

SEGUNDA PARTE, II

*REFLEXIONES TEOLÓGICAS LATINOAMERICANAS*

*Nuevo momento (1971-)*

*Hacia una teología de la liberación*

*HISTORIA DE LA FE CRISTIANA  
Y CAMBIO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA\**

"Triste suena mi guitarra  
y el asunto lo requiere;  
ninguno alegrías espere  
sino sentidos lamentos,  
de aquel que en duros tormentos  
nace, crece, vive y muere".

(JOSÉ HERNÁNDEZ, *Martín Fierro*, II, 163-168).

Estos versos poéticos de un gaucho, no del Río Grande ni del Orinoco sino de la Pampa, nos deben abrir a un temple de esperanza pero no de optimismo. La situación de dependencia es triste y no puede enfrentársela con ingenua alegría ni con entusiasmo juvenil. Es necesario un *éthos* de la liberación del que sabe que “sube hacia Jerusalén”<sup>1</sup>.

La primera parte de nuestra comunicación será un comentario a un texto del primer gran profeta americano. Bartolomé de las Casas (1474-1566) no fue un historiador (de allí la falsa crítica en la que caen algunos)<sup>2</sup> ni simplemente un humanista que descubrió en el indio la persona humana<sup>3</sup>; Bartolomé fue un auténtico profeta y por ello su estilo es profético apocalíptico, lo que explica las exageraciones, lo hiperbólico de su mensaje, pero lo adecuado de su revelación. Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación ya que supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal: el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias del Tercer Mundo (América latina, mundo árabe, África negra, India, sudeste asiático, China). El pecado originario de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático “el Otro” sagrado, y el haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido des-

---

\*Comunicación presentada en la *Semana misionológica de Berriz*, el 9 de julio de 1972, en el Escorial (España).

cubierto por los teólogos europeos, ni hasta hoy, ni por los mejores, y por ello toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos.

Bartolomé nos dice: "Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones"<sup>4</sup>. Nuestro profeta escribe esto en 1552, en España; por ello el "allá" donde han pasado son las Indias occidentales, y los "que se llaman cristianos" son los conquistadores. Y bien, las dos "maneras" o modos de comportarse (el *êthos* de la dominación europea moderna) con respecto al indio fueron: "La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) *oprimiéndoles* con la más dura, horrible y áspera *servidumbre* en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas"<sup>5</sup>. Puede observarse que Bartolomé nos describe, explícitamente, la dialéctica de la dominación. En un primer momento, hay un enfrentamiento a muerte ("en las guerras a vida") en la que muchos mueren: esta guerra es ya injusta y se trata de un crimen histórico-universal que españoles, franceses, alemanes, hombres del País Bajo e Inglaterra (por no hablar de Estados Unidos y Rusia) hace tiempo que han perdonado (porque no lo han sufrido). Los que permanecen con vida, en un segundo momento, se les "oprime" con la más horrible "servidumbre". No hay entonces que esperar a Hegel para enunciar la dialéctica del señor y el siervo, de la doble alienación, sea total en el esclavo o parcial en el trabajador<sup>6</sup>. Pero además Bartolomé enuncia también la alienación de la mujer, de la india, que es la madre alienada de América latina, amancebada con el prepotente padre hispánico que mata al varón indio y tiene hijos (el mestizo: el hombre latinoamericano) con la sierva.

Podemos ahora preguntarnos: ¿Cuál es el proyecto histórico, existencial, que movió a los europeos desde el siglo XV para oprimir de esta manera a otros hombres reduciéndolos a ser una "cosa", una "mano de obra", un "instrumento" a su servicio? Bartolomé nos responde en las categorías de la Segunda Escolástica: "La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas"<sup>7</sup>. El oro y la plata, la

