que Europa alcanzó en 1492 fue la posibilidad material de construir un único mundo a su imagen y semejanza, que en ese momento era el de un capitalismo mercantil y hoy es el orden económico, geopolítico y "moral" de las sociedades postindustriales. Conmemorar el V Centenario desde el dolor y la dignidad de sus víctimas es también, por consiguiente, el momento de una crítica radical de los

fundamentos de la sociedad occidental y de la "espiritualidad" capitalista que hoy la consume y sacraliza.

Los trabajos que reúne este *Pasos* especial se inscriben dentro de la interlocución plural que suponen los planteamientos anteriores. Pedro Casaldáliga, obispo brasileño, pone su énfasis en la necesidad de un *auto-descubrimiento* que lleve a los poderosos al arrepentimiento, la expiación material y una transformación radical, y que revele la profunda humanidad y el carácter divino que siempre han existido entre los vencidos, los discriminados y explotados. Giulio Girardi, teólogo italiano que ha hecho de su vida un testimonio de solidaridad con la resistencia de los pobres, discute y refuta el fundamento mismo de un eventual *progreso* que para el cristianismo y la sociedad occidental pudiera derivarse de la Conquista. Los latinoamericanos Otto Maduro y Luis Rivera Pagan contestan, desde sus especialidades y desde su fe en un Dios de Vida, a la pregunta de *cómo el evangelio de Jesús*, desde el cual el soldado y el religioso español debieran haber encontrado en los pueblos americanos orígenes una legítima expresión de Dios, *pudo justificar y bendecir el mayor genocidio de la historia*. Finalmente, Maryse Brisson, del equipo del DEI, analiza las actitudes y mecanismos propios de la *inculturación imprescindible* para todo proceso que se desea de misión y *evangelización*, y del resultado de su inexistencia durante 500 años para el destino de la *esperanza cristiana* en América Latina y el Caribe. •

***Helio Gallardo***

# Por estos otros 500 años

*Pedro Casaldáliga\**

Los teólogos de la liberación y los "otros" historiadores de nuestra Historia, política y eclesiástica, nos vienen ayudando, en estos últimos años, a leer la Realidad, la Historia, y a descubrir a Dios en ella, "por el derecho" y "por el revés", del lado olvidado y prohibido sistemáticamente: *los pobres de la Tierra*. Desde el propio corazón de Dios, que en última instancia es el más seguro.

Estos 500 años de "evangelización" de América, que ya estamos celebrando o condenando, vienen siendo, en la sociedad y en la Iglesia de América y de Europa, una programación festiva, polémica, exigente. Tal vez sean ellos mismos "*otros 500 años*", vistos con el realismo de la crítica histórica y a la luz del Evangelio Universal. Como se sabe, el Evangelio no coincide con la "civilización cristiana occidental".

Ciertamente, no se puede hablar de "evangelización en América" sin hablar de la devastadora "conquista" y la continua "colonización" —desde luego, también cultural y también religiosa— del continente. No es leyenda "negra" ni "roja" reconocer la verdad y confesarla. En esa sincera confesión está en juego la credibilidad de la Iglesia y el propio Evangelio de Jesús.

Amerindia no está dispuesta a aceptar el autopa-negórico de los invasores. Ningún latinoamericano consciente aceptaría el panfleto turístico de la Varig-Cruzeiro (<sup>1</sup>) con ocasión del ambiguo "Día de la Hispanidad", antes *Día de la Raza* (!).

Semilla de un Mundo Nuevo  
guardado por el desuno en el corazón de Europa.  
Tierra unificada por el amor de Dios  
y por la hispanidad pulsante en la sangre  
de los conquistadores  
que perpetuaron en América la fe y la fuerza  
del pueblo español.

¿Qué corazón de Europa? ¿Qué "unificación"?  
¿Qué "amor de Dios"? Y, sobre todo, ¿qué "Dios"?,  
se preguntan los sobrevivientes.

El Papa Juan Pablo II, en su viaje al Perú, recibió una carta abierta firmada por el *Movimiento Indio Kollasuyo*, por el *Partido Indio* y por el *Movimiento Indio Tupac Katari*. Entre otras graves cosas el documento dice:

Nosotros, Indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo G para devolverle la Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa. La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba el alma india.

La carta termina preguntando al Papa:

¿A quién viene usted ahora a visitar y a bendecir: al opresor extranjero que saca provecho del sufrimiento de los otros o a quien sufre, al originario pueblo oprimido?

Esos airados reclamos y preguntas son incuestionablemente válidos y exigen respuestas y reparación. Para bien de todos: de América Latina y de Europa, de la sociedad y de la Iglesia. Olvidar el pasado, que siempre hace, en cierta medida, el presente, es negar un futuro mejor.

El comandante sandinista Tomás Borge, en una charla en Barcelona, el día 19 de septiembre de 1983, preguntaba: "¿Los europeos han descubierto América?".

Porque no se trata solamente de tropezar con unas playas; es encontrarse con unos pueblos humanos. Explicaba Borge:

Europa dice, sin admitir réplica, que el ser humano es en esencia blanco, occidental, masculino y burgués. América Latina dice con

\* Obispo de Sao Félix de Araguaia, Brasil

<sup>1</sup> La más importante aerolínea del Brasil.

cierta timidez todavía que el ser humano es en esencia y también en relación de igualdad: negro, amarillo, mestizo, mujer, obrero, campesino, africano, latinoamericano y asiático.

"Indígenas" o "aborígenes" o *kechua* o *yanomami* o *tapirapé*, agregarían estos pueblos.

En la celebración del décimo aniversario del martirio del padre Juan Bosco Penido Bumicr (misionero de los indios y sertanejos), un indio logró estremecer a la multitud presente con esta constatación:

Ustedes dicen que el Brasil no podrá pagar su deuda externa. Mucho menos podrá pagar la deuda que tiene con los pueblos indígenas.

Nunca pagaremos totalmente esa deuda. Mientras tanto debemos hacer todo lo que podamos para reducirla. Para que no siga siendo blasfemado el nombre del Dios liberador por causa de los antiguos y nuevos mensajeros de la opresión. Para que los sucesivos imperios que vienen subyugando a América sean sustituidos libertariamente por la llegada del Reino.

En orden a esa nueva postura, el propio Juan Pablo II promulgó el desafío de una *nueva evangelización*. "Nueva en su ardor, en su método, en su expresión" (ya los Documentos de Medellín, en su fase preparatoria, hablaban de esa "nueva evangelización" que América Latina reclama con urgencia).

Una "nueva" evangelización tendrá que ser hecha frente a, y tal vez en contra de, una "vieja" evangelización. "Des-evangelizar" lo "mal evangelizado". Los "nuevos métodos" y la expresión "nueva" exigirán necesariamente la revisión de los métodos viejos y un serio esfuerzo de inculturación, de realismo socio-político, de encarnación, en la hora y en el lugar, en los dolores, en las luchas, en las esperanzas, en los procesos de los pueblos de toda esta Patria Grande.

Solamente será "nueva" esa evangelización que el continente exige, que el mismo evangelio exige, en la medida en que sea "nuestra". Importar o exportar cultura o civilización no es anunciar el Evangelio, supracultural y universalmente encarnado.

Pistas, gestos, requisitos, los conocemos. Debemos asumirlos de la manera más oficialmente posible dentro de la Iglesia.

No todos los hermanos de fe estarán de acuerdo con lo anterior. Cada quien vive lo que sinceramente piensa y es consecuente con ello.

Yo, con la apasionada convicción que la Patria Grande, el Evangelio y el Reino merecen, voy a sugerir mi modo de ver las cosas:

1) Debemos estudiar y divulgar la historia real— que no es prehistoria— de las culturas existentes en el continente antes del mal llamado "descubrimiento".

2) Debemos leer, con ecuménico respeto, la carga ético-religiosa de esas culturas: sus mitos, expresiones ricas y válidas de la propia religión, sus legislaciones, muchas veces tan ejemplarmente socializadoras, también sus conflictos y hasta los "imperios" anteriores a nuestros imperios occidentales. La unidad y la diversidad de los pueblos del continente: raíces comunes, ramificación múltiple, jamás una masa anónima de "indios".

3) Reconocer los intereses que motivaron efectivamente la "aventura" del "descubrimiento". Esa multiplicada presencia de la palabra "oro" en los textos de Colón, por ejemplo. Los imperialismos, los mercantilismos, los egocentrismos, la miopía geográfica, ética, cultural, religiosa de la época de la conquista y de los posteriores 500 años, miopía presente hoy política y eclesiásticamente.

4) Confesar, en espíritu de cuaresma histórica, la omisión y la complicidad de la Iglesia en la conquista, en la colonización continua y en la marginalización de nuestros pueblos nativos y afroamericanos... Confesar abiertamente nuestra culpa "cristiana". Los 500 años son el "tiempo oportuno" de esa confesión— y de la conversión también— en orden a una nueva credibilidad de la Iglesia, del Evangelio, del Dios de Jesús Cristo.

5) Celebrar las minorías proféticas, cuya voz y sangre no fueron atendidas: Bartolomé de Las Casas, Antonio Valdivieso... Recuperar la "nueva" teología que ellos suscitaban y la raíz legítima que ellos representan para una Iglesia "nueva" y "nuestra" en el continente. La continuidad de ese testimonio, hoy, a partir de Medellín, ha de ser mucho más explícita y comunitaria.

6) Celebrar también el martirio colectivo de los pueblos indígenas y del pueblo "negro", en verdad afroamericano: los muchos mártires que nosotros hicimos en nombre de un Dios impuesto y utilizado. *La Misa de la Tierra sin Males* y *la Misa de los*

*Quilombos* (palenques), que espantan todavía a ciertos hermanos de cuna, siguen vigentes hoy.

7) Debemos confesar también la romanización posterior en los diferentes países de América. Nuestras colonizaciones espirituales: desde las devociones modernas hasta los movimientos neoconservadores porque siempre han dejado de lado el alma indígena y afro del continente. Esa impenitente falta de inculturación de la Iglesia, de su liturgia, de su derecho. La resistencia oficial a la Teología de la Liberación, a la Biblia en manos del pueblo, a las Comunidades Eclesiales de Base, a las conferencias episcopales comprometidas con la realidad...

8) Potenciar, con nuevos conocimientos históricos y nueva valoración más rigurosamente antropológica, más ecuménica, más "católica", el autodescubrimiento de los Grandes Libros, de los Lugares Sagrados, de los Arquetipos, los Símbolos Mayores, que conforman el continente amerindio, mestizo y criollo.

También los grandes concilios precursores, nuestros santos: de Las Casas a Romero, de Juan Diego a Santos Díaz. Nuestros santuarios y las viejas peregrinaciones renovadas, la religiosidad popular.

Y aún más: las grandes obras literarias, la pintura, la música, la Cultura entera de la Patria Grande, ella diferente, única.

9) Descubrir, celebrar y estimular la perseverante resistencia —muchas veces anónima— de los sectores populares del continente a lo largo de estos 500 años. descubrir y celebrar a nuestros pueblos en sus luchas y en sus expresiones alternativas de vida y organización

El enfoque de este autodescubrimiento y de esta otra celebración y el retomar el compromiso con ocasión de estos 500 años, deberá ser:

—*Continental*: porque somos una unidad de martirios y de destino, de resistencia y de utopía liberadora. —

*Religioso*: porque siempre fue y es profundamente religioso el pueblo de nuestra América. Con sus potencialidades y ambigüedades presentes en esa religiosidad exuberante.

—*Material y de esperanza*: pascual, más correctamente.

—*De contestación y alternativa*: frente al capitalismo, al consumismo. al occidentalismo etnocentrista y colonizador.

—*A partir de los pobres*, unidos y organizados en las reivindicaciones propias y complementarias de la etnia/cultura, de clase, de sexo, de ideal: el "indio". el afroamericano, la mujer, el niño, el campesino, el obrero... Todos ellos pobres, empobrecidos, marginados.

—*De solidaridad con todo el Tercer Mundo*, negándonos entonces a la deuda externa, a la involución centralizadora de la Iglesia, a las renovadas oligarquías. a todo tipo de dictadura y de intervención imperialista.

—*En la línea de la teología, de la espiritualidad y de la cultura de la liberación*. —*Convocando con la palabra y con la vida* al Primer Mundo y a la Primera Iglesia a su respectiva conversión festiva. •

# SOBRE EL V CENTENARIO

## El realismo político y el problema de la conquista de América

*Giulio Girardi*

### **1. La Conquista: ¿problema del pasado o del presente?**

Uno de los aspectos más interesantes del debate suscitado por el V Centenario es el que se refiere a la actualidad de los problemas discutidos. De lo que se trata, pues, dicen muchos, es de reconstruir con objetividad aquellos acontecimientos. Pero no hay derecho a quererlos enjuiciar. No es legítimo, observan, evaluar con la mentalidad y los criterios de hoy acontecimientos que han ocurrido hace 500 años. Más aún no tiene mucho sentido querer evaluar con criterios morales acontecimientos históricos.

Del mismo modo, no hay razón para considerar a los europeos de hoy como culpables de lo que hizo la Europa del siglo XVI. A quienes se debería denunciar sería más bien a los oligarcas latinoamericanos, quienes son hoy los verdaderos opresores de sus pueblos y los legítimos herederos de los conquistadores. Sin embargo, al analizar la historia en una perspectiva "científica" y no moral, se excluyen lógicamente del enfoque las mismas categorías de "evaluación" y de "culpabilidad". Desde esta perspectiva, la pretensión de introducir en el debate sobre la Conquista juicios de valor y de exigir de los "culpables" actos de desagravio, parece torpemente moralizante, idealista e ingenuo.

Hablamos aquí directamente de la Conquista de América, pero indirectamente de todas las conquistas. Y especialmente de las que a lo largo de la edad moderna han ido realizando, ya sea las distintas potencias europeas, ya sea Estados Unidos (EE UU), y que han sido la base de su poderío político, económico y militar.

En la raíz de estas objeciones, y principalmente de la primera, está una concepción "realista" de la historia y de la política, muy cercana a la de Maquiavelo. Ella plantea que los acontecimientos históricos dependen de correlaciones de fuerzas objetivas" políticas,

económicas, militares, culturales, religiosas, etc. Ante estas correlaciones objetivas lo único que se puede hacer es analizar los hechos con rigor y procurar identificar sus causas, pero no tiene sentido pretender evaluarlos. Por esto mismo, la política actual de los estados europeos o de EE UU sigue estando orientada, necesariamente, por la búsqueda de sus intereses, por la confirmación o extensión de su poder, por la manutención de su primado. Sería del todo idealista, en el sentido de torpe e ingenuo, romántico, promover un proyecto político que sacrifique algo de los intereses de esos países, al menos sin contrapartida, para favorecer el desarrollo y la liberación de otros países.

Esta filosofía de la historia supone una antropología pesimista que considera al ser humano como natural e inmutablemente egoísta y competitivo, necesariamente inspirado en su conducta por la voluntad de poder, & decir, por el afán de dominar a otros.

Estos principios se encuentran hoy en el corazón de la cultura dominante. Ellos expresan con fidelidad el punto de vista del poder y, a nivel internacional, el de los señores imperiales.

Y, justamente, el objeto del debate que queremos abrir cuando cuestionamos las "celebraciones" del V Centenario es, en último término, la legitimidad del principio del más fuerte como ley de la historia o sea, el triunfo fatal y definitivo de esta ley. Es además, en el mismo movimiento, la legitimidad de la acción del más fuerte en la cultura, esto es, en la interpretación del ser humano y de la historia.

En una palabra, la Conquista, acontecimiento fundador de la nueva Europa, es un proceso clamoroso de *realpolitik*. Y el debate sobre la legitimidad de la Conquista tiene, en último término, como objeto la legitimidad de este "realismo político".

Es difícil encontrar hoy un problema más actual, siempre y cuando se tenga la honradez de reconocerlo.

como problema y no se siga asumiéndolo, con la sensibilidad dominante, como un dogma indiscutible. Es difícil, además, encontrar un problema más decisivo para el futuro de la humanidad de hecho, de su solución depende la posibilidad de imaginar un Orden Mundial que rompa con la fatalidad de la ley del imperio y abra las puertas a la esperanza.

Queremos aquí mostrar más concretamente cómo se plantea en el debate sobre la Conquista el problema de la *realpolitik*, Y cómo se manifiesta la vigencia de esta problemática en la actualidad.

## 2. El debate sobre la Conquista y la *realpolitik*

Los problemas más candentes suscitados por la Conquista, se pueden concentrar alrededor de dos núcleos:

1.- La evaluación de la misma Conquista político-militar: ¿representa ella, en último término, un progreso o un retroceso en la historia de la humanidad? Nos referimos directamente, como lo hemos subrayado, a la conquista de América, realizada por los españoles, pero también indirectamente a todas las conquistas y colonizaciones realizadas por los distintos estados europeos, y luego por EE.UU. En esta pregunta están implicadas muchas otras. En primer lugar, la siguiente: ¿qué es un progreso histórico? ¿con qué criterio se evalúa?

2.- La evaluación de la "primera evangelización": ¿representa ella un progreso o un retroceso del cristianismo? En esta pregunta están, asimismo, implicadas muchas otras, y en primer lugar la siguiente: ¿cuál es la esencia del cristianismo? ¿en qué consiste la identidad cristiana?

### 2.1. Cuestiones preliminares

Quizás resulte necesario, para poder plantear claramente los problemas, aclarar algunos aspectos de las relaciones entre los tres términos claves del debate: "descubrimiento", "conquista", "evangelización". Se trata de discernir entre algunas cuestiones fundamentales.

a) ¿No sería más justo o correcto, en la evaluación histórica, distinguir entre el "descubrimiento", que

constituye un avance en el conocimiento, y la "conquista", que establece entre los pueblos relaciones de dominación?

Para contestar, hay que analizar el proyecto de exploración elaborado por Colón y asumido por la Corona de España: en él aparece claramente que el fin de la exploración, y por lo tanto del "descubrimiento", es la "evangelización" de los pueblos paganos. Ahora, en el contexto de la cristiandad, "evangelizar" significa integrar a esa cristiandad, es decir, al imperio cristiano.

Entonces, "descubrimiento" y Conquista se encuentran íntimamente vinculados, ya sea en el proyecto de Colón, ya sea en su práctica. El explora no sólo para descubrir nuevas tierras, sino para ocuparlas en el nombre de su majestad católica. El explora no solamente para descubrir nuevas gentes e intercambiar con ellas, sino para "evangelizarlas", o sea, educarlas, civilizarlas y dominarlas.

b) ¿No sería más justo, en la evaluación histórica, separar netamente Conquista y evangelización, siendo la primera obra violenta del Estado y de los conquistadores, y la segunda obra pacífica de la Iglesia, o iglesias, y de sus misioneros? ¿No resultaría más correcto, entonces, hablar de la *realpolitik* a propósito de la Conquista, y no de una "evangelización"?

Por cierto, esta distinción está presente, explícita o implícitamente, en muchos documentos del magisterio católico sobre la evangelización. No obstante, ello no refleja realmente la situación de la época, marcada por el régimen de cristiandad. Bajo este régimen, la evangelización no es únicamente tarea de la Iglesia, sino también, esencialmente, del Estado Católico. Y es justamente esta tarea la que justifica el sometimiento de poblaciones infieles, sometimiento realizado por un explícito mandado pontificio. Además, la "evangelización" queda profundamente afectada, en sus métodos y contenidos, por su vinculación con la Conquista, de la que se convierte en su principal instrumento cultural. Se trata de una forma de avasallamiento espiritual. La alianza con la espada cambia radicalmente el sentido de la cruz.

Por eso mismo, la "evangelización" se encuentra marcada por la *realpolitik*, de la que representa la justificación y un instrumento. Además, ella manifiesta una concepción del cristianismo penetrada por la *realpolitik*, por cuanto identifica su afirmación

y su progreso con la afirmación y el progreso del Imperio Cristiano. Por fin, al practicar métodos coercitivos para conseguir las conversiones, se convierte ella misma en un ejercicio de realismo político.

## 2.2. *Las respuestas de la cultura dominante*

Volvamos ahora a las dos grandes preguntas sobre la evaluación de la Conquista, planteadas inicialmente. Las respuestas que inspiran las celebraciones oficiales del V Centenario reflejan el punto de vista de los vencedores > forman parte de su sensibilidad, una sensibilidad euro-céntrica e imperiocéntrica.

Su planteamiento consiste en trasladar el derecho del más fuerte al ámbito cultural, estableciendo que las ideas justas son las que triunfan. Por lo tanto, las ideas derrotadas son las equivocadas. Los grupos y pueblos dominantes no tienen sólo la capacidad de ejercer la violencia física, militar y económica, sino también el deber de producir e inculcar un sistema de ideas y valores que la justifican y la ocultan. Así, los pueblos europeos, al realizar sus conquistas, elaboraron una ideología y una cultura coherentes con ellas: la ideología y la cultura del "realismo político". eurocéntricas e imperiocéntricas.

Desde esta perspectiva, no cabe duda de que la Conquista fue un progreso extraordinario en la historia de la humanidad. Representó un avance decisivo hacia la unificación de un mundo hasta entonces dividido y fragmentado. Significó la civilización de poblaciones "incultas" y "retrógradas". Provocó el enriquecimiento y el fortalecimiento de las potencias europeas.

La exclusión del punto de vista moral en la evaluación de acontecimientos tan importantes, supone una visión mecánica y sistémica de la historia, que explica los hechos como meros efectos de factores "objetivos", de correlaciones de fuerzas económicas, políticas y militares. Se trata de una filosofía de la historia fundada en el "realismo político". En esta perspectiva, lo que ha pasado tenía que pasar. Las relaciones entre los "indígenas" y los europeos sólo podían establecerse en términos de dominación y de sometimiento, y así lo hicieron. La historia está regida por la ley del más fuerte.

El eurocentrismo e imperiocentrismo de aquella época coincidía con el cristianocentrismo. que establece una convergencia entre el punto de vista del Evangelio, por un lado. y el del Imperio Cristiano y el poder eclesiástico, por el otro. En pocas palabras, el punto de vista de Jesús de Nazaret coincide —o se hace coincidir— con el de los más fuertes.

Desde esta perspectiva, el magisterio católico no titubea en considerar la "evangelización fundante" como un enorme progreso para el cristianismo, quizás como el acontecimiento más importante de su historia, por cuanto es a partir de él que el cristianismo realiza su vocación universal y se convierte en religión mundial. La verdad cristiana celebra su triunfo en la historia. El cristianismo se encamina a ser la religión más poderosa de la tierra. Se realizan en el mismo movimiento el designio del Imperio Cristiano y el de Dios. Quizás entonces los cristianos comparten "espontáneamente" la convicción de Cristóbal Colón de que "este hecho será la mayor honra de la Cristiandad, que así ligeramente haya jamás aparecido" <sup>(1)</sup>.

## 2.3. *El punto de vista de los vencidos*

Sin embargo, la evaluación y la misma descripción de los acontecimientos cambia radicalmente si se miran desde el punto de vista de los vencidos. No de los vencidos sumisos, que han interiorizado la visión de los vencedores, sino de los resistentes y rebeldes. Entonces, concretamente, de los "indígenas" que se opusieron, a veces con las armas, a la agresión. De quienes sobrevivieron y prolongan la lucha desigual de sus antepasados por la dignidad. Asimismo, de todos los pueblos oprimidos y concientizados de Latinoamérica que, por cierto, no son las víctimas directas de la Conquista ni sus descendientes, pero que sufren con ellos una relación de opresión y expropiación.

Además, se convierten en fautores de este punto de vista los que, como Bartolomé de Las Casas, lo asumen en su búsqueda y su lucha, aunque formen parte materialmente de los pueblos opresores. Esta opción ética, política y cultural, se convierte para ellos en una nueva ciudadanía, más profunda y decisiva que la geográfica.

---

<sup>1</sup> Colón. *Diario de a bordo*, edic. de Luis Arranz. Madrid. Historia 16. pag. 216.

Ahora, la novedad de este punto de vista está justamente en romper con la cultura de la *realpolitik*, introduciendo en la búsqueda histórica las dimensiones moral y jurídica, con la convicción de que una actitud moralmente más justa favorece una visión intelectualmente más verdadera. Los oprimidos tienen interés en desenmascarar la violencia que sufren, ellos mismos y todos sus hermanos. para poderse liberar de ella. Necesitan de la luz, y por ende, están más dispuestos a descubrirla.

Este punto de vista supone una visión no mecánica. sino humanista de la historia; una visión en donde la iniciativa humana, aunque objetivamente condicionada. tiene un papel decisivo. Es decir, que las relaciones entre los europeos y los "indígenas" hubieran podido desarrollarse de un modo distinto, en términos de justicia, reciprocidad y hermandad. En estos términos hubiera podido surgir el nuevo orden mundial. Así parecían los "indígenas" concebir las relaciones con los visitantes, al menos durante los primeros encuentros. Sin embargo, no fue este punto de vista el que prevaleció, sino el de los civilizadores cristianos: la cultura del realismo político.

## 2.4. Cuestionamiento del punto de vista de los vencedores

Para el realismo político el objetivo prioritario del conocimiento no es la percepción de la verdad, sino la consecución y el fortalecimiento del poder. El conocimiento. laico o religioso, es *instrumentum regni*. Por consiguiente, lo que él descubre no es la realidad en su globalidad. sino qué en esta realidad favorece su proyecto de dominación.

El cristianocentrismo es un caso particular, y particularmente representativo, de la cultura de dominación. Tiene, por lo tanto, sus mismos límites. O sea, que el punto de vista del poder eclesiástico y el político no es el más adecuado para leer evangélicamente la historia sino que, al contrario, se convierte en un grave obstáculo para el triunfo de la verdad evangélica y para el conocimiento del verdadero Dios.

Por cierto, es paradójica esta crítica de la doctrina cristiana en una perspectiva ética. Denuncia la inmoralidad del cristianocentrismo. lo desenmascara como versión religiosa de la lógica imperial, como sacralización del principio del más fuerte, como

traducción al lenguaje "cristiano" del realismo político-cultural.

Esta fue justamente la gran limitación del llamado "descubrimiento" de Colón. Los objetivos de su exploración no le permitieron conocer lo que eran en su originalidad y peculiaridad las poblaciones que encontraba. sino que lo llevaron a ver en ellas solamente el provecho que la Corona de España y él mismo podían sacar de ellas.

La violencia opresora necesita y busca esconderse y justificarse. Así, el aparato ideológico que intentó ocultar la violencia de la Conquista, favoreciéndola y sacralizándola, se convierte en un paradigma de la cultura de la violencia.

## 2.5. ¿Es legítimo evaluar con criterios actuales los acontecimientos de hace cinco siglos?

Pero. ¿es legítimo y posible, cinco siglos más tarde. poner en tela de juicio tal concepción y las prácticas que ha inspirado? ¿No sería más "realista" reconocer que ella refleja una ideología de otros tiempos y que. consiguientemente. es anacrónico querer evaluarla con la conciencia del creyente moderno?

Esta objeción surge a menudo para desautorizar con el llamado a la "historicidad" de los hechos y de los juicios de valor, cualquier intento de cuestionamiento. No obstante, si la objeción es válida para los que miran la historia desde el punto de vista de los vencedores, es evidentemente débil e injusta para quienes la observan y la viven desde el punto de vista de los "indígenas" o de los que Occidente bautizó como "negros".

De hecho, una reflexión crítica sobre la llamada "primera evangelización" únicamente se puede rechazar si se asume una visión determinista, y por lo tanto, justificacionista de la historia. Existe, además, una versión cristiana del justificacionismo histórico, que es el "providencialismo". Según esta perspectiva, la historia es el desarrollo de un plan providencial. Por consiguiente, un evento tan decisivo como el de la Conquista y la Evangelización no puede no inscribirse plenamente en este plan. ¿Con qué derecho, entonces, podríamos ponerlo hoy en tela de juicio?

Sin embargo, la cuestión cambia profundamente si nos acercamos a la historia desde una perspectiva

humanista. Esta consiste en reconocer el papel fundamental de las condiciones objetivas, sobre todo las económicas, en la historia, pero no excluye por esto el papel decisivo de la iniciativa humana, colectiva y personal. En esta perspectiva, la Conquista, con su carga de etnocentrismo y de violencia, no fue un hecho necesario, sino que las iniciativas de los conquistadores/evangelizadores tuvieron una parte notable en orientarlo. Esto es, que el "encuentro de civilizaciones" y, por ende, la evangelización, pudo haberse realizado bajo formas muy distintas. Entonces, si existió en ella involucramiento de la iniciativa humana y cristiana, es totalmente legítimo intentar una evaluación de los acontecimientos en los planos filosófico, ético-político, y también desde una perspectiva cristiana.

Si además es cierto que los juicios de valor y la conciencia de los derechos humanos tiene carácter histórico, es decir, condicionado por las circunstancias de tiempo y espacio, también es cierto que los derechos fundamentales a la vida y a la libertad brotan de la misma naturaleza y dignidad de la persona, y no dependen de su reconocimiento efectivo por parte de los otros y de la sociedad.

Muchos historiadores intentan evitar o relativizar las críticas posibles afirmando que los acontecimientos deben ser interpretados y evaluados en el contexto cultural de su época. Sin embargo, este planteamiento suele expresar él mismo una óptica cristianocéntrica y eurocéntrica. Porque cuando se habla del "contexto cultural de la época" se quiere denotar únicamente a la cultura dominante en Europa, o sea, justamente a la teología de la cristiandad. Pero se olvida que en la misma época existían también los pueblos "indígenas" que quizás tenían sobre los acontecimientos un punto de vista distinto u opuesto. Para los europeos parece, muchas veces, que los "indígenas" sencillamente no existían o, por lo menos, no existían como sujetos.

Ahora, cuando los "indígenas" se rebelaron contra las formas de la invasión europea y denunciaron y combatieron su injusticia, manifestaron —y siguen manifestando— un nivel de conciencia moral y jurídica más avanzado que el de los conquistadores, aunque entonces, o ahora, su planteamiento no se presente en términos científicamente elaborados. Muchas descripciones y celebraciones actuales de la Conquista parecen ser prolongaciones del "Requeri-

miento", declaración con la que los españoles tomaban posesión de las tierras invadidas, pretendiendo justificar jurídica y teológicamente la rapiña. El documento que se leía ante los "indígenas", sin ninguna traducción, proponía una interpretación de la historia desde el punto de vista de los conquistadores, prescindiendo totalmente del punto de vista de quienes sufrían el avasallamiento y la conquista. A éstos, no obstante, se les exigía que, en el nombre de esta interpretación, se sometieran a la autoridad de los Reyes Católicos.

## *2.6. El punto de vista de los vencidos y la evaluación del Descubrimiento-Conquista*

La evaluación del "descubrimiento" y la Conquista se convierte así en una evaluación de la *realpolitik* que los inspira. Desde el punto de vista de los pueblos considerados "indígenas", la Conquista no representa, evidentemente, un progreso. Ella más bien ha puesto en marcha un proceso de destrucción física, cultural y religiosa de sus pueblos y de su historia.

No es fácil evaluar en términos cuantitativos la destrucción que se llevó a cabo contra los "indios" en el siglo XVI. Me limito aquí a presentar algunas conclusiones a las que han llegado historiadores serios, sintetizadas por Todorov:

.. .sin entrar en los detalles y para dar solamente una idea global... Se estima que en el 1500 la población del mundo se podría cifrar en torno a los 400 millones, de los cuales 80 corresponderían a América. A la mitad del XVI, de esos 80 millones quedan 10. Concentrándose en México, en la víspera de la Conquista, su población es alrededor de 25 millones; para el 1600 ha sido reducida a 1 millón.

Si alguna vez el término genocidio se ha aplicado con precisión a un caso, ciertamente es a éste. Me parece que es un récord, no sólo en términos relativos (una destrucción del orden del 90 por ciento, y más), sino también en términos absolutos, pues se habla de una disminución estimada de la población de unos 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes masacres del siglo XX se puede comparar con esta hecatombe. Se comprende, entonces, cuan vanos son los esfuerzos que realizan algunos autores para

disipar lo que denominan como la "leyenda negra". Lo negro es el hecho, no la leyenda (2).

Más allá, Todorov afronta la objeción típica de los que aun reconociendo la importancia de esta liquidación de la población, tratan de limitar o salvar las prácticas de los conquistadores y colonizadores atribuyendo las responsabilidades a las enfermedades, el hambre y a otras causas "naturales", prefiriendo hablar entonces de "catástrofe" en lugar de "genocidio".

Todorov reconoce que "los españoles no realizaron un exterminio directo de estos millones de indios y no podían hacerlo". Analiza, por ello, tres causas de la liquidación de la población, distinguiendo para cada una un grado distinto de responsabilidad de los españoles. Un cierto número de "indios", relativamente limitado, fue muerto en combate. Otros, en mayor número, fueron asesinados por las condiciones de trabajo y de vida que se les impuso: por ejemplo, el trabajo en las minas (con una esperanza de vida de 25 años), la esclavitud, la deportación, el hambre, la mortalidad infantil, la miseria provocada por las recaudaciones de impuestos, etc.). Pero la causa más grave de la destrucción de las poblaciones "indígenas" fue, sin duda, las enfermedades.

Ahora bien, mientras en el primero y segundo casos es evidente la responsabilidad de los españoles, lo es menos en el tercero. Sin embargo, esto no significa que no exista responsabilidad. Si en realidad los "indios" fueron masivamente golpeados por las enfermedades que los españoles importaron, eso se debió a la debilidad física y psicológica provocada por sus condiciones de vida y de trabajo, así como por la insuficiencia de la atención médica que les prestaban los españoles, convencidos éstos de que las enfermedades eran plagas con las cuales Dios castigaba a los infieles, poniéndose al lado de su pueblo (3).

A la luz de estas discusiones se impone quizás una distinción entre dos acepciones de la palabra "genocidio": exterminación de un pueblo provocada *directamente* por una acción voluntaria, o provocada *indirectamente* por una situación de opresión voluntariamente creada. En esta segunda forma la

responsabilidad por el genocidio es menos evidente, pero no menos real.

No obstante, ¿se puede pensar que las cosas cambian si evaluamos la Conquista no únicamente en relación con los pueblos "indígenas", sino en relación con la humanidad en su conjunto?

Hablar de la humanidad en su conjunto, prescindiendo de los "indígenas", sería volver al punto de vista euro-céntrico. Identificando la humanidad y su progreso con las grandes potencias y su progreso: ¿con qué derecho? Sería además definir el "progreso" como avance en términos de poder político-militar y económico, prescindiendo de las relaciones morales y jurídicas entre los hombres y los pueblos.

Si, en cambio, se consideran estas dimensiones esenciales para un progreso auténticamente humano, deja de ser evidente que la Conquista haya representado un progreso para los españoles. Y también que de un modo general las conquistas y colonizaciones hayan contribuido a un progreso auténtico de los países europeos.

Sin embargo, la implicación quizás más sorprendente del punto de vista de los "indígenas" como sujetos es que la misma "evangelización fundante" no se puede considerar sin más un progreso del movimiento de Jesús, ni como un avance en la manifestación del Dios cristiano. Una evangelización fundada en la fuerza de la espada, es decir en el realismo político, puede acrecentar el poder de la cristiandad, pero no fortalecer el movimiento liberador de Yahvé y de Jesús. ¿Cómo afirmar la identidad entre el Dios que se reveló en Egipto tomando partido por los esclavos, y el que se impuso en las guerras conquistadas tomando partido por el Faraón?