riqueza es, exactamente, el proyecto existencial último del hombre moderno europeo, del hombre burgués, el burgalés medieval que como no era noble (no podía tender a "estar-en-el-honor") ni Iglesia (no podía tender a "estar en-la-santidad") tuvo que contentarse con un despreciado "estar-en-la-riqueza". Ese hombre se abre camino hacia el Oriente por las Cruzadas, pero allí fracasa; se abre camino hacia el Occidente por la conquista de América y allí se impone. Ese oro y esa plata es un nuevo "dios". Domingo de Santo Tomás, que será obispo de La Plata, escribe en una carta del 1º de julio de 1550: "Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la qual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"<sup>8</sup>. Este texto teológico tiene suma actualidad ya que plantea en sus términos adecuados la cuestión de la "muerte de Dios" y del "ateísmo". ¿Qué Dios ha muerto? ¿Qué Dios es negado? ¿Cómo es que Dios se ausenta de Europa? ¿Cómo es que se lo niega? Sobre el teocidio y el modo de la ausencia en Europa de Dios, otro obispo, Juan de Medina y Rincón, escribe el 13 de octubre de 1583, desde la lejana Mechoacán: "Mucha de la plata que aca se saca y va a esos Reynos, se beneficia con la sangre de yndios y va envuelta en sus cueros"<sup>9</sup>. ¡Tiempo de profetas aquellos! ¡Lenguaje hispanoamericano a lo Isaías, Jeremías u Oseas! ¿Cómo habrían de reconocer en estos cristianos del siglo XVI hispánico a profetas hombres europeos que habían edificado su mundo sobre el cadáver del Otro, del indio, del africano, del asiático?

Y continúa Bartolomé: "(La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felicies y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto ni de ellas han hecho más cuento ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que estiércol de las plazas"<sup>10</sup>. Algo antes había escrito: "(Debo) suplicar a Su Majestad, con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman *conquista*"<sup>11</sup>.

Nuestra exposición se dividirá en seis párrafos, En primer lugar es necesario aclarar a cuál "mundo" pasaron los que "allá" han pasado (§ 1); en segundo lugar pensaremos lo de "los que se llaman cristianos" (§ 2); desde donde podremos interpretar el sentido de la época de la conquista (§ 3); de la Cristiandad de las Indias occidentales (§ 4); de la crisis de la Cristiandad (§ 5), y la situación presente (§ 6). Se trata de una maduración de la fe cristiana en

relación al cambio social que se va produciendo en la historia latino-americana, de la cultura en general y de la Iglesia en particular.

## I. EL "MUNDO" DE "ALLÁ": AMERINDIA

Adonde los españoles pasaron, los europeos, es al "mundo" del indio. El "mundo" de los indios en una Totalidad de sentido, un horizonte de comprensión<sup>12</sup>. No se trata ahora de describir ni el origen del hombre americano que en el paleolítico, procedente del Asia, se introdujo por sucesivas oleadas en América, o que en el neolítico partió de las culturas polinésicas para regar con sus influencias todas las costas occidentales de América, se trata sólo de tener bien presente que ese "mundo" indio tenía su sentido, que eran hombres en su sentido pleno, que merecieron un respeto sagrado por encontrarse en la exterioridad de Europa.

El "mundo" indio tenía *su* sentido, tenía su origen: "Antes de la formación... solamente estaba el Señor y el Hacedor, Gucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside" -nos dicen los Quiché, mayas de Guatemala<sup>13</sup>. Pero no sólo proponen un origen mítico-cósmico, sino que recuerdan aun sus orígenes mítico-históricos: "Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol... los puso en la laguna Titicaca -recordaban los Incas del Perú-, que está a ochenta leguas de aquí... Nuestro Padre el Sol les dijo: Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados..." -escribía el Inca Garcilaso de la Vega<sup>14</sup>. No todo en el "mundo" indio era paz y clemencia, había también violencia e injusticia, pero tenía un *sentido* humano, teológico, profundo. Es por ello que el gran Imperio azteca tuvo su *tlatimini* (así se llamaban los "sabios" entre los nahuatls), su teólogo, Tlacaélel, nacido en el "año 10-Conejo" (para nosotros en 1398)<sup>15</sup>, que formuló una visión cósmico-guerrera del panteón azteca. La sangre es el agua preciosa (*chalchíhuatl*) que da la vida a los dioses y los hombres. La quinta edad del mundo -enseñaba Tlacaélel siguiendo y modificando antiguas tradiciones- había comenzado cuando el pequeño dios Huitzilopochtli se inmoló y se transformó en el Sol:

“Este es el oficio de Huitzilopochtli,  
 nuestro dios.  
 A esto fue venido:  
 para recoger  
 y traer así a su servicio  
 a todas las naciones,  
 con la fortaleza de su pecho y de su cabeza...”<sup>16</sup>

Por ello es necesario celebrar las "guerras floridas", luchas periódicas por la que los aztecas tomaban prisioneros para inmolarlos en contado número al dios Sol. La sangre de las víctimas alimentaban al dios Sol y de esta manera subsistía el Universo y no concluía la quinta edad del mundo. Los aztecas eran entonces los mediadores de los dioses y el Imperio tenía una función salvífico universal.