### 3. El problema de la *realpolitik* en la lucha ideológica actual

Nuestro enfoque de la problemática implicada en la evaluación de la Conquista ha evidenciado suficientemente su actualidad. No obstante, creo útil explicitar ulteriormente este nexo entre el pasado y el presente, fundado en la filosofía de la *realpolitik*.

---

<sup>2</sup> Todorov. Tzveian. *La conduete de L'Amériujuf La asMstUM dt fatin* Pans. Editions du Seuu. 1982. págs. 138-139.

<sup>3</sup> *Ibid*, págs. 139-151.

### 3.1. *El problema de la realpolitik y la legitimidad de la organización imperial del mundo actual*

La actualidad del debate alrededor de la Conquista se funda en la relación entre aquel acontecimiento y la organización imperial que continúa vigente hoy. La Conquista, pues, ha representado un viraje en el proceso de unificación del mundo, esto es, en el surgimiento de la totalidad que llamamos "mundo". Sin embargo, esta unificación no es neutral: ella se caracteriza por una visión de las relaciones entre los pueblos, no en términos de reciprocidad sino de dominación y dependencia. Es una unificación alrededor de un centro, la monarquía española, que instaaura un mundo eurocéntrico o imperiocéntrico.

Esta organización del mundo sigue siendo vigente hoy. Han cambiado los sujetos, los centros imperiales, pero no ha cambiado esencialmente la naturaleza de su relación con los pueblos periféricos. Esta organización es la que marca la relación Norte-Sur, imprimiéndole un carácter conflictivo y opresor.

Ahora, la evaluación de la Conquista no se puede separar, ni en sus contenidos ni en sus enanos, de la evaluación de la organización del mundo engendrado por ella. Así, la visión "realista" de la historia lleva a juzgar "normal" esta organización imperial, tal como considera "normal" la misma Conquista o, lo que es lo mismo, a no juzgarla violenta, ni injusta ni conflictiva. De lo que se trataría es, simplemente, de una relación de superioridad-inferioridad, desarrollo-subdesarrollo, avance-retraso.

En cambio, para los que miramos la historia desde el punto de vista de los pueblos oprimidos, la relación Norte-Sur es violenta, injusta y conflictiva. Aún más: es el conflicto más largo y mortífero. El conflicto en donde se juega el sentido de la historia. La toma de partido en él es la fundamental opción ética y política.

Esta opción define el sentido de nuestra responsabilidad y culpabilidad, colectiva y personal, ante la tragedia del Tercer Mundo. Los europeos de hoy, por cierto, no tenemos responsabilidad ni culpa en la génesis de la organización de este mundo. No obstante, sí la tenemos en su conservación y defensa. La tenemos por la indiferencia y el olvido en que dejamos el sufrimiento de miles de millones de personas, que todavía nos atrevemos (osamos) a llamar "hermanos".

### 3.2. *El problema de la realpolitik y el "nuevo orden mundial"*

La actualidad del debate sobre la Conquista se toma más evidente cuando se percibe que la visión "realista" de la historia y la política, que inspira la interpretación dominante de la Conquista, es la misma que orienta hoy la lectura liberal-demócrata del derrumbe del comunismo y del triunfo del capitalismo.

El "nuevo orden mundial" que estos acontecimientos están instaurando se caracteriza, según la misma interpretación, por el fin de las ideologías y de las utopías, o sea, de cualquier intento de buscar alternativas al sistema capitalista e imperialista y, por lo tanto, a la *realpolitik* que es su principio inspirador. Se trata del diagnóstico del final de cualquier intento por valorar la fuerza del derecho, de la verdad y de la solidaridad para cambiar no sólo las correlaciones de fuerzas, sino que la calidad de la existencia.

El realismo político orienta también la política informativa y cultural, constitutiva del deseado Nuevo Orden Mundial. Ella se caracteriza por el monopolarismo, es decir, por la hegemonía mundial de la ideología liberal-demócrata y por el monopolio de la información que ella ejerce. El triunfo de esta ideología no se funda en la fuerza de la verdad que ella pretende expresar, sino en la verdad de la fuerza, concretada por su aparato multinacional.

El realismo político-cultural brinda además una clave de lectura para entender la evolución de muchas organizaciones "de izquierda" y de muchos compañeros en los últimos quince años. Ella manifiesta la presencia en nuestra psicología de un mecanismo que nos lleva a situarnos del lado de los vencedores. Asumimos, tal vez sin desearlo conscientemente, que las ideas derrotadas estaban equivocadas.

### 3.3. *Algunos interrogantes decisivos implicados en este debate*

No puedo aquí elaborar y fundamentar un proyecto alternativo a la *realpolitik*. Me contento con plantear problemas y con suscitar dudas sobre la validez de los dogmas que fundamentan la cultura dominante: la de la época de la Conquista y de la de

hoy que, a mi juicio, coinciden en lo sustancial. Lo hago con el fin de poner en marcha la búsqueda quizás más importante de nuestro tiempo: la de alternativas al sistema de violencia, a la *realpolitik*.

He aquí algunos de las interrogantes que deberían desencadenar esta búsqueda:

1) ¿La historia esta necesariamente regida por la ley del más fuerte? El desarrollo histórico, ¿se funda únicamente en la correlación de fuerzas materiales, o también en la libre iniciativa del hombre? ¿Es posible quebrar el determinismo de la *realpolitik*, introduciendo en la política y la historia una dimensión moral? ¿Es posible oponer al derecho de la fuerza la fuerza del derecho, de la justicia, de la verdad, de la solidaridad, del amor? Para evaluar un sistema social y sus progresos, ¿la fuerza material (político-militar y económica) es el criterio fundamental, o existe también un criterio ético-político?

2) ¿Es un progreso la unificación de los pueblos cuando se funda en relaciones de dominación? ¿Es un progreso la pacificación del mundo cuando se basa en la ley del imperio? Las relaciones de dominación y de sometimiento, ¿son las únicas posibles en la organización del mundo, o la humanidad tiene la capacidad de imaginar y realizar una organización alternativa del mundo, poli-céntrica y polifónica? En otras palabras, ¿será capaz la humanidad de romper algún día la ley de violencia que domina su historia?

3) ¿Se puede hablar de una superioridad natural o adquirida de algunas personas sobre otras? ¿De algunos pueblos sobre otros? ¿Con qué criterios se establece una superioridad? ¿Tienen fundamento los derechos que algunos pueblos se atribuyen de someter, civilizar, educar y liderar a otros?

4) ¿Es cierto que la naturaleza humana es exclusivamente egoísta, y que la actividad del ser humano es regida necesariamente por la voluntad de potencia y por los incentivos materiales? ¿No existen también en el secreto del ser humano energías alternativas, de generosidad, solidaridad, identificación con los oprimidos, que legitiman el intento audaz de formar un ser humano y un pueblo nuevos?

5) ¿Es cierto que el punto de vista más justo y verdadero sobre la historia es el de los vencedores? ¿No es más bien el de los vencidos y oprimidos,

cuando se le vantana a la conciencia y la dignidad de sujetos históricos?

### **3.4. Carácter personal de esta toma de partido**

Quizás la gravedad de estos interrogantes no sea suficiente para sacudir la indiferencia del Norte. La tentación de reaccionar diciendo: "son problemas actuales, pero no para mí", es fuerte.

Sin embargo, es urgente tomar conciencia del impacto profundo que esta indiferencia tiene sobre nuestras opciones básicas: la educación familiar, escolar, social. Ella, pues, nos lleva a tomar partido inconscientemente del lado de los imperios. Nosotros somos todos espontáneamente etnocéntricos, eurocéntricos, imperiocéntricos. Estamos empapados del complejo de superioridad europea e imperial. Y este punto de vista influye sobre todos los aspectos de nuestra cultura y de nuestra acción

Ahora, ¿puede un europeo dejar de ser eurocéntrico? ¿Puede un ciudadano del Norte dejar de ser imperiocéntrico? Me parece que éste es uno de los principales problemas actuales, y de los más decisivos para el futuro de la humanidad. Porque sólo si existe esta posibilidad de cambio en la conciencia del Norte, se podrá imaginar una nueva organización del mundo y un nuevo futuro para la Humanidad. De lo contrario, habría que reconocer que sí, que hemos llegado al final de la Historia.

Mi respuesta a esta pregunta la propongo solamente como el intento de una hipótesis histórica fecunda: este cambio de perspectiva es muy difícil, pero es posible. Es muy difícil porque implica una puesta en cuestión de la cultura en todas sus manifestaciones, su sistema escolar y universitario, su orientación informativa, etc. Implica una puesta en cuestión de nuestra propia historia y cultura. Exige la capacidad de caminar contra corriente, asumiendo el riesgo de la soledad que esta opción a menudo conlleva.

No obstante, este cambio cultural es posible, porque es posible la toma de partido ético-político por los oprimidos como sujetos, toma de partido que se impone como exigencia de justicia, de amor, de solidaridad. Creer en el ser humano y en su futuro significa justamente intuir que él, a pesar de todas las drogas culturales, no ha perdido la capacidad de rebelarse y de amar.

### **3.5. El problema de la realpolitik en el conflicto teológico actual sobre la evangelización**

El debate suscitado por el V Centenario se ha concentrado, en la Iglesia Católica, sobre el tema candente de la evangelización. Las principales posturas que se enfrentan al respecto son, por un lado, el Vaticano, y por el otro, la teología de la liberación, la iglesia popular, y particularmente la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas).

Para entender el sentido de este conflicto hay que evocar la que es, a mi juicio, una de las páginas más importantes y dramáticas en la historia reciente de la Iglesia latinoamericana: el proyecto de nueva evangelización impulsado por la CLAR y su represión por parte del Vaticano.

La CLAR representa a 160.000 religiosos y religiosas, y su proyecto de evangelización había recogido ampliamente la experiencia de sus miembros, especialmente de los más comprometidos con el pueblo. Esto confiere al programa una gran autoridad humana y teológica. La calidad espiritual e intelectual de la organización golpeada, su prestigio y representatividad continental, hacen de este episodio el momento culminante de la campaña represiva desencadenada en la Iglesia Católica, por su jerarquía, contra todo lo que parece oler a teología de la liberación: iglesia popular, comunidades de base, teólogos, obispos, lectura bíblica, proyectos pastorales, seminarios, vida religiosa, etc.

La teología de la liberación, junto con el marxismo, del cual se la considera una "emanación", se ha convertido para la jerarquía católica en el enemigo principal. Para celebrar el V centenario de la Conquista, esta Iglesia se ha lanzado, en polémica contra ella, a una conquista "espiritual" de América Latina.

Quiero aquí señalar algunos aspectos del proyecto evangelizador de la CLAR, para que sea posible medir su importancia y su carga renovadora, eclesial y política. Ello permitirá entender y evaluar mejor, asimismo, las críticas impropias y la dura represión de las que fue blanco.

El proyecto de nueva evangelización propuesto por la CLAR supone un cuestionamiento radical de la primera evangelización. la que hoy algunos desean

"celebrar". No se trata, por consiguiente, de una prolongación m de una mera corrección, sino de una alternativa. El cambio fundamental es que

...si la primera fue hecha bajo el signo de la dominación y el sometimiento, la segunda deberá serlo bajo el signo de la liberación, de la inculturación y el diálogo con las culturas (<sup>4</sup>).

Ahora, el contraste es evidente. Si para Juan Pablo II la nueva evangelización se desarrolla bajo el signo de la fidelidad a la primera, para el equipo Palabra-Vida se desarrolla bajo el signo del desagravio y de la conversión al Evangelio. La raíz del contraste se encuentra en la opción por los pobres, en su interpretación teológica y en la relación que se establece entre ella y la identidad cristiana.

Para la CLAR el eje del proyecto de evangelización y de su novedad es justamente la opción por los pobres. pero más exactamente por los pobres como SUJIOS. SE trata de su liberación social y política, de la cultura, la educación, la Iglesia, la lectura bíblica, luchas y liberaciones todas en las que los oprimidos deben jugar el papel fundamental. Los escritos donde los dirigentes y asesores de la CLAR exponen su proyecto tienen un fuerte valor testimonial, porque reflejan la experiencia de religiosos, religiosas y seglares comprometidos de todo el continente. Leyéndolos, se va descubriendo con sorpresa y alegría la carga renovadora que la opción por los pobres como sujetos, tomada en serio y hasta las últimas consecuencias, tiene en todos los campos del pensamiento y de la vida cristiana.

Evidentemente, el Vaticano y el episcopado latinoamericano perciben la carga renovadora de este planteamiento, sin embargo no comparten de ningún modo su orientación. El conjunto de críticas dirigidas al proyecto de la CLAR por la Congregación de la Vida Consagrada. la Congregación para la Doctrina de la Fe y el mismo Juan Pablo II. tienen como blanco central la interpretación de la opción por los pobres a la que se considera, con toda razón, el principio inspirador del proyecto. El magisterio vincula explícitamente esta interpretación con la teología de la Ulceración y establece, por lo tanto, una continuidad entre el cuestionamiento del proyecto de la CLAR y el de la teología de la liberación. Así lo expresa sobre todo en las dos instrucciones. *Libertas*

---

<sup>4</sup> P. Luis Cotcia, en la Revuu *CLAR*. 1990, enero. 1991

*nuntius y Libertas conscientiae*. De esta manera, la crítica a la teología de la liberación en sus múltiples desarrollos prácticos, completa la crítica anterior, dirigida principalmente contra su contenido doctrinal.

No se trata de una crítica de aspectos particulares, sino del rechazo de la orientación de conjunto, a la que se declara "en total desacuerdo con la doctrina y la misión de Cristo y de su Iglesia". Esta ruptura se atribuye al influjo determinante que tuvieron sobre la interpretación de la opción fundamental "ideologías ajenas a la revelación". "falaces utopías y servilismos políticos". Se trata, finalmente, de que la opción fundamental fue interpretada "en clave marxista".

La insistencia casi obsesiva con la que el magisterio católico vuelve sobre las interpretaciones distorsionadas de la opción por los pobres, se entiende cuando se piensa que, en su perspectiva, lo que está en juego aquí es la definición de la identidad cristiana

Quiero mostrar ahora cómo en el centro de este conflicto están dos actitudes cristianas frente a la *realpolitik*, actitudes que se manifiestan en dos distintas evaluaciones del viraje constantiniano y de la alianza instaurada por él entre la Iglesia y el imperio. Este viraje significó el prevalecer de una concepción "realista" del cristianismo y de la evangelización, en contra de la comente "idealista" y "utópica". En esa perspectiva, el progreso del cristianismo coincide con el fortalecimiento de la Iglesia y de su poder. La alianza con el imperio se impuso para acabar con las represiones y la clandestinidad, permitiendo una evangelización más eficaz y una afirmación más rápida del cristianismo en el mundo. En cambio, manteniéndose en la clandestinidad, el cristianismo se hubiera condenado a ser indefinidamente una religión marginal y minoritaria.

No obstante, el costo evangélico de esta "eficacia" fue muy alto. La alianza política conllevó una osmosis ideológica. El cambio provocado por el imperio en la dinámica del cristianismo fue mucho más profundo que la transformación provocada por el cristianismo en la orientación del imperio. El cristianismo tuvo, pues, que adoptar su doctrina a las exigencias del poderoso aliado, dejando de cuestionar la lógica imperial del realismo político y brindarle, por su parte, una justificación y su sacralización.

Esta búsqueda de eficacia histórica siguió orientando la vida de la Iglesia, suscitando sus alianzas con los poderes temporales y haciendo de

ella un poder plenamente integrado con los otros. Es esta lógica, como acabamos de ver, la que inspira el compromiso de la Iglesia en la justificación de la Conquista, y en la realización de una evangelización vinculada con ella. La misma lógica inspira hoy la concepción restauradora de la evangelización desde el poder eclesiástico y político y, con ello, la represión del proyecto de evangelización liberadora fundada en la opción por los pobres como sujetos.

La evangelización restauradora de hoy, como la de la época constantiniana y la de la Conquista, no cuestiona el orden imperial sino que contribuye a justificarlo. Aún más' su alianza con el imperio se expresa también en la represión de movimientos de liberación, sobre todo de los que se inspiran en la fe cristiana.

Es justamente esta interpretación del cristianismo la que hoy muchos cristianos cuestionan, asumiendo como centro de su perspectiva el punto de vista de los oprimidos como sujetos, convencidos de que éste es el enfoque de Jesús de Nazaret.

Una vez más, de lo que se trata no es de una divergencia entre otras dentro del cristianismo, sino de un conflicto que se refiere a la misma identidad cristiana. Esta no se puede definir hoy sin tomar partido ante el problema de la relación entre cristianismo y realismo político. Estamos ante una decisión que ningún creyente puede evitar.

## Conclusión

Hemos afirmado, un poco atrevidamente, que para un europeo es posible, aunque muy difícil, romper con el eurocentrismo y el imperiocentrismo y, por consiguiente con el realismo político. Queremos concluir indicando un poco más concretamente lo que esta ruptura implica.

Romper con el imperiocentrismo significa posiblemente tomar partido por los pueblos oprimidos como su jetos. Significa entonces, en primer lugar, poner en el centro de nuestro compromiso político, cultural, religioso el conflicto Norte-Sur, y por ende, la denuncia de la marginación y subordinación masiva del Sur.

Significa solidarizarse con los pueblos del Tercer Mundo en su lucha por la defensa de su soberanía, y por la construcción de un mundo polifónico. Solidaridad particularmente urgente para los pueblos

más movilizados y amenazados, como Cuba, Nicaragua, El Salvador Guatemala, Haití, etc

Significa solidarizarse con los emigrados del Tercer Mundo, reconociendo y defendiendo activamente su derecho a la vida, el trabajo, la cultura, la dignidad, contra las formas conscientes e inconscientes de racismo

Significa comprometerse para que la política de los países europeos abandone la lógica competitiva e imperial, inspirada por el realismo político, y descubra los valores alternativos de la solidaridad

Significa comprometerse para que la nueva Europa en construcción, abandone su histórica ambición imperial y tome partido al lado de los pueblos colonizados de ayer, para contribuir con ellos a su liberación y a la instauración de un mundo solidario.

Significa, por fin, desarrollar un extraordinario esfuerzo educativo para el surgimiento de un modelo de ser humano que perciba en toda su gravedad la injusticia de la situación del mundo, que comparta el sufrimiento y la humillación de sus hermanos y hermanas del Sur. que reconozca como imperativo el compromiso, hasta las últimas consecuencias, para acabar con este escandio

Son, por cierto, compromisos muy exigentes De lo que se trata es, ni más ni menos, que de invertir el sentido de la historia, dominada hasta ahora por el derecho de la fuerza, para que prevalezca la fuerza del derecho

¿Se realizará algún día este sueño? No lo sé El depende de muchas cosas imprevisibles Pero depende muy especialmente de las opciones que en estos años cruciales de desorientación y reorientación en Europa, y en todo el mundo, irán tomando las personas y nosotros. los creyentes •

# De cómo la buena noticia pudo transformarse en mala

Otto Maduro

En este brevísimo artículo voy a sugerir algunas pocas pistas para reflexionar y discutir acerca de la siguiente cuestión: cómo pudo ser interpretado el mensaje de Jesús a favor de un genocidio masivo como el ejecutado por cristianos blancos en África y América desde hace unos 500 años.

## 1. Anotación general que puede parecer cínica, pero no lo es

Todo "mensaje" es un conjunto de palabras y frases, un fragmento lingüístico, un "discurso", un "texto". El significado de un mensaje, de un discurso cualquiera, no está pura y simplemente "dentro" del discurso mismo (las palabras, ellas, las pobres, por sí solas no "significan" nada, no quieren decir nada, no quieren nada, pues no tienen deseos: somos nosotros, los humanos, quienes sí tenemos deseos y a veces queremos decir algo... y, para significar lo que deseamos comunicar, inventamos palabras nuevas o usamos las ya inventadas). El significado de cualquier mensaje no está, pues, "dentro" del mensaje mismo, sino que está en —y es— una relación compleja entre varios factores: el "discurso", quien lo emite, quienes lo reciben, y el contexto en el que acontece esa comunicación. El significado varía al cambiar uno cualquiera de esos términos (discurso, emisor, audiencia, contexto, etc.).

Por eso —sugeriría— no hay que sorprenderse de que el mensaje de Jesús tenga desde interpretaciones pacifistas como las de los cuáqueros y mennonitas, pasando por versiones "comunistas" como las de los *amish* y los *shakers*., hasta teologías racistas como la que privó en las Américas desde 1492 hasta —en algunas regiones— hoy. Yo insinuaría que, de hecho —si se dan el tiempo y los cambios apropiados—, cualquier mensaje o discurso puede dar lugar a casi cualquier interpretación (por inimaginable que ésta parezca en otra época, comunidad o cultura).

Ahora bien, reconocer esa posibilidad —a menudo tan trágica— no significa que nos resignemos pasivamente a sus consecuencias, ni es incompatible con una interrogación acerca de cómo fue posible tamaña reinterpretación del mensaje de Jesús. La indignación moral, la investigación a fondo y la acción transformadora son —me parece— no sólo posibles, sino urgentes, ante las monstruosidades que continúan realizándose en América Latina en nombre del mensaje de Jesús. Este pequeño ensayo quiere ser, precisamente, una contribución a estos urgentes retos.

## 2. Acerca del "mensaje de Jesús" accesible durante la invasión

Una primera cosa que quisiera recordar aquí es que el "mensaje de Jesús" que conocieron invasores e invadidos en las Américas —en y desde 1492—, no era va el mensaje de Jesús (no fue Jesús quien entonces difundió y dio testimonio de lo que quería decir, ni era ese el contexto de Jesús, no fue en su idioma que se transmitió allí su mensaje). El "mensaje de Jesús" conocido por invasores e invadidos fue —en el mejor de los casos— el de algunas traducciones de los evangelios al latín eclesiástico europeo occidental del siglo quince. Pero eso, como dije, "en el mejor de los casos": es decir, en el caso de la diminuta élite de eclesiásticos europeos —y de la minoría, creciente pero ínfima, de laicos— que además de ser capaces de leer latín, tenían los evangelios a la mano... ¡y los leían de verdad!

En la mayoría de los casos —de invadidos como de invasores, eclesiásticos o civiles— el "mensaje de Jesús" que fue conocido fueron fragmentos de versiones orales hechas en portugués o castellano por eclesiásticos extranjeros sobre algunos pasajes evangélicos alguna vez leídos por ellos en latín. Hasta bien entrado el siglo veinte —o el diecinueve, en el caso de la minoría protestante admitida después de la

Independencia—, poquísimos gente en nuestro continente realmente podía encontrar o leer los evangelios traducidos a su propio idioma: la Biblia, en castellano o portugués, era prácticamente inaccesible — para la mayoría laica católica— hasta bien entrado el siglo veinte.

### 3. Acerca de la institución monopolizadora del mensaje

Déjese me sugerir que —si bien, en abstracto, cualquier texto "aguanta" casi cualquier interpretación— cada contexto concreto donde un discurso es significativo, sólo permite una cierta variedad de interpretaciones de ese texto (es decir, en concreto, no son igualmente "tolerables" cualesquiera interpretaciones de un mensaje, discurso, texto). Dicho de otro modo: en cada realidad concreta ciertas interpretaciones de un texto son más plausibles que otras; algunas interpretaciones son indiferentes o anodinas; y, en fin, muchas interpretaciones "posibles" son socialmente menos soportables que muchas otras.

La interpretación predominante de un mensaje en un cierto momento y lugar, entonces, no depende sola ni principalmente del mensaje mismo: depende también, enormemente, de la situación concreta de los emisores del mensaje, si éstos son allí tenidos o no como depositarios e intérpretes legítimos del mismo, y si existen o no otros emisores presentes compitiendo por la condición de depositarios e intérpretes legítimos del mismo mensaje.

En el caso de la invasión de América, una sola institución fue la que consiguió —durante casi cuatro siglos— el monopolio casi absoluto de la emisión e interpretación del mensaje de Jesús en América Latina: la Iglesia Católica. Y una Iglesia Católica muy peculiar: extranjera; bajo protección y control directo y total (patronato real) de los monarcas ibéricos; dividida y debilitada —interna y externamente— por la creciente reforma protestante europea; cohesionada y militarizada por la larga y difícil victoria contra 800 años de dominio musulmán en la Península Ibérica; profundamente identificada con terratenientes y nobles ibéricos, ansiosos de invadir nuevas tierras para consolidar su poder económico, político y militar.

El "mensaje de Jesús" que vino a América, fue la reinterpretación que de los evangelios hizo la élite de esa Iglesia en la realidad interna y externa que era entonces la suya: una realidad en la que ya era regla la represión violenta de los "otros" (hechiceras, protestantes, judíos, musulmanes), y donde los evangelios eran interpretados para justificar esa misma represión.

### 4. Acerca de la nueva reinterpretación del mensaje en América

Al llegar a América, las élites económicas, militares, administrativas y eclesiásticas se encontraron a sí mismas en una posición novedosa y problemática: invasores no provocados de tierras ajenas; esclavizadores de los hasta entonces libres dueños de esas tierras; torturadores y asesinos de gente que con frecuencia les había sido géneros y hospitalaria; incapaces de entender las infinitas diferencias que los separaban de los invadidos. Era necesario —ante Dios, sus nuevos súbditos y su propia conciencia— justificar lo difícilmente justificable. Y, para eso, ¿cómo no echar mano del mensaje de Jesús, siendo éste un elemento central de la cultura ibérica?

A partir de esa tensión se multiplicaron las teologías: desde quienes veían un sacrilegio, como Las Casas, en toda la empresa de la invasión... hasta los que cavilaban. como Ginés de Sepúlveda, que los indígenas eran animales sin alma. Esa "guerra de los dioses" —bajo el poder de los nobles y terratenientes— produjo un nuevo "mensaje de Jesús" a partir del que fue traído de Iberia: un "evangelio" para lavar las culpas de los vencedores.

Otros "mensajes de Jesús" —de invadidos y disidentes que lograron ver a Jesús más allá de los vencedores— brotaron entonces frente a aquel y sobrevivieron "bajo tierra", hasta hoy. ¿No es hora de rescatarlos y reivindicarlos? Quizás ello nos permita, también a nosotros, hoy, escuchar un mensaje de Jesús distinto del *kakangelion* —la mala noticia— que desde hace 500 años nos avergüenza a tantos cristianos de África y América.



# La evangelización de América y la guerra Justa

*Luis N. Rivera Pagan*

Cuando Hernán Cortés arengó su ejército, el 20 de diciembre de 1520, en la provincia de Tlaxcala, en las vísperas de su asedio a Tenochtitlán, quizá la más famosa de todas las batallas entre españoles y nativos durante la conquista de América, afirmó un vínculo estrecho entre su empresa militar y la evangelización de los indígenas. Afirma, en sus "ordenanzas militares de Tlaxcala":

Cuánta solicitud y vigilancia los naturales de esta parte tienen en la cultura y veneración de sus ídolos, de que a Dios Nuestro Señor se hace gran deservicio y el demonio, por la ceguedad y engaño en que los trae es de ellos muy venerado; y en los apartar de tanto error e idolatría, y en los reducir al conocimiento de nuestra santa fe católica... exhorto y ruego a todos los españoles que en mi compañía fueren a esta guerra que al presente vamos, y a todas las otras guerras y conquistas que en nombre de Su Majestad por mi mandado hubieren de ir, que su principal motivo e intención sea apartar y desarraigar de las dichas idolatrías a todos los naturales destas partes... y que sean reducidos al conocimiento de Dios y de su santa fe católica... porque si con otra intención se hiciese la dicha guerra, sería injusta...<sup>1</sup>.

La guerra contra los nativos mexicanos se lleva a cabo, de acuerdo a la retórica del discurso cortesiano, por razones estrictamente evangelizadoras y misioneras, a fin de combatir la idolatría y promover la expansión de la única fe verdadera, la católica. El paradigma teológico se convierte en la norma y el criterio que validan la justicia de la empresa militar y nulifican la cuestión táctica de que el cristiano es el

agresor y el infiel el agredido. Cumplir el mandamiento misionero del Jesús resucitado mediante la conquista bélica, no suena tan paradójico ni peculiarmente extraño a españoles cultivados por siglos en la ideología religiosa-militar de la Reconquista. No es mera coincidencia que Cortés llame "mezquitas" a los templos nativos, ni que tuviese en su estandarte una cruz acompañada de la inscripción latina: *Amici, sequamur crucem: si nos fidem habuermus, in hoc signo vincemus* ("Amigos, sigamos la cruz; y nos, si fe tuviéremos en esta señal, venceremos")<sup>2</sup>. La presentación de la cruz era una parafemalia simbólica de la cruzada, de acuerdo a la ley canónica medieval<sup>3</sup>.

El vínculo íntimo entre la expansión evangelizadora y la teologización de la guerra justa no logra, sin embargo, ocultar la presencia de la avaricia y el deseo de riquezas. En sus ordenanzas militares, tras aseverar el carácter misionero de su arremetida castrense, no olvida Cortés los posible

---

<sup>1</sup> Cortés, Hernán. *Documentos cartesianos, 1518-1528* (ed. José Luis Martínez). México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México-Pondo de Cultura Económica. 1990. p. 165.

---

<sup>2</sup> El emblema latino de Cortés lo refiere fray Gerónimo de Mendieta. Mendieta. Jerónimo de. O. F. M. *Historia eclesiástica india* (1596) (tercera edición facsimilar). México, D. F. Editorial Porrúa. 19 SO. 1.3. c 1, p. 176. Robert Ricard da una versión ligeramente diferente, a L« *conquista espiritual de México Ensayo sobre el apostolado y los notad» misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986. p 75 La traducción al romance que aquí reproduzco la provee Francisco López de Gomara, *Conquista de Méjico. Segunda parte de la crónica general de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles (t 22). Ediciones Atlas, 1946, p. 301. Una traducción algo distinta ofrece Bernal Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, D. F Editorial Porrúa, 1986, p. 33.

<sup>3</sup> Cf. James A. Brundage. *Medieval Canon Law and the Crusader*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

beneficios pecuniarios del botín y de las mercedes reales:

Porque si con otra intención se hiciese la dicha guerra sería injusta, y todo lo que en ella se hobiese obnoxio e obligado a restitución: e Su Majestad no tendría razón de mandar a gratificar a los que en ella sirviesen <sup>4</sup>.

Aunque quizá ningún otro conquistador represente como Cortés la intimidad entre la evangelización y la conquista militar, él no la inventa. De hecho, la naturaleza misionera se explícita en la primera de las instrucciones de Diego Velázquez a Cortés, al iniciarse la exploración que culminaría con la destrucción de Tenochitlán:

El principal motivo que vos y todos los de vuestra compañía habéis de llevar es y ha de ser para que en este viaje sea Dios Nuestro Señor servido e alabado y nuestra Santa e católica ampliada...<sup>5</sup>.

La repetición de una forma similar al inicio de cada empresa militar de conquista puede ser reflejo de profunda convicción o de ideologización retórica. El asunto central no es uno de biografía subjetiva. No es cuestión de la motivación subjetiva de Cortés, Alvarado, los Pizarro, los Almagro, Valdivia o Ponce de León. Individualmente son más o menos devotos, más o menos codiciosos, más o menos ambiciosos, más o menos lujuriosos, y las entremezclas complejas de motivaciones son peculiares y a veces en extremo interesantes (sobre todo en Cortés, máximo exponente de la más profunda devoción, codicia, ambición y lujuria). Se trata más bien de la mentalidad ideológica que caracteriza una época o un acontecimiento arquitecto de historia.

En el caso de la llamada "invención de América"<sup>6</sup>, la mentalidad que prevalece y hegemoniza ideológicamente el evento es la militarización de la empresa misionera o, a la inversa, la conversión de la conquista bélica en expansión religiosa. Conquista y cristianización no son sino dos nombres distintos para un mismo proceso histórico <sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Op cit*, p. 165.

<sup>5</sup> *Ibid*. p. 49.

<sup>6</sup> Cf. Edmundo O'Gorman, *La invención de América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 1984.

<sup>7</sup> Cf. Luis N Rivera Pagan, *Evangelizado» y violencia la conquista de América*. Río Piedras: Ediciones Cerní, 1992 (3a. ed.).

Podría discutirse la representatividad de las proclamas cortesianas respecto a la voluntad oficial de la corona española <sup>8</sup>. Pero no puede hacerse lo mismo respecto al famoso *Requerimiento* (1513), la máxima expresión de la unidad entre la hegemonía política y la evangelización misionera, o entre la conquista de América y su cristianización. El *Requerimiento* era, no se olvide, un preámbulo a la guerra. No se trata, como algunos despectivamente opinan, de un mero pretexto, sino de la formulación de la fundamentación de la legitimidad y Justicia de la empresa bélica, lo cual era de trascendente importancia para un pueblo tan dado a la disquisición intelectual y al escrutinio ético como la España del siglo dieciséis.

Quizá la instancia más famosa, fuera del humor gris de los relatos de Oviedo y Valdés <sup>9</sup>, del uso bélico del *Requerimiento* como legitimador ideológico de una conquista militar, es el encuentro entre el religioso dominico fray Vicente de Valverde, capellán de las tropas de Francisco Pizarro, y el inca Atahualpa. Atahualpa y su contingente militar son atacados tras rehusar el monarca el requerimiento a aceptar el dominio español y la fe cristiana, hecho por Valverde. Según un relato quechua:

Entra... fray Vicente, llevando en la mano derecha una cruz y en la izquierda el breviario. Y le dice al dicho Atahualpa Inca que también es embajador y mensajero de otro señor, muy grande amigo de Dios y que fuese su amigo y que adorase la cruz y creyese el evangelio de Dios y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde Atahualpa Inca y dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere... y dioses [que] también tienen su ley: aquello guardaba... Fray Vicente dio voces y dijo: ¡Aquí, caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe! Y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, de la suya, dieron voces y dijo

<sup>8</sup> Cf. Demetrio Ramos, "El hecho de la conquista de América", en: Demetrio Ramos et al., *La ética en la conquista de América*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, pp. 17-63.

<sup>9</sup> Cf. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano* (publicada parcialmente en 1535 y 1547). Madrid: Real Academia de Historia, 1851-1855. parte 2. libro 29, cap. 7. lomo 3, p. 31.

¡Salgan, caballeros, contra estos infieles que son contra nuestra cristiandad...!<sup>10</sup>.

Un cronista español relata esta escena de forma diferente en sus detalles; admite, sin embargo, que la orden de atacar a Atahualpa y a sus guerreros se dio después que Valverde le comunica a Pizarro que el cacique inca "había echado por tierra la sagrada Escritura" Al grito mesiánico de "Santiago", la caballería y la artillería castellanas atacan sorpresivamente y logran ahuyentar a los guerreros y aprisionar al monarca indígena. Pizarro entonces le explica la causa providencial y religiosa de su victoria:

Venimos a conquistar esta tierra, porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica. . y porque lo conozcáis y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís... Y si tú fuiste preso, y tu gente desbaratada y muerta, fue porque... echaste en tierra el libro donde estaban las palabras de Dios, por esto permitió nuestro Señor que fuese abajada tu soberbia, y que ningún indio pudiese ofender a ningún cristiano <sup>11</sup>.

El que porta la cruz se transforma en legitimador del que usa la espada; el requerimiento a la conversión, en sentencia de muerte. Atahualpa es

---

<sup>10</sup> Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista relaciones aztecas mayas e incas* (16ta. reimpresión) México, D F Editorial Joaquín Morúa 1987. p.144.

<sup>11</sup> Francisco López de Jerez, Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla, conquistada por Francisco Pizarro, capitán de la sacra católica real majestad del Emperador nuestro señor (1534) (ed Enrique de Vedia) Madrid Biblioteca de Autores Españoles (t 26), Ediciones Atlas. 1947. pp 332-333 Oviedo relata que Valverde fue matado por indígenas de la isla de Puna. Es interesante el matiz de represalia divina en la narración "Permitió Dios que no faltasen tiempo ni indios que vengasen la prisión e muerte del príncipe Atabaliba, en que tal intercessor avia seydo este perlado fey Vicente". Op. cit., p. 3,1. 48, c. 6,1 4, p 373 Obispo de Cuzco. lo había nombrado, en 1536, Carlos V, "protector e defensor de los yndios de la dicha provincia [del Perú] ", en. Fernando de Armas Medina. Cristianización del Perú (1532-1600). Sevilla Escuela de Estudios Hispano Americanos de la Universidad de Sevilla. 1953, p. 122, n 51

bautizado antes de ejecutársele; el sacramento sirve para moderarle el suplicio, de la hoguera al garrote. Tras su ejecución es enterrado como cristiano, con las ceremonias litúrgicas apropiadas ("el Gobernador, con los otros españoles, lo llevaron a enterrar á la iglesia con mucha solemnidad, con toda la mas honra que se le pudo hacer") <sup>12</sup>. El bautismo sirve de irónico intercambio: la salvación eterna del alma a cambio de la muerte temporal del cuerpo. En el caso de Atahualpa, se une la adoración a Mamón: como rescate inútil de su vida, el monarca indígena entrega a Francisco Pizarro una enorme cantidad de oro <sup>13</sup>.

13

No todos los protagonistas del drama del parto con dolor de América, entonaron la misma melodía. Hubo voces vigorosamente disonantes y discordantes. La importancia del asunto lo convirtió en eje central de la crítica de Bartolomé de Las Casas. A la denuncia del vínculo íntimo entre la evangelización de América y la justificación de su conquista militar dedicó innumerables páginas, entre ellas su más famoso tratado misiológico, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*<sup>14</sup>. Es un espléndido intento de cortar el nudo gordiano que fatalmente vinculaba la predicación cristiana con el avasallamiento militar. Es también un monumento a la presencia viril del espíritu profético en la conquista española de América. Al final de su vida, el infatigable Las Casas escribe al Papado, reclamando un decreto de excomunión:

---

<sup>12</sup> López de Jerez, op. cit , pp 344-345.

<sup>13</sup> Los cronistas y teólogos españoles disputaron la justicia y legitimidad de la ejecución de Atahualpa José de Acosta la censura, no por razones de derecho, sino de conveniencia misionera Hubiese sido preferible, alega. lograr su colaboración para evangelizar los nativos "Erraron gravemente los nuestros en la muerte de Atabalipa, príncipe inga que si se hubiesen conquistado la voluntad del príncipe, en breve hubiera recibido la fe muy fácilmente todo el imperio de los Ingas".

*De procurando Indolorum salute (Predicación del Evangelio en las Indias, 1588)* (ed. Francisco Mateos, S. J.). Madrid: Colección España Misionera, 1952.1. 2. c. 18, p. 211

<sup>14</sup> México. D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1942.

A V. B. humildemente suplico que haga un decreto en que declare por descomulgado y anatémizado cualquiera que dijere que es justa la guerra que se hace a los infieles. solamente por causa de la idolatría, o para que el Evangelio sea mejor predicado...<sup>15</sup>.

Fue una solicitud desoída, pero no estéril. Ha fructificado en todas las exigencias evangélicas de justicia y rectitud que desde entonces han sido proferidas en esta inmensa tierra, que José Martí llamase "nuestra América".

---

<sup>15</sup> La petición al Papa se reproduce en Agustín Yáñez (ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas: doctrina*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma. 1941, pp. 161-163, y en Bartolomé de Las Casas, *De regla potestate o derecho de autodeterminación* (ed. por Luciano Pereña et al.) (*Corpus Hispanorum de Pace*, Vol. VIH). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, apéndice XV, pp. 284-286.

# La esperanza cristiana... cinco siglos después

*Marise Brísson*

Con todo lo que está ocurriendo a nivel mundial, con la poca esperanza que se deja ver en el horizonte de los países pobres, se describe la situación actual como una situación de desesperación.

La Comisión de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (CNUCED) ha anunciado que el decenio que empieza será de grandes penurias para América Latina <sup>1</sup>.

Y todos aquellos implicados, preocupados por el porvenir de los más necesitados, de los empobrecidos de la tierra, buscan esa esperanza *operativa* que podría motivar y juntar a los pueblos pobres del Tercer Mundo, de manera que ellos, y los "convertidos" del Primer Mundo, se transformen en una fuerza capaz de influir el curso de los acontecimientos presentes, capaz de crear esa inestabilidad que tanto teme el sistema. Pues,

...cuestionado sobre la identidad del enemigo que reemplazaría a la URSS, Mr. George Bush contestó espontáneamente: "la inestabilidad"... <sup>2</sup>.

Cuando se habla de esperanza, no se puede impedir el pensar inmediatamente en la religión. Y... particularmente en la religión cristiana (la que más se conoce en América del Sur) porque su mensaje suele ser un mensaje fundamentalmente de esperanza, en donde se encuentran elementos constitutivos de alternativas. Una esperanza que se enraíza en el Dios de la Vida, respaldada por las promesas de ese Dios y que se nutre de las relaciones entre el Dios de la Vida y el ser humano. Pensar en ella, además, por un lado, porque vehicula una ideología; toda religión tiene su ideología, en el caso de la Iglesia Católica esa

ideología está desgraciadamente desvinculada de sus raíces para someterse a la ideología de la clase dominante.

Y por otro lado, la religión cristiana tiene mucho impacto en el mundo. De hecho, la organización piramidal de la Iglesia permite difundir en la base las ideas que la mueven. La Iglesia Católica encabezada por el Sumo Pontífice (la Iglesia universal), predica y hace predicar la Buena Noticia por medio de los obispos, asistidos por los presbíteros, ayudados por los religiosos y algunos laicos (las iglesias particulares). Las iglesias particulares dan cuerpo y vida a la Iglesia universal.

Las pruebas de ese impacto las podemos encontrar. En primer lugar, se puede hacer notar que la Iglesia (tanto la universal como las particulares) ha estado mezclada en las decisiones políticas a lo largo de la historia. A manera de ejemplo, se puede mencionar una frase del artículo sobre Rwanda, de la periodista Daniele Helbig:

Influida por la Iglesia, la administración colonial jugó un papel en la división étnica entre los Tutsis, minoritarios pero dominantes, y los Hutus <sup>3</sup>.

Y para hablar de intervenciones actuales de la Iglesia, se tiene que recordar la actuación del arzobispo de Managua en los acontecimientos de Nicaragua; del papel que jugarán en los lugares visitados, los viajes del Papa, etc., etc. En segundo lugar, se conoce el peso que las creencias tienen en el cotidiano vivir, en las actitudes y en la toma de decisiones de las personas. En tercer lugar, las grandes potencias tratan de tener bajo control a la

<sup>1</sup> "Le libéralisme contre la démocratie?". en: *Le Monde Diplomatique*. París, octubre 1990. p. 24.

<sup>2</sup> Richard Bamel, "Les objectifs fondamentaux de l'Amérique", en: *Le Monde Diplomatique*, París, octubre 1990, p. 16.

<sup>3</sup> Daniele Helbig, "Le Rwanda entre guerre civile y reformas políticas" en: *Le Monde Diplomatique*. 1990. octubre. p. 20.

religión, con el fin de usarla como medio transmisor de las ideas de los grupos dominantes. "La Iglesia está al servicio de las clases explotadoras", declaraba en Perú, en julio de 1988, el jefe de la guerrilla. Abimael Guzmán <sup>4</sup>.

En este artículo no hablaré de todas las confesiones cristianas, sino de la católica romana. ¿Qué tipo de esperanza transmite la Iglesia Católica a sus creyentes? ¿Cuál es la contribución real de las iglesias católicas al forjar hombres de esperanza? Me limitaré a las iglesias católicas implantadas en los países del Tercer Mundo. Esa Iglesia no será observada desde su dimensión popular, es decir, no se definirá como el conjunto de los laicos, sino que la tomaremos desde su cúpula y en su dimensión pastoral, que es el nivel donde el mensaje y la enseñanza están pensados y transmitidos.

Además, para calificar esa esperanza de la cual la Iglesia Católica se considera portadora, tomaremos en consideración dos factores (los cuales me parecen fundamentales) que han permitido a esa esperanza organizarse, darse y recibir, vivirse y fortalecerse. Esos dos elementos son la inserción y el mensaje. El orden no es accidental: la inserción se hace necesaria para que el mensaje sea efectivamente traducido en el lenguaje de la realidad que viven las personas donde la palabra es llevada. Ese orden no minimiza el peso del mensaje. Es mensaje que puede liberar o atar.

En las secciones que siguen se cita con frecuencia a los misioneros. Esta referencia se debe, primero, al hecho de que la religión llegó al Tercer Mundo y sigue llegando a través de ellos; los religiosos autóctonos se amoldan a la enseñanza recibida. En los países de América Latina, los grupos religiosos totalmente autóctonos son realmente pocos. Segundo, en la mayor parte de los países del Tercer Mundo los grupos locales siguen muy dependientes de las casas generadoras de los países del centro, lo que mantiene toda la importancia de los grupos del centro que siguen proveyendo la periferia de recursos humanos y económicos.

## 1. Hablando de inserción

### 1.1. Deja tu país

Antes de hablar de la inserción en sí, inserción que tiene que ver con el comportamiento, las relaciones con el pueblo, el lugar de ubicación, la participación en la vida socio-política, etc., que se escoge una vez realizada la llegada al país, una sección será dedicada a un punto que constituye, de alguna manera, el telón de fondo de todas las decisiones tomadas después. Una pregunta introduce dicha sección: ¿Cuáles son las razones o los motivos que justifican la salida hacia el campo misionero o el trabajo con los pobres?

Por supuesto, las respuestas son muy diversas. Van, desde la búsqueda de un nuevo sentido al compromiso religioso, debido al hecho de que en varios países del Norte el compromiso vía la vida religiosa ha disminuido; incluyendo, el sentirse interpelado por una invitación a anunciar el Evangelio, sin destacar la propia realización y valorización personal como explicación de la presencia al lado de los pobres; hasta llegar al motivo "supremo": completar la acción salvadora de Jesús. Este motivo puede expresarse de una manera más clara: la salida hacia los más desfavorecidos es lo que pide Dios a la persona, un más allá en la entrega, en definitiva, es un sacrificio. Con este sacrificio se contribuye a la salvación del pueblo donde se llega, y se asegura la propia salvación.

Este motivo es comprensible si lo vemos dentro de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús. La muerte de Jesús pasa de ser una demostración patente de la ley que mata pero que es interpretada como el sacrificio por excelencia, exigido por Dios, capa/ de conseguir el perdón de los pecados de los seres humanos, sacrificio que fue voluntariamente aceptado por el HIJO quien le corresponde en todo al Padre <sup>5</sup>. Entonces, tal motivo entra en el circuito de los sacrificios. Este último motivo *puede* despertar la sorpresa.

Sin embargo, este motivo se hace patente en los siguientes hechos. Por un lado, la reacción de los familiares y de la propia persona respecto al envío: la salida está considerada como la partida a un lugar fuera del mundo, se va a la "diáspora" (en su sentido "adquirido" de lugar salvaje, perdido. Toca recordar que la palabra *diáspora* tiene un sentido original al

---

<sup>4</sup> Mauríce Lemoine, "Ces pretres qu'on asussme en Amerique Latine", en: *Le Monde Diplomatique*, Paris, octubre 1990. p. 22.

---

<sup>5</sup> Véase Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*.-San José, DEI. 1989.

cual se hace poco referencia). Por otro lado, cuando en sus vacaciones el misionero regresa a su tierra de origen, es interesante observar las diapositivas y los retratos exhibidos. Esas imágenes muestran la diferencia, establecen la distancia entre lo que se ha dejado y lo que se ha encontrado; las imágenes muestran la amplitud del sacrificio. Para terminar, su signo aún más revelador es que ciertas personas religiosas no aguantan a la gente del pueblo con quienes trababan y comparten. Todo les molesta: el ruido, los olores, los valores vividos, las reacciones.

Todo lo negativo que viven llena sus conversaciones. Sin embargo, no regresan a su país; se quedan, tienen que sacrificarse. Han recibido la llamada de Dios que pide eso; entonces, tienen que cumplir. Todas las dificultades que encuentran son elementos que hacen más valioso el sacrificio. Por tal motivo, se entiende que los esfuerzos de inserción se vuelven más forzosos y toman tiempo para ser llevados a cabo. Este esfuerzo, a su vez, percibido como una resistencia interna, es otra ocasión de mortificarse; se entra en un círculo del cual es difícil escapar. Entonces, cuando el trabajo en países de misión se hace bajo esa visión, la inserción, que es un llamado al sacrificio, visto por el religioso en un sentido positivo, conduce, de hecho, a la alienación. En la parte que tiene que ver con el mensaje, donde se retoma la cuestión del sacrificio, se da una mayor explicación a la alienación como consecuencia de la aceptación de una misión.

Toda la mentalidad que consiste en considerar al país de misión como un lugar a donde se llega para formar, salvar a los demás o salvarse a sí mismo, para llevar "algo", y si la consideración sólo se limita a eso, no prepara ni a conocer dicho país, ni a estudiarlo, ni a quererlo (lo que sería un lujo superfluo, pues basta con consagrarse, sacrificarse).

## 1.2. *Una llegada planeada*

Invitados, generalmente, por los gobiernos o los obispos, los misioneros extranjeros (el cristianismo en el Tercer Mundo empieza con ellos), casi siempre, a su llegada a otro país, encontraban ya ubicada su vivienda y definida su actividad. La concepción de la vida religiosa de aquel tiempo, que sufrió, en la mayor parte de los países del Tercer Mundo, algunos

cambios en estos últimos decenios, hace que los conventos se encuentren lejos de la vida agitada, es decir, lejos de las poblaciones.

El acento, desde entonces, es puesto no sobre la actividad apostólica, la relación con el pueblo, el intercambio con el medio ambiente, sino sobre la edificación de la vida comunitaria. Desde el comienzo pues, los misioneros poco se mezclan con el pueblo, llevan una existencia bastante cerrada sobre sí misma. Los grupos de misioneros y el grupo local constituyen sociedades yuxtapuestas, y tienen las relaciones indispensables que exige la vida. Los misioneros se dan a conocer por los servicios que proporcionan, confinándose en el papel que siempre han jugado: proveer los servicios que los Estados de los países de "adopción" no podían ofrecer. La pequeña élite del medio donde llegan parece ser la única con la cual el misionero puede relacionarse, o sea, tratan de encontrar un interlocutor a su nivel. Los misioneros de un mismo país de origen se frecuentan, con el fin o de reconstituir lo que han dejado o de recordar las "cebollas de Egipto". Lo que conduce a un desconocimiento recíproco entre el pueblo y los misioneros.

Y donde hay desconocimiento, aparecen, justificados o no, peligros, amenazas, y la necesidad de protegerse; entonces los filtros y los prejuicios entran en juego, las críticas y desprecios también. No es nada inusual, en algunos encuentros con algunas personas de la Iglesia, oír críticas negativas sobre la gente con la que ellas trabajan. El acto de denigrar, de hecho, es el recurso para justificar la incapacidad propia de superar los obstáculos. Todo eso hace que la vida comunitaria bien organizada, bien edificante, a la cual se da prioridad, puede denominarse como un testimonio que no sucede. En el sentido de que, por no relacionarse con el pueblo, este último no tiene la ocasión de apreciar esa vida comunitaria, no puede aprender de ella ni tampoco enriquecerla. El aporte de la élite no ofrece elementos que faciliten una mejor integración. Como resultado de todo eso, hay una imagen dada y unas costumbres adoptadas por los grupos religiosos, difíciles de cambiar. Toca mencionar que en algunos países como Brasil, Perú, El Salvador, Nicaragua, Chile, etc., hay pasos que se toman, en medio de muchas dificultades, por representantes de la Iglesia en su compromiso con el pueblo, que viven las condiciones de los pobres y comparten sus dificultades, luchas y esperanzas.

En un artículo, por supuesto discutible, Albert Nolan hace la enumeración de las etapas por las cuales han de pasar los misioneros en su encuentro con los pobres. Cita, en *m* orden no rígido: "el sentimiento de compasión"; luego, el "exponerse a la pobreza"; viene después "el descubrimiento de un sistema mundial de opresión", y para terminar "la solidaridad con los pobres" <sup>6</sup>. A esta lista me gustaría añadir la etapa de "creación de lazos". Pienso que este paso está implícito en su enumeración, pero quiero resaltarlo, porque me resulta un factor importante. Es la etapa en la cual se llega a tener amistades, algunos conocidos en el mundo de los pobres. Cuando el pobre es conocido, el impacto es diferente.

### 1.3. *Los contactos que cambian*

Conocer se traduce en francés por *connaitre*. Es la unión de "con" y "naitre" (nacer con). Conocer personalmente hace que lo que le ocurre a la persona conocida, lo golpee a uno, le llegue a las entrañas. Cuando las entrañas vibran, la reacción que uno tiene es completamente diferente. Somos efectivos afectivamente. Se entiende muy bien cuando Maurice Lemoine, en su artículo ya citado, menciona algo que ya se había dicho acerca de arzobispo Romero, pero que aquí es interesante recordar la "muerte de su amigo, el jesuita Rutilio Grande, le conmueve y marcará 'su conversión'" <sup>7</sup>.

Es importante tener lazos afectivos con personas específicas entre el pueblo cuya causa uno abraza. Entrar en el mundo de los pobres es, como toda entrada, algo nuevo que necesita de una iniciación. Se necesita que alguien concreto del medio le introduzca a uno en su realidad, le haga descubrir, le haga comprender, valorar el mundo en el cual se entra. Es lo que se puede llamar el descubrimiento con el corazón. A través de todo ese proceso se aprende a respetar. El crear lazos afectivos con un grupo complementa lo que es percibido intelectualmente, arraiga lo descubierto en el corazón, humaniza y le hace sentir a uno comprometido, implicado. Entonces uno resulta afectado por lo que le sucede al otro.

Si las comunidades de base son vistas con tan mala cara se debe al hecho de que las reuniones donde la gente se encuentra, donde se reflexiona, donde se toman decisiones, donde uno se revela, permiten que se creen la solidaridad, la comunión, el acercamiento, el compromiso; que uno se humanice. —Lo que es un resultado contrario a lo que busca el imperialismo, cuya meta es crear la división, la discriminación, el individualismo—. Muchas veces se oye hablar de la conversión como una actividad intelectual o voluntarista. Hay una interrelación muy fuerte entre conversión, conocer y prójimo. La conversión no puede darse sin una conexión con los demás. Y el otro no será prójimo sin este conocimiento. Esa conversión supone también la transformación del mensaje que se pensaba llevar. Al relacionarse con los pobres se descubre que, de hecho, la Buena Nueva nace entre ellos, que ya existe entre ellos, como había nacido y existido entre ellos en el tiempo de Jesús. Aquel que venía a anunciar la Buena Nueva descubre que esa Buena Nueva lo estaba esperando, y que él participa de ella al acercarse a los pobres.

Las creencias de los cristianos del Tercer Mundo fueron y siguen siendo transmitidas, en gran parte, por los misioneros extranjeros que llegaron a diferentes países. Supuestamente el cristianismo debe contar con la cultura del pueblo donde va, esto es, con los valores del medio donde llega. No obstante, debido a la ausencia de contacto con el pueblo y la realidad, muchas veces no se produce la adaptación a la cultura. El misionero en este caso queda, o prisionero de lo que ha vivido y experimentado en el país de origen, o habla a partir de teorías generales que describen los problemas y esperanzas del ser humano, es decir, que conoce sólo en forma teórica la realidad del otro. Algunos misioneros hablan de explotación, de privación y de otras realidades que no viven, no experimentan, problemas a los cuales ni siquiera se han acercado.

Si no se presenta ese proceso de aculturación, ¿qué pasa con el anuncio de la Buena Nueva? Nada extraño es, entonces, que *la* Buena Nueva sea Buena nueva del país de origen (pues es la única realidad conocida) que se internacionaliza; hay entonces transculturización, e incluso violencia e imposición. El anuncio se transforma en transmisión e imposición; imposición pura y simple de valores que no tienen nada que ver con la vida real, concreta, del

<sup>6</sup> Albert Nolan OP. *Service du pauvre y spiritualite*. Impr. L'Escri, Liege.

<sup>7</sup> Maurice Lemoine. *art. cit.*

pueblo. Valores que, además, pueden no ser evangélicos para nada. Dos elementos hubieran podido jugar un papel interesante: por un lado, un período de formación y conocimiento del país para los extranjeros que llegan, y por otro lado, el ortogamiento de más espacio a los miembros autóctonos de las comunidades.

#### 1.4. *Algunos pasos para recortar distancias*

Pasar del Norte al Sur es pasar de un mundo a otro, sobre todo para aquellos misioneros que no se habían conectado con las zonas periféricas de su propio país de origen. La reacción a la realidad enfrentada depende mucho del país que recibe al misionero. En algunos países hay toda una estructura puesta en marcha cuya finalidad es ayudar al que llegue a entender no solamente la realidad del país donde llega, sino también a entender esa realidad en un contexto global, mundial; este tiempo es también aprovechado para aprender el idioma local. La llegada es planificada. En muchos otros países no se provee ese tiempo de adaptación. Este trabajo de facilitar la inserción de los que llegan se da, por supuesto, en diócesis y/ o parroquias donde los mismos responsables de la Iglesia hicieron la inserción, experimentando la diferencia que resulta de anclarse en el corazón del grupo con quien trabaja. De no haberlo experimentado, se entiende que no resientan la urgencia ni vean la necesidad de facilitar la inserción a otros. Hay que reconocer que muchos grupos adoptan las condiciones de vida de la gente donde viven, compartiendo realmente los problemas de la localidad donde se insertan, y expresándose en el dialecto de la zona. Hay algunos que hasta llegan a tomar la nacionalidad del país de adopción. De lo contrario, como consecuencia, se continúa con el estilo de vida que se ha dejado; y se sigue con las ideologías de los países del Norte. Lo que refuerza la guerra cultural. En ese contexto, aun los misioneros muy comprometidos con los grupos de presión en el país de origen, cesan, a veces, de implicarse en la nueva realidad.

Los religiosos autóctonos hubieran podido ayudar al cambio, hubieran podido servir de puente. Pues, pertenecen al medio, llevan la realidad cultural adentro. Pero desgraciadamente no hubo y no hay mucho espacio para ello. La formación se aplicó a

reproducir la imagen y la semejanza. Se produjo una ruptura con lo local, con lo típico. El elemento nuevo se acomodó a lo ofrecido. A veces, la ruptura fue más trágica; los autóctonos no se identificaban más con el medio de origen. Lo que implica que las condiciones están establecidas para mantener el *statu quo*. Muchas comunidades, afortunadamente, escogen formar los integrantes en países donde el compromiso con los pobres se traduce en actos. Por ejemplo, las comunidades que tienen casas en Brasil prefieren abrir en ese país sus centros de formación. Sin embargo, debido al hecho de que muchas comunidades tienen su sede en los países del centro, las directivas son tomadas en dicho lugar. Lo que hace importante que el acento sea puesto sobre el primer elemento de cambio mencionado, o sea, proveer un tiempo de formación para los que llegan, de manera que a través de ellos el centro sea bien informado de lo que son los retos. Este último punto será reconsiderado en las secciones que siguen.

#### 1.5. *La evangelización Norte-Sur*

El envío en misión nació como la necesidad de ir a anunciar la Buena Nueva, y de dar a conocer al Dios que llama a la vida. En la experiencia de los primeros cristianos se siente la misión como esa necesidad de ir a compartir lo que los apóstoles mismos habían experimentado, la liberación que habían encontrado en Cristo. No podían callar lo que habían visto, lo que habían escuchado y lo que habían vivido. Y la salida en misión se hacía en dirección a los países paganos, los cuales no habían oído hablar del Dios de Jesucristo, del Dios de la Vida.

En la historia de la Iglesia Católica romana este ardor de los primeros apóstoles tomó características nuevas: primero, se pasó de un anuncio de la buena noticia a una imposición de una creencia (se puede ^ las cruzadas, en las conquistas católicas en el i . ie la colonización). Luego, hubo la transformación de ia misión-evangelizadora en la salida de misioneros de los países ricos hacia los creyentes pobres de los países subdesarrollados. ¿Cómo explicar que entre países (o conquistados católico-romanamente) en la misma época, digamos de los países de América, se habla de misión sólo cuando se va del Norte al Sur, y no a la inversa, desplazamientos de creyentes del Sur hacia el Norte siguen otros fines (estudios, participación en encueres, etc.), pero no atestiguar,

anunciar la Buena Nueva. Debe ser una consecuencia de las medidas tomadas en el tiempo de la colonización, los autóctonos no podrían ser misioneros <sup>8</sup>.

La misión se encuentra entonces encerrada, en nuestros tiempos, en una relación Norte-Sur, en donde el Norte es visto como más y el Sur como menos. Pues en cada época existe una nación, generalmente la más poderosa, que se otorga la misión de "humanizar" al resto del mundo, que es visto como una división: entre los poderosos y los subdesarrollados. Esa dimensión de la misión evangelizadora tiene que ver también con toda una comente de pensamiento que considera a ciertas naciones como naciones escogidas por Dios, que las constituía como maestras y mentoras del resto de la humanidad <sup>9</sup>.

La misión, pues, está transitando (espero que sea solamente una transición y no un establecimiento) peligrosamente en una relación Norte-Sur. Hablar de una relación Norte-Sur cuando se habla de evangelización, es ligar conocimiento y transmisión del mensaje evangélico con el grado de desarrollo económico que alcanzó un país. Hablar de una relación Norte-Sur, es inevitablemente tocar la cuestión de los recursos económicos. Y es, quizás, este dinero de por medio, el que complica los esfuerzos de inserción y de intercambio. Hay muchas implicaciones ligadas a esa observación. Veremos el impacto de lo económico primero en la relación comunidad-pueblo, luego en la relación extranjeros-autóctonos, y terminaremos viendo la relación entre las comunidades.

## 1.6. Ayuda financiera y evangelización

Hasta ahora, muchas comunidades, por no decir la gran mayoría, viven de la ayuda que reciben del exterior. La comunidad vive de las donaciones y de los préstamos que vienen del país de origen de los extranjeros (hay transferencia de recursos del país de

origen al país de adopción), dinero que es gastado en obras de caridad, en la construcción de grandes edificios en las principales ciudades y en el mantenimiento de los grupos comunitarios. Ese aporte de dinero permite mantener un nivel de vida que no tiene nada que ver con las condiciones reales del país de misión. Generalmente se recrea lo que se ha dejado. El estilo de vida, por estar tan en contradicción con la realidad vecina, crea un malestar que impide dejar al pobre traspasar las puertas de los conventos. Se puede hablar fácilmente de comunidad de enclave. Las comunidades de enclave tienen mucho que ver con la entrada de recursos económicos del exterior.

Hablar de comunidad de enclave cuando se hace referencia a grupos, cuyo objetivo es anunciar la Buena Nueva, es hablar de una situación bastante grave. Primero, aceptar vivir no anclado en el corazón del pueblo donde se llega, es desgraciadamente participar en la invasión cultural. Ser una comunidad de enclave es jugar el mismo papel que juegan los medios de comunicación: es hacer la promoción de un sistema de vida y de valores ajeno al sistema del país receptor. De una manera tan eficiente como los medios de comunicación, esos grupos hacen omnipresente el sistema ajeno por el hecho de ser y estar constantemente en medio de la población que los recibe ¿Qué promueven esos valores "trasplantados"? Entonces ¿qué se hace de los valores nacionales, locales, que identifican al pueblo, que le dan carácter propio. Los valores son lo que dan sentido a la vida de un grupo, lo que lo motiva. Además, la promoción de valores ajenos expresa un cierto desprecio por el sistema de valores del medio donde se llega.

Segundo, el hecho mismo de vivir alejados del pueblo, hace que esos grupos lleven el anuncio de la Buena Noticia totalmente desconectado. El anuncio no parte de la realidad donde se encuentran La separación elimina la posibilidad de diálogo entre el Evangelio culturizado y la realidad del otro, ignora la situación real de las personas a las cuales es anunciada la Buena Nueva. Ahora bien, si no hay diálogo entre Evangelio culturizado y realidad, si hay desconocimiento de la realidad del otro, el anuncio se transforma en imposición de creencias y transmisión de cultura De todo lo anterior resultan consecuencias

---

<sup>8</sup> José Sánchez S., "La Nueva Evangelización evangelización desde las culturas de los pobres", en *Christus* año LV, 639, octubre 1980

<sup>9</sup> Véase el artículo de Rubén Lores, "El destino manifiesto y la empresa misionera", en *Vida y Pensamiento*, Costa Rica. Vol 7. Nos 1 y 2.1987

graves Por un lado, la evangelización deja de ser luz, esperanza, y tampoco ayuda a encontrar respuestas adecuadas a las situaciones que se presentan. Por otro lado, a causa del hecho que Dios se caracteriza por su acción en favor de los pobres, y que esa acción pasa por los hombres y mujeres que oyen el clamor del pueblo, nuestra falta de presencia y de acción pone en duda la palabra de Dios pone en duda a Dios mismo

Ser comunidad de enclave, desconocer las necesidades del lugar donde uno está ubicado, facilita la concentración de religiosos en las grandes ciudades. Conocer las necesidades de un medio crea desafíos, se identifican los lugares donde están las situaciones más cruciales La concentración del personal, entonces, es la prueba de la ignorancia de las necesidades de un país, de un pueblo Después de un tiempo de vivir un poco cómodamente, se hace difícil trasladarse a un pueblito que no ofrece las mismas facilidades, pasos que serán menos costosos de dar si desde un principio los misioneros se encontraran ubicados en los lugares de mayor necesidad.

También, el hecho de recibir donaciones de familiares y de organismos crea condiciones diferentes de funcionamiento. Algunas actividades serán favorecidas debido a la facilidad de conseguir los fondos necesarios para su realización. Lo que puede contribuir a la aparición de proyectos individualistas, que no necesariamente son pensados en comunidad y que no necesariamente responden a las necesidades de la gente del barrio La presencia de ese dinero hace que en el país no se creen medios que permitan a la comunidad vivir de acuerdo con Las posibilidades locales, y no se presiona para que el Estado mejore las condiciones de vida Eso crea en el pueblo la mentalidad de que las comunidades extranjeras tienen dinero Se establece una relación de dependencia entre el pueblo y los misioneros. En las actividades, el pueblo prefiere que los cargos de responsabilidad sean ocupados por extranjeros, para poder así beneficiarse de las donaciones

Los medios modernos y rápidos de comunicación eliminan la distancia entre los países, sobre todo entre los países de un mismo continente. Así, las comunidades en países pobres están en continua relación con aquellas ubicadas en los países del centro. Eso conlleva las siguientes desventajas. Primero, el envío rápido de recursos, tanto humanos como materiales, hace que los miembros en países de

misión no se la ingenien para desarrollar un mecanismo interno de funcionamiento que les permita vivir en forma independiente, y así prescindir de la ayuda externa. Esa dependencia disminuye las oportunidades de adaptación; tampoco permite la integración entre los miembros de la comunidad. Muchas son las experiencias en algunas comunidades donde existe un tratamiento diferente entre los miembros, dependiendo de la nacionalidad, lo que crea malestar entre ellos. Por otra parte, el hecho de depender económicamente, quita autonomía. Por ser el centro la parte que asume los gastos, su palabra tiene peso en las decisiones tomadas, independientemente de la poca información que tenga sobre los reales desafíos del medio. Muchas veces las iniciativas se ven bloqueadas El poder siempre contar con el exterior, elimina algunas dificultades que ofrecen, a veces, ocasión para solidarizarse entre los miembros y solidarizarse con los vecinos.

En algunos países, para favorecer una mejor inserción y una mayor integración de los miembros, los misioneros renuncian a la ayuda externa. En la India, fue el Estado el que lo exigió. Mientras que en muchos otros países, debido al monto que representan esos envíos de dinero, los Estados tratan de sacar provecho de ello buscando la manera de fiscalizar este dinero, medida que es entrabada por la imposibilidad de evaluar las transferencias que se realizan.

Cuando se habla de Norte-Sur, se habla también de condiciones diferentes de vida, de educación, de preparación, etc. Existe una desigualdad que explica por qué durante mucho tiempo los puestos de responsabilidad fueron ocupados generalmente por extranjeros Es otro factor que condicionó los cambios que pudieron haber ocurrido.

El hecho de que cada comunidad pueda disponer de dinero y dirigir obras propias, no ayuda a crear actividades comunes intercomunitarias. Se puede decir que el dinero no es el único factor responsable de ese hecho, la ausencia de una pastoral planificada a nivel de la diócesis, la posición ideológica de los diferentes grupos, son otros factores. Cada comunidad hace su pequeña obra compitiendo con las actividades de los otros grupos comunitarios (creo que ésta es una práctica bastante común en los países subdesarrollados de América Latina) Como no existe un trabajo de coordinación y hay dinero disponible para los proyectos, entonces las actividades se

multiplican y, generalmente, en beneficio de las zonas urbanas. Las regiones más necesitadas son olvidadas en el proceso. Esa diferencia en la cantidad de recursos disponibles, que crea diferencias en los servicios ofrecidos, pone algunas comunidades en contacto y al servicio de ciertos grupos de la sociedad. Las comunidades han aprendido a ofrecer un servicio de mejor calidad a la élite. Pero, lo más grave, es el desperdicio de recursos, en países pobres, que supone esa diversidad de obras. La unificación de algunas obras hubiera permitido un mejor uso de los recursos (tanto humanos como materiales). Además del desperdicio de recursos, la ausencia de un trabajo en común quita la oportunidad de un enriquecimiento recíproco a través del diálogo y de la búsqueda en común de soluciones a los problemas que se presentan.

La desigualdad económica es realmente un obstáculo en la medida que no encuentra el camino hacia el descubrimiento, la reciprocidad, la solidaridad.

### 1.7. "Las herencias" y la evangelización

Achille Mbembe<sup>10</sup>, hablando de las oportunidades existentes para salvar las economías de África, elimina la alternativa de una vía que repetiría la experiencia de los países de Asia del este. Su justificación considera, entre otros elementos, la herencia colonial. El colonialismo francés dejó estructuras y forjó un tipo de hombre que no favorecen un despegue y un desarrollo a la manera de esos países. Este tipo de persona forjada fue en gran parte realizado con el concurso de la Iglesia. Este fenómeno se produjo en todas las colonias. Una inquietud se presenta precisamente a este nivel; por eso vamos a considerar en los párrafos que siguen dos obstáculos en la cuestión de la inserción, obstáculos presentes desde el principio en la historia de la evangelización, y que la Iglesia sigue arrastrando. Por un lado, se hablará de los choques de valores, y por el otro, se considera el concepto de evangelización.

La Iglesia colonialista transmitió a los colonizados valores que les hacían acomodarse al sistema; ella se encontraba defendiendo la posición

de los colonos o predicando la tolerancia. La justificación de la colonización contemplaba entre sus razones la necesidad de civilizar y cristianizar a los pueblos descubiertos. Luego la justificación de la esclavitud por la inferioridad de algunas razas; hoy, la justificación de la desigualdad por la incapacidad de algunos pueblos, por la pereza, la mala voluntad y la falta de ingeniosidad que los caracterizan. En todas esas justificaciones la Iglesia participó, y sigue apoyando, ya sea por su aprobación y bendición, o por su silencio. Además, las rebeliones en búsqueda de un cambio nunca recibieron el consentimiento de la Iglesia. Después de alcanzar la independencia, los países del Tercer Mundo siguen recibiendo a los misioneros de las metrópolis, misioneros que forman a los religiosos autóctonos. Se puede esperar una enseñanza y un acercamiento a las diferentes que van a contrarrestar los "no valores" ya internalizados por la gente? ¿Se puede esperar que cambie la percepción que la población tiene de la Iglesia, si ella esconde su vocación real del ejemplo de las actividades realizadas por los primeros apóstoles? ¿Cambió la concepción del hombre y de las relaciones entre los pueblos, que tenían los hombres de Iglesia antes de la independencia? ¿Dejan de considerarse los misioneros como los que llevan la civilización a los otros, los que tienen un llamado especial de Dios para salvar a los demás; dejan de considerar las otras culturas como culturas inferiores? En otras palabras lo que interesa es saber si en los misioneros la mentalidad metropolitana ha sido superada, o si simplemente hacen más presente la ex-metrópoli.

Ahora bien, respecto a los valores nacionales, mi suposición es que dos pueblos con un bagaje cultural demasiado parecido no pueden influirse positivamente, es decir, en el sentido del cambio. Hay la tendencia a que se refuercen las características comunes o que se mantenga el *statu quo*. Por ejemplo, la herencia francesa deja en los ex-colonizados rasgos particulares que se observan en casi todas las ex-colonias francesas. De una manera similar, la herencia inglesa, o española, etc., es, con poca diferencia, la misma en las ex-colonias inglesas, españolas... ¿Qué sería más enriquecedor en el encuentro de una herencia inglesa —donde prima la organización y la manera directa de expresar el pensamiento— con una herencia francesa —dominada por la diplomacia, un grado menor de orga-

---

<sup>10</sup> Achille Mbembe, "Commenis orgamser le sauvcüge des éconoinies afncaines". en *Le Monde Diplomatlfue* novembre 1990 pp 18- 19

nización—? Según el país de origen del que llega, se puede lograr un mayor enriquecimiento recíproco.

El intercambio de misioneros no toma en consideración esos aspectos, y cualquier misionero va a cualquier país sin preguntarse si hay compatibilidad o no entre las culturas que van a dialogar. Para concretizar este punto, sería interesante leer el texto en Calatas 2, 7-10:

Reconocieron que a mí me había sido encargada la evangelización de los pueblos paganos, como a Pedro le fue encargada la de los judíos. Pues, de la misma manera que Dios hizo de Pedro el apóstol de los judíos, hizo de mí el apóstol de los paganos.

Este texto deja claro que se debe tomar en consideración las afinidades para lograr una mayor eficacia en el trabajo de compartir valores. Pablo se siente más llamado por los paganos y reconoce el carisma de Pedro para estar con los judíos. El descuidar este aspecto disminuye las posibilidades de los misioneros de llenar un papel de agentes interpelantes. Este descuido tiene que ver con la concepción metafísica en la cual se encierra la evangelización. Así introducimos el segundo obstáculo.

El Evangelio como tal no existe: se tiene conocimiento del Evangelio culturizado. O sea, que el Evangelio viene siempre expresado en una cultura. Cuando se habla de evangelización, se hace referencia al Evangelio como una realidad existente en sí misma. Se nos presenta una concepción metafísica del Evangelio, mientras que, de hecho, el Evangelio es vida concreta, personal, social, de un grupo de personas que existieron en un determinado tiempo. El Evangelio guarda un contenido histórico. Sin embargo, el Evangelio nos es presentado como si fuera algo perfecto; un metro que sirve de medida, y que cada cultura usa para ver si tiene las medidas exactas. Los misioneros serían, en este caso, no más que transportadores de metros reproducidos, cuyo papel es ayudar a la gente a tomar buenas medidas. Es esa concepción metafísica la que viene a reforzar las ideas de quienes piensan que han sido encargados de "humanizar" a los demás. Si el Evangelio (algo perfecto) existe, debe ser posesión de alguien o de algunos (escogidos). Entonces, ¿quién tiene la misión de evangelizar a quién?... los dominantes a los

débiles. ¿Por qué se hace difícil considerar la evangelización como un diálogo entre una cultura evangelizada y otra cultura que puede ser evangelizada o no? Enfocado así, no queda mucho espacio para la apropiación de la perfección (no hay una cultura mejor que la otra). Cuando dialogan dos culturas igualmente evangelizadas, queda lugar para la interpelación mutua. La *Evangelii Nuntiandi*, en su artículo 28, deja el espacio para esa interpelación cuando afirma, después de haber enumerado otras significaciones de evangelizar, que

...la Evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la *interpelación recíproca* que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre <sup>11</sup>.

## 2. Dioses a su imagen

Ocurre que, generalmente, los que llevan la palabra a los pueblos que quieren evangelizar no ponen en duda el contenido del mensaje a compartir ni la obra de la liberación con la cual van a contribuir. Sin embargo, lo que parece algo ya adquirido (el contenido de la enseñanza) es de hecho el meollo de la cuestión. La evangelización, que es un hablar sobre Dios, un descubrimiento y una vivencia, nos lleva a preguntarnos sobre ese Dios que se va dar a conocer.

### 2.1. Dios de toda vida versus dioses de algunas vidas

Lo que diferenciaba a la religión judía de las otras religiones era su aprehensión de Dios como el Dios de la Vida, y que esa vida se construye desde ahora y sobre la tierra. Este Dios, por querer la realización plena de la vida del ser viviente, es un Dios compañero, esto *es*, aquél que hace camino con uno (como caminó con los discípulos de Emaús). Lo veían tanto como el Dios de la Vida, que en el Libro de la Sabiduría el autor exclama "...Señor, que amas la vida" (Sab. 11, 26); mientras que Marcos lo expresa de una manera aún más fuerte "Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos. Ustedes están muy

---

<sup>11</sup> *Evangelii Nuntiandi*, 28 citado por Roberto Oliveros, en *Christus*, año LV. 639, octubre 1990, p 14.

equivocados" (Me. 12, 27). Y este Dios, el que no es considerado lejano, es evocado en cada dificultad. El está presente en la marcha en el desierto, él es el brazo que participa en la venganza; aún más: él es quien ayuda a salir de un apuro, quien transforma los proyectos malos en medios de salvación para otros, etc.

Y debido a que Dios era el Dios de la Vida, y de la vida a partir del aquí y del ahora, el pueblo que reconoce a este Dios le corresponde, siendo un pueblo creador, que lucha, que cambia las situaciones adversas, que loma los caminos que pueden conducir a la vida. La manera más grande de honrar a este Dios era siendo "un homme debout" (el hombre de pie). De una determinada concepción de Dios, resulta un determinado comportamiento del ser humano. Al Dios visto como Dios de la Vida, como Dios que respeta la libertad humana, le corresponde un hombre que lucha por una vida mejor, un hombre que puede entrar en diálogo con Dios y aun negociar con él (Gn. 18, 23-33), un hombre que hasta lucha contra Dios y sale victorioso (Gn. 32, 23). Al Dios de la Vida corresponde un hombre digno.

Es desde esta óptica que Abraham se presenta como la figura de avanzada. Abraham es el prototipo del hombre digno. Abraham entendió ese grito que Dios no se cansa de repetirnos: no necesito sus sacrificios; el sacrificio que me agrada es aquel que libera a los demás. Abraham, al no sacrificar a Isaac, pone fin a esos sacrificios que se pensaban necesarios para conseguir los favores de Dios, y elimina la imagen de un Dios depredador. Entonces, el Dios de la Biblia es un Dios de la Vida, que quiere la vida para el ser humano desde ahora, y que quiere que éste la tenga en abundancia y en toda la dimensión de su ser.

Este Dios de la Vida del cual nos habla el Antiguo Testamento, se revela como un Dios amigo de los hombres. Entonces, ¿cómo explicar que ese Dios tan presente en la humanidad tenga tantos competidores? De hecho, los otros dioses, los dioses de fabricación humana, tienen tantos, sino más seguidores, que el Dios verdadero, que el Dios caracterizado como el Dios de la Vida. Los dioses de los hombres, o los dioses-hombres, se levantan frente al Dios de la Vida.

Lo que caracteriza al Dios del Antiguo Testamento es precisamente su acción. El Dios de la Vida es un Dios que actúa. Cuando se lee la historia del pueblo de Israel se nota algo muy interesante.

Cuando ese pueblo se enfrentaba a otro pueblo que creía en un ídolo, la manera de saber cuál de los dos dioses era el verdadero, el más poderoso, se determinaba por las realizaciones de los representantes de cada pueblo. Recordemos el enfrentamiento entre Moisés y el faraón. Este último hizo llamar a todos los magos del país para que contrarrestaran los prodigios realizados por Moisés. Al final el faraón se rindió, porque el Dios de Moisés se había revelado como el más fuerte. Aun antes de eso, para que el pueblo pueda creer en Moisés como el enviado de Dios, él tiene que cumplir algunos signos que dejan ver que la mano de Dios le acompañaba. El Dios de la Vida es un Dios capaz de manifestarse como Vida. Los signos efectivos toman todo su importancia.

El problema, en la actualidad, que confunde a los que creen en el Dios de la Vida, es que los dioses de fabricación humana son fetichizados por quienes los han hecho. La fetichización no se realiza solamente al nivel de las relaciones mercantiles, sino también al nivel de los dioses. A esos dioses de fabricación humana se les ha dado atributos, poderes que no tienen. Los dioses de fabricación humana parecen actuar como actúa el Dios verdadero. Y el Dios verdadero es ahora calificado como un Dios que tiene oídos pero no oye, que tiene boca pero no habla, ojos y no ve, manos y no palpa, etc. Se invierte el orden de las cosas. ¿Cómo puede ocurrir este intercambio de papeles? Como hemos dicho anteriormente, toda la diferencia existe en la acción. Un dios cualquiera se hace creíble, en la medida que actúa.

Son los momentos de dificultades los momentos privilegiados para poner a Dios a prueba. El pueblo de Israel, en su relación con los dioses, nos permite entender eso. Después de la salida de Egipto, el pueblo durante la marcha en el desierto estaba, en cada dificultad, tentado a escoger entre el Dios de Moisés y los dioses. Si es para hacemos morir en el desierto, por qué nos hizo salir de Egipto; estábamos mejor en Egipto. Y cada vez Moisés tuvo que evocar a Dios y dar solución al problema concreto, inmediato, que el pueblo enfrentaba. Sólo el actuar de Dios en favor del pueblo, podría llevar a éste a poner de nuevo su confianza en el Dios que presentaba Moisés como el Dios de la Vida. Un Dios que deja morir, no puede ser un Dios amigo; sería mejor adorar a los ídolos.

El sistema capitalista crea sus ídolos, sus dioses. Los pueblos se encuentran frente al Dios de la Vida y frente a los dioses del sistema. ¿A cual irán los pueblos? Los pueblos, hoy en América Latina, se están muriendo, carecen de todo. Los que han fabricado los dioses del sistema prosperan. Los ídolos parecen más efectivos que el Dios de la Vida. Si no fuera así, ¿cómo explicar que la mayoría de la población mundial esté viviendo una situación de miseria, mientras que una pequeña minoría está acaparando y aprovechándose de la riqueza puesta a disposición de la humanidad en su totalidad? Los dioses del sistema parecen realmente más efectivos, más atractivos. Entonces, ¿que hacen los pueblos? Por un lado, acogen al Dios de la Vida, no tanto porque la realidad muestra que ese Dios se levanta en favor del pobre, sino porque es mejor contar con él. Se dice comúnmente: "Fuera del cristianismo, no hay salvación". Entonces, para no padecer la ira del Dios que presenta la religión católica, para gozar de la vida, dicen que futura, mejor vale estar en paz con el Dios de la Iglesia... No obstante, para el combate cotidiano, al cual el Dios de la Vida parece indiferente, se hace más seguro apearse a los dioses fabricados por los hombres. Ellos han demostrado su eficacia. El pueblo acude a los dioses, pues lo que el pueblo busca es un Dios que pueda oír, hablar, compartir, manifestarse. Luego, por un lado, se tiene el Dios de la Vida, y por otro lado, los dioses del sistema. Cuando la fe es puesta en el Dios de la Vida, el ser humano se revela como un ser digno, libre, que lucha; pero la creencia en los dioses del sistema hace del hombre un esclavo, un ser sumiso, dependiente, que aguanta su situación, un ser desesperado.

La cara del Dios de la Vida se hace más invisible cuando la propia Iglesia, o buena parte de ella, adora los dioses del sistema. Algunos elementos facultan la velación de la cara del Dios de la Vida. Esos elementos tienen que ver con la concepción que se tiene del Dios de la Vida, y con la concepción que se tiene del hombre como súbdito histórico, creador de su historia.

Algunos seguidores de Cristo, de alguna manera perdieron algo sagrado del mensaje bíblico. El Dios ellos sigue siendo el Dios de la Vida, sólo que . en su máxima expresión se logra en una vida li ahora y el aquí están relativizados. Lo importante es asegurarse la vida en el más allá. Así, por el hecho de que la vida real está relegada a una vida futura, se ha desarrollado

toda una mentalidad con respecto a la vida terrenal: la vida en la tierra se vuelve pasajera, un lugar donde las personas deben purificarse para merecer la vida del más allá.

Con tal visión, los sacrificios son honrados, y las dificultades presentes se convienen en una manera de poner a prueba la fe, pues las dificultades vienen de Dios. Cuando las dificultades eran vistas como resultado de la interacción entre los seres humanos, los perjudicados reclamaban cuando sus derechos eran pisoteados, pero, ¿quién se atrevería a alzar la voz en contra de Dios? Dios pasó de ser Dios de la Vida a Dios de la Muerte. Pusieron a Dios en contra de Dios. Pusieron a Dios en contra de la lucha del hombre. Pusieron a Dios en contra del hombre. De esa manera, las contradicciones que llenan la Biblia, debido a que ese libro recoge la diversidad de la experiencia humana en su búsqueda de Dios, sirven para que cada grupo o persona encuentre justificación religiosa a sus actos. El mismo Dios y el mismo Cristo son invocados por grupos opuestos. Se puede entonces hablar de "mi Dios" diferente al tuyo. El problema real en verdad no es la contradicción que presentan los hechos compilados en la Biblia, sino esa selectividad practicada. Se selecciona y se interpreta de acuerdo a los propios intereses aquellos pasajes confusos que eliminan toda responsabilidad o que validan la acción, mientras que se ignoran los otros pasajes que explícitamente condenan los mismos actos.

Así, cada persona aprendió a aguantar su situación todavía con más sumisión, pues era la voluntad de Dios y la manera de ganarse el cielo. Los pueblos enseñados bajo tal creencia asumieron todas sus situaciones como lo deseado por Dios. La expresión: "según la voluntad de Dios", "Dios mediante", nos son familiares. Cada país tiene su manera propia de expresar esa sumisión a la mano todopoderosa de Dios. Sería interesante compilar todas esas expresiones que traducen la dependencia respecto una voluntad superior. Los acontecimientos recientes del Perú, entre el presidente Fujimori y los representantes de la Iglesia Católica con respecto al control de la natalidad, deben ser vistos bajo esta óptica. En resumen se trata de lo siguiente: el presidente, frente a la situación de gran miseria del pueblo, promulga un decreto que busca la limitación de los nacimientos; el obispo se opone a dicha medida sobre la base de

que es un asunto que tiene que ver más con la fe que con lo político.

Lo que resulta ser algo todavía peor, es que el pueblo no sólo acepta los sufrimientos como medios necesarios para ganarse el cielo, sino que existe un sentimiento de culpabilidad ligado al sufrimiento. Es decir, el sufrimiento es permitido por Dios porque de algún modo la persona lo recrece, algo hizo que no es del todo correcto. Este sentimiento de culpabilidad, muchas veces, es una traba al movimiento de rebeldía en contra de los acontecimientos. Entonces, los que no reciben sufrimientos, aquellos cuyas actividades florecen, parecen haber hecho lo correcto, parecen merecer los favores de Dios. Este pensamiento se pone al descubierto cuando ocurre un acontecimiento trágico: los que se salvan expresan casi siempre su salvación como un actuar de Dios en su favor, mientras que hay un malestar que rodea la suerte que les tocó a los que no escaparon: no fueron del todo irreprochables. Nuestro Dios se volvió un Dios injusto que distribuye desdicha y felicidad a su antojo. Se entiende muy bien que los estadounidenses, en su abundancia a costa de los demás, exclamen: ¡Dios está con nosotros! Ellos podrían añadir: ¡Dios está con nosotros en la muerte que infligimos a los otros! (¿Será, entonces, Dios en contra de los pobres?). Mientras que los cosechadores de desgracias no tienen nada más que usar sus rodillas implorando la misericordia de Dios, tratando de ablandar el rigor de este Dios. La Iglesia, entonces, no se apresuró a hallar con los pueblos caminos hacia la liberación, esto es, maneras de organizarse, de defenderse, de mejorar sus condiciones de vida, sino que desarrolló múltiples formas de cuidado y de fortificación del alma.

Para poder explicar la importancia concedida a la vida futura, y justificar las esclavitudes y los silencios los compromisos de la Iglesia con los poderosos, se tuvo que partir de la concepción del hombre como un ser escindido: la dimensión terrestre —el cuerpo—. y la dimensión celestial —el alma—. Un alma mucho más importante que el cuerpo. Esta división se apoya con todo su peso en la frase del Nuevo Testamento, que dice: "No temas a aquél que puede matar al cuerpo, teme más bien a aquél que puede matar el alma" (Lucas 12.5). ¡Irónico!, pues la historia, los hechos y la vida, están demostrando que toda profanación del cuerpo conduce a la profanación del alma. Alma y cuerpo se condicionan la una al otro.

Son una misma realidad. Un alma sana no puede existir más que en un cuerpo sano. Lo que implica que si se quiere construir el paraíso de las almas del mañana, se debe empezar por construir en la tierra el reino de los cuerpos sanos. Entonces, es urgente trabajar para que desde aquí y ahora los cuerpos sean sanos, o sea, que debemos trabajar para que en todo lugar las necesidades básicas del ser humano sean satisfechas.

Es quizás la visión de la vida como vida del más allá, y la separación de la persona en cuerpo y alma, lo que conduce a la Iglesia a relativizar la dimensión de sujeto histórico que es propia del ser humano. Y relativizar esa dimensión es quitar a Dios la posibilidad de manifestarse como el Dios de la Vida. De hecho, el Dios de los Judíos actúa, sin embargo su acción pasa por los hombres y mujeres existentes. Es interesante observar que Dios siempre se revela a través de mujeres y hombres que luchan por la justicia, que respetan los derechos de los demás. El trabajo en favor de la justicia es lo que encamina hacia Dios y es lo que hace existir a Dios, es lo que le hace manifiesto.

Moisés vio el sufrimiento de sus compatriotas, defendió a uno que era maltratado por un egipcio... entonces, él fue quien reveló a Dios e hizo posible la salida de Egipto. Dios se hace manifiesto cuando hombres y mujeres escuchan su llamado, a través del grito de los aplastados, de los hambrientos, de los explotados; y por su actuar, junto al actuar del pueblo, nace Dios entre nosotros. El Dios de la Vida no puede revelarse como tal si no existen hombres y mujeres que hacen presente, de manera real, a Dios entre los hombres. Abraham, Moisés, Jesús, Gandhi. Monseñor Romero, por haber asumido las aspiraciones de los pobres, manifestaron a Dios.

Es aquí donde los promotores del sistema actual ganan a los que creen en el Dios de la Vida. Los capitalistas saben que sus dioses no serán efectivos, si ellos mismos no recurren a todos los medios para garantizar el reino de los dioses. Es decir, que los capitalistas hacen todo lo que está a su alcance para que sus dioses sean creíbles. Mientras que los que creen en el Dios de la Vida son apasionados de la vida, de manera tal que toman todas las medidas para que esa vida alcance cada vez a más personas. Es aquí que la frase del Evangelio adquiere toda su fuerza: "los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz" (Le. 16, 8). O esa otra frase: "el

reino de los cielos sufre violencia, los violentos lo lograron" (Mt. 11,12).

Lo que impide la acción de la Iglesia Católica con respecto a la construcción de la esperanza se condensa en lo siguiente: un desplazamiento de la vida real, trasladada a la vida del más allá, a partir de una concepción del ser humano dividido en alma y cuerpo, lo que relativiza los acontecimientos terrenales; una interpretación del mundo, de las relaciones entre los pueblos, influenciada por la ideología dominante y su contribución al mantenimiento de esa dominación. A esos dos grandes contrasentidos se puede añadir, por un lado, el control que ejerce la Iglesia de Roma, dando directivas a los diferentes líderes religiosos y desvirtuando las iniciativas de aquellos que están del lado de los desfavorecidos y, por otro lado, la confusión que parece crearse alrededor de los polos: acción violenta y acción no-violenta.

## 2.2. *Un difícil escogimiento*

Una situación de muerte es toda situación que le quita la vida al ser humano, toda situación que inhiba a las personas para alcanzar su talla, que les impida desarrollarse en cualquier dimensión de su ser ¿Son las situaciones de extrema pobreza que caracterizan la vivencia de los pueblos del Tercer Mundo, situaciones de vida? ¿Podemos en tales circunstancias hablar de "un adulte debout"? ¿Cómo podemos hablar de adultos cuando en los países del Tercer Mundo los niños son víctimas de mortalidad precoz, de malnutrición, de analfabetismo, y las consecuencias ya se conocen: salud frágil, bajo rendimiento escolar, delincuencia y muerte prematura? No, a los niños de los países pobres el sistema no les da tiempo para llegar a ser adultos.

Es sorprendente descubrir que frente a las situaciones que viven los desfavorecidos del Tercer Mundo, hay responsables de la Iglesia que no distinguen las situaciones de vida de las situaciones de muerte. No solamente no las distinguen, sino que la mayoría de las veces se encuentran del lado de los que aplican la muerte, justificándolos. Es con esa asombrosa constatación que un grupo de cristianos del Tercer Mundo encabezó la redacción de un documento, que es una proclamación de fe y un llamado a la conversión:

Tenemos en común, no sólo la situación de un conflicto político violento sino también el fenómeno de hallar cristianos en ambos lados del conflicto. Este hecho es acompañado, por un lado, por el desarrollo de una teología cristiana que se coloca del lado de los pobres y de los oprimidos, y, por otro lado, por el desarrollo de una teología cristiana que está en favor de los opresores. Es, en sí, un escándalo y una crisis que desafían a los pueblos de nuestros países <sup>12</sup>.

Hay una cierta tendencia a pensar que el hombre se dirige, escoge al Dios de la Vida tan natural y espontáneamente como la planta busca la luz del sol o el pájaro escoge el gran espacio, el espacio libre. Se ha pensado también que la persona una vez que ha descubierto las características del Dios de la Vida, tiende a reproducir tales actitudes en su vida cotidiana. Sin embargo, las observaciones diarias desmienten esos pensamientos. Se confunde el descubrimiento y el encuentro efectivo, vivencial, de Dios, por medio de la praxis, con la apropiación intelectual, falsamente teórica, de la idea que se tiene de Dios.

Sin compromiso real, el Dios de la Muerte puede revelarse, para el hombre, tan atractivo como el Dios de la Vida. Es por esta razón que hay tantos cristianos del lado del Dios de la Muerte, mientras que pocos son los seguidores del Dios de la Vida. Podemos tratar de explorar la causas de tales tomas de posición. Por un lado, existen los que creen que el hombre tiene que ganarse el cielo sufriendo; si se cree que la vida del más allá es la que vale, entonces hay que ayudarlo a la persona a añadir a su sufrimiento, hasta administrarle la muerte. Por esta razón los sacrificios tienen tanta importancia en la práctica religiosa. Es un Dios que cobra cada falla, que sólo se da por satisfecho cuando el sacrificio está a la altura de la falta (¿Acaso no exigió él la muerte de su propio hijo?) Aun cuando no exista falta, él exige sacrificios para fortalecer a la persona, sondear su fe... Con tal concepción, lo que se revela más eficaz es ayudar a las personas a atravesar esos momentos. Los que se dicen representantes del Dios de la Vida son más bien como esas personas que trabajan en los hospitales

---

<sup>12</sup> *Le chemin de Damas, Kairos el conversión*, Catholic Institute for International Relations (CTO), Washington, D C. juillet 1989.

como acompañantes de los moribundos; su trabajo es ayudarlos a bien morir, a dar el paso final. Muchos pastores de la Iglesia en medio de los pobres, no son más que eso: presencia que acompaña el sufrimiento, la espera de la muerte. Son pastores que anuncian al Dios de la Muerte. Escoger la vida para más personas y no apenas para uno mismo, desear la vida para todos, llamar a la vida, es cambiar su visión de Dios, del hombre, del mundo.

Por otro lado están los que piensan servir al Dios de la Vida, pero son recuperados por los guardaespaldas de los dioses de la muerte. Vamos a hablar de los valores. Se puede hablar de libertad, de honestidad, de humildad: son valores que pueden expresar no más que lo que se piensa de la libertad, de la honestidad, de la humildad. Es decir, que llevan un contenido, tienen un peso dependiendo de lo que se vive a nivel social. Sin tener en cuenta el mundo de las relaciones (el nivel social), esos valores están vacíos. Y si están vacíos, se les puede meter cualquier contenido. Lo que hace que una enseñanza que se piensa neutral, puede ser aprovechada por un sistema y utilizada para mantener a las personas confusas respecto al sentido e implicación de esos mismos valores. Tomemos por ejemplo el valor "honestidad". Es en nombre de la honestidad (que algunos identifican con el respeto de la palabra dada) que muchas personas del Tercer Mundo se sienten obligadas a pagar las deudas externas. Una concepción diferente de la honestidad llevaría, por el contrario, a las personas, en nombre mismo de la honestidad, a no pagar la deuda. No se aprende a guardar distancia frente a los valores. Guardar distancia es no hacer un absoluto de ellos.

Únicamente el hombre de vida escoge al Dios de la Vida. Y escoger el Dios de la Vida es equivalente a escoger la vida para todos. El hombre de vida es el hombre que amplía el espacio de esa tienda; que nace de nuevo; que sale, que va más allá de su mundo. Un mundo constituido por las herencias tanto familiares como nacionales, las ideologías, la cultura, los prejuicios, etc. Escoger la vida va entonces a manifestarse en el escogimiento de todo lo que lleva a la vida; se escoge, por ejemplo, un sistema que da vida y no administra la muerte. Aquel que reconoce a Dios como el Dios de la Vida, y que considera al hombre en toda su dignidad, reconoce también la lucha del hombre, participa de esa lucha y mantiene la esperanza viva, una esperanza que resista. Mientras

que el hombre de muerte, el hombre que administra la muerte, tiene que fabricarse un dios de muerte, un dios a su imagen. La lucha entre Dios y los dioses es una lucha entre Dios y los hombres exterminadores, y es también la sanción de dioses que celebran la lucha, la destrucción entre los seres humanos.

Al Dios de la Vida se le descubre cuando se redescubre al hombre o mujer existentes, y se conecta simultáneamente con la vida de la calle. Los que han seguido la trayectoria de Monseñor Romero de El Salvador —escogido por el Vaticano para servir de contrapeso a la acción de su predecesor, Monseñor Chávez—, ven que el Dios de la Vida se encarnó cuando Monseñor Romero fue al encuentro de los hombres y mujeres de la vida, cuando él se arriesgó en la vida de la calle... y sobre todo en las calles de los barrios del pueblo expoliado. Escoger el Dios de la Vida, y luchar para que cada persona tenga la vida en plenitud, transforma al cristiano en un símbolo de esperanza, una esperanza que resiste a todas las formas de muerte.

La Iglesia, para cumplir su papel de presencia profética, está llamada a convertirse a los pobres, esto es, implantarse concretamente en los campos, en los barrios populares, en los tugurios. Re-anudar con el mensaje concreto del Evangelio. Esa conversión al mensaje concreto del Evangelio, será visto como un crimen por los opresores. Pues, como dice Maurice Lemoine:

En razón de su prestigio, de su cultura, de su implicación en medio del pueblo, de su conocimiento de la realidad socio-política, su capacidad para difundir al exterior informaciones comprometedoras para los poderes en función, los curas y religiosos constituyen testigos que estorban<sup>13</sup>.

Pero se puede añadir que esos testigos estorbadores para el sistema, son presencia confortante para el pueblo. Es un soplo de esperanza que levanta el ánimo. Son en cierto sentido un catalizador de energías, de resistencia. Y es a causa de esa esperanza-resistencia, que esa miñona convertida de la Iglesia es perseguida. Sería, también, la única manera para la Iglesia de hacerse perdonar por haber llegado a los países del Tercer Mundo junto con la colonización; por haberse, en general, ligado a

---

<sup>13</sup> Maurice Lemoine, art. cit., p.23

los poderosos de este mundo; por haberse encontrado por mucho tiempo apoyando a los partidos políticos opuestos a las reformas.

Es completamente otra forma de esperar en esa esperanza-resistencia o esperanza-operativa. Existe, de hecho, otro tipo de esperanza que es tolerada por el sistema; es la esperanza-pasividad, que no es del todo la esperanza-resignación, que más bien es del agrado y sirve al sistema. No obstante, la iglesia no podrá ofrecer otro tipo de esperanza si no participa de la vida política y económica de las poblaciones donde se inserta.

Yo diría que, en general, gran parte de la gente de Iglesia predica la esperanza-pasividad (que muchos prefieren llamar la "espera"), aun aquellos que han hecho la opción por los pobres. La esperanza-pasividad es la que procede de todas nuestras acciones paternalistas o materialistas. Acciones que colman, llenan las fallas del sistema. Hay esperanza porque hay presencia y el pueblo puede acudir a las puertas de los conventos —mientras dure el proyecto— para recibir, sea su ración de comida, sea algunas ropas, instrucción, o ayuda médica. Es lo que podría llamarse la esperanza a corto plazo, la esperanza sin horizonte.

Es una esperanza dependiente, o sea, ligada a la buena voluntad y a los medios económicos del que la promueve. Ese tipo de esperanza no hace hombres erguidos, que conocen sus derechos y deberes. En esa esperanza-pasividad no se transforman ni el pueblo que recibe ni aquél que da. Existen un "nosotros" y un "ellos" que separan a los beneficiarios de los bienhechores. Tampoco se transforma la situación o el sistema que mantiene las actitudes de dependencia y de paternalismo. Este tipo de acción ayuda a mantener el *statu quo*. La Iglesia está muy conforme con ese tipo de actividad, pues no la compromete. La Iglesia de nuestros días tiene la tendencia a sacar a sus santos de ese sector que multiplica los medios para "ayudar", para "asistir". Como dice Adolfo Pérez Esquivel:

...los dones caritativos dirigidos hacia los países pobres como limosna son en verdad necesarios, pero no son suficientes; responden a una situación de emergencia, a un calamidad coyuntural, pero

no son más que paliativos y no resuelven el problema de fondo <sup>14</sup>.

Son actividades que parecen reflejar la neutralidad que quieren guardar ciertas comunidades, sin embargo, de hecho, es una neutralidad que ayuda a los que tienen el poder. Es una manera indirecta de apoyar el *statu quo*.

La esperanza-resignación es la esperanza muerta que quita a la persona su dimensión de sujeto creador de la historia. El ser humano en la tierra tiene que cumplir con su destino. Así, lo importante no es la suerte que le toca a uno en este mundo, sino el sitio que uno se prepara en el otro mundo.

Entonces, como el peligro real lo representan los miles de hambrientos del Tercer Mundo, no es sorprendente que el mundo capitalista esté nervioso cada vez que una acción tiene como fin compartir, sostener y organizar las reivindicaciones de los infortunados de la tierra. Lo que quiere decir que los creyentes que viven la esperanza-resistencia, y la comparten, tendrán que padecer los ataques de los que defienden el sistema capitalista. Por lo tanto, hablar de esperanza-resistencia es tocar el tema de la violencia-no violencia.

La iglesia-cúpula califica de violenta toda acción emprendida por los religiosos en favor de los pobres o de los grupos explotados. Cualquier acción, por más no-violenta que sea —basta que conduzca a un despertar y un organizar de los explotados—, atrae una re-acción violenta por parte de la oligarquía, que busca la eliminación de toda resistencia. Lo que quiere decir que los defensores de los humildes no buscan la violencia; más bien, ésta les cae encima. La violencia buscó a Jesús, a Gandhi, a Monseñor Romero, a Martín Luther King... buscó a las centenas de curas, laicos y religiosos eliminados, por haber estado comprometidos con las luchas del Tercer Mundo. Y seguirá buscando a todos los que se atrevan a alzar la voz en nombre de los pobres. La violencia, de hecho, es propiedad de la clase dominante. Es el arma de los que poseen.

Frente a esa violencia que llega a los defensores de los pobres, estos últimos pueden adoptar dos actitudes: defenderse de la agresión o padecer el ataque de los poderosos. Ya sea que resistan o que se crucen de brazos, de toda manera padecen la

---

<sup>14</sup> Adolfo Pérez Esquivel. "Alert, enfuits en danyger", en: *Le Monde Diplomatique*, novembre 1990. p. 32.

violencia. Muchas veces no les dan siquiera tiempo de escoger una de las dos actitudes, sino que la violencia les sorprende; es decir, no les dan tiempo de percatarse de su llegada. Recordemos la muerte fulminante de los seis jesuitas en El Salvador.

Los que se encuentran al lado del pueblo y que no son perseguidos por la violencia, están a salvo únicamente porque su acción no representa aún un peligro para el sistema. Por consiguiente, la acción es tolerada por el sistema. Pero una vez atravesada la línea de tolerancia, la represión no se deja esperar por mucho tiempo, excepto que sea demasiado peligroso tomar una medida represiva en contra de ellos.

En los primeros tiempos la Iglesia celebraba a sus mártires, aquellos cuya vida les fue arrancada por ser peligrosos al anunciar la buena nueva, una buena nueva palpable, visible, experimentada en los numerosos milagros que producían. Hoy, la Iglesia es más discreta. Esos mártires por la causa de la justicia y de la equidad, causan vergüenza. Maurice Lemome, en referencia a Monseñor Romero, lo subraya:

Querido por la gente sencilla, él se transforma en la figura mundial de la iglesia de los pobres. A tal punto que Juan Pablo II, con quien mantiene relaciones difíciles, le reprocha, en enero de 1980, durante un breve encuentro en Roma, su fervor excesivo por la acción social <sup>15</sup>

Todo apego a la justicia y a la equidad despenará la violencia de la clase dominante. ¿Debe la Iglesia, a causa de eso, callar los abusos hechos en contra del pueblo? ¿Qué pasaría si la iglesia-cúpula, si la iglesia-poder se levantara reclamando por la sangre de sus miembros muertos, y por la vida de sus creyentes explotados y hambrientos? Los poderosos no podrían contar más con el silencio de la iglesia-autoridad, y probablemente... la violencia llegaría hasta la iglesia-cúpula.

Y ella no sería ya, como lo es desde hace 500 años, un medio para victimizar, sino una institución de resistencia y esperanza. •

---

<sup>15</sup> Maurice Lemome, "Le libéralisme contre la démocratie" en *Le Monde Diplomatique*, París, octubre 1990, p. 24