En vista al tema de esta comunicación deseo que se tenga en cuenta que los gestos, los símbolos, las palabras, todo lo que habitaba el "mundo" del indio tenía un *sentido* humano, real, profundo<sup>17</sup>. Este "mundo" no será tenido en cuenta, ni respetado, sino por excepción (como en el caso de un Bartolomé, de un Sahagún o un José de Acosta, y muchos otros, pero, al fin, minorías que sin embargo hablan de la grandeza de aquella España de conquistadores, es verdad, pero también de santos). Es por ello que un Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) llega a decir que "questa gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca é compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales"<sup>18</sup>. El "mundo" del Otro, del pobre, del indio, es un sin-sentido (irracional y bestial animal) simplemente porque tiene *otro* sentido que el europeo. El español, el europeo, se escandaliza porque los aztecas inmolaban contados indios al dios Sol. ¡Hechicería, magia, superstición, sacrilegio gritaban los recién llegados! Y... sin embargo, los indios que morían en la encomienda, en la mita, los que entraban por la boca de las minas como si fuera la boca de Moloch, los que nunca salían de la "Casa de la moneda" de Potosí para no revelar los secretos, esos millones de indios inmolados al "dios oro" (que después serán francos, libras, dólares o rublos) del hombre moderno europeo (¡la idolatría del dinero!) morirán sin escándalo para nadie; los cristianos y sus teólogos europeos reunidos triunfalmente en Trento o en torno a la Reforma, no verán ningún pecado en el hecho *natural*, económico y político, de la inmolación de una raza al proyecto de "estar-en-la-riqueza". Ese nuevo ídolo, el "becerro de oro", tendrá no sólo víctimas de indios sino igualmente de africanos vendidos como esclavos y los asiáticos de las guerras del opio. Se inmola el Tercer Mundo al "dios oro" y

nadie se perturba, ni los teólogos reformistas, ni los de la Segunda y Tercera Escolástica. Los indios que murieron en el altar del dios Sol, al menos, eran auténticas víctimas cuyo sentido teológico era vivido por la misma víctima y por los sacerdotes. Los indios que murieron en el altar del dios Oro, en el altar europeo del capitalismo en ciernes, experimentaban su muerte como inhumana alienación y los victimarios se ocultaban su pecado en la "naturalidad" de una estructura opresiva del hombre que una vez totalizada difícil será descubrir en ella, en algún detalle de la idolátrica Totalidad, algún pecado. La Totalidad como totalidad imperial incluye en su fundamento el teicidio, el sacrilegio más horrendo: la muerte del indio, del africano, del asiático; la muerte de Abel que le permite a Adán "ser dios" y quedar solo como un *ego* divinizado (el dios de Hegel). Ese oro y esa plata americana, causa de la devaluación de los capitales árabes y primera acumulación del moderno capitalismo europeo, como lo ha mostrado Sombart<sup>19</sup>, todas las acumulaciones posteriores que sobre el oro y la plata hispánica supo reproducir la Europa francesa, de los Países Bajos e Inglaterra, tiene entre sus componentes "sangre de yndios" -como decía el obispo de Mechoacán-, y los billetes de los países dominadores tienen en su materia prima "cueros" de negros arrancados a latigazos y vendidos como esclavos por los piratas ingleses (fundamento de *The wealth of nations*, como diría Adam Smith) o portugueses. Nuestros indios y los esclavos africanos dieron el crédito inicial al capital imperial que ahora nos explota.

Esta cuestión no es mera formulación económica; es, explícitamente, una cuestión teológica. Primeramente se reduce al Otro, al pobre, al indio, a ser meros bárbaros, el "no-ser". El antiguo ontólogo griego, hermano de los conquistadores griegos que expulsaron a los primitivos habitantes "bárbaros" en el sur de Italia para instalar el *lógos* o la razón de la cultura griega en la llamada "Magna Grecia", dijo: "El ser es, el no-ser no es"<sup>20</sup>, es decir, "lo mismo es pensar que ser"<sup>21</sup>. El acto del pensar (*noeîn*) es el griego, con evidencia: más allá de la civilización griega está el no-ser, el bárbaro, el sin-sentido. El "no-ser" incluye de hecho a todos los hombres que se sitúan *fuera* del mundo del dominador, del aristócrata ("lo mismo"). Lo que yo no comprendo, no pienso (*noeîn*) no-es. La ontología y la teología que en ella se funda como pensar dominador, reduce a la nada al pobre, al Otro, al que está *más allá* del horizonte del mundo del dominador. No-es el bárbaro para Parménides ni el indio para Fernández de Oviedo. A lo que Bartolomé les responde -a la Grecia aristocrática y a la Europa moderna, conquistadora y egocéntrica-: "Cosa es maravillosa de ver el tu pimienta que tuvo en su entendimiento a queste

Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualidades y con tanta seguridad"<sup>22</sup>. Oviedo juzgó al indio desde su mundo europeo. Bartolomé exigía, con razón, que fuera juzgado desde el mismo mundo del indio. Fueron los Oviedos, los Sir Francis Drake, los que triunfaron aniquilando el mundo del indio. El "discurso" se enuncia así: lo que yo no comprendo es sin-sentido; el sin-sentido es no-ser; cuando alguien dice lo que no-es es lo falso; decir lo falso como falso es mentira; antes que sigan los Otros mintiendo es bueno civilizarlos; como se niegan a recibir el don benéfico de la civilización es necesario hacerles la guerra; como todavía se defienden muchos mueren y otros quedan reducidos a la servidumbre. Es así como conquistadores y piratas pasan a ser los héroes de la Europa triunfante, recibiendo las glorias del Todo, habiendo asesinado al Otro, al indio, al pobre, a la epifanía de Dios. Los filósofos y los teólogos europeos, sin embargo, eran los que habían posibilitado teóricamente tales "hazañas" porque habían investido previamente al indio del carácter de infiel, bárbaro, pagano, no-ser, nada, el fin "lo ha humanizar por la conquista".

Ese es el "mundo" de "allá" donde han pasado los europeos.

## II. LOS QUE SE "LLAMAN CRISTIANOS"

Al indicar Bartolomé que se "llaman cristianos", les saca irónicamente el carácter de tales. Quiere entonces negar que lo sean. Esto nos lleva a preguntarnos cuándo alguien es cristiano; cuándo alguien puede llevar el nombre de "cristiano" desde que así se los denominó en Antioquía, por ser seguidores del *Crístos*, el *meshiaj*, el Ungido por el Espíritu. Entre otras notas, pero ciertamente una fundamental, puede decirse que alguien es cristiano porque tiene *fe*, *fe cristiana*. Por ello Bartolomé puede decir que se "llaman cristianos" pero no lo son, porque la fe ha sido negada en la *prâxis* de los que así se llaman. La *prâxis* dominadora, la *prâxis* de conquista niega la fe. Para poder comprender cómo es que la fe es negada en la *prâxis* conquistadora tenemos previamente que preguntarnos: ¿qué es la fe?

Para responder a la pregunta podríamos referirnos a los más clásicos pensadores cristianos<sup>23</sup>, pero deseo pedagógicamente, y por la gran actualidad que tiene en América latina, partir del que significa la mejor totalización moderna del pensar europeo: Hegel. Este filósofo, en su juventud en Jena, escribió su famosa obrita: *Fe y razón*<sup>24</sup>, por la que todo el ámbito de la fe de Kant queda incluida en la razón hegeliana: la cuestión de la fe "ha sido transferida al interior



de la filosofía"<sup>25</sup>. Lo creído pasa a ser sabido, pensado: el pensar es el ser en la Totalidad del comprender mi mundo como saber absoluto. "El Otro" queda reducido a ser "lo otro" interno y pierde su carácter de Exterioridad; una tal Exterioridad es irracional: no-es. Significa lo que Schelling denominará después "la metafísica de la Identidad" -haciendo una crítica de su posición de juventud que fue, por otra parte, la única posición que tuvo el Hegel desde 1802, en esto y fundamentalmente, discípulo del joven Schelling-. Pero esa Totalidad pensada "sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*) (lo que algo es: *das Was*)... pero independiente de toda existencia (*Existenz*)"<sup>26</sup>, y por ello es solo un pensar negativo porque "el acto en sí es sólo en el concepto"<sup>27</sup>. La superación de Hegel en América latina es de extrema importancia, porque significa además la comprensión de los supuestos del pensar de Marx a fin de efectuar, por nuestra parte, una positiva superación del mismo marxismo, cada vez más urgente en nuestro continente.

Es sabido que asistieron a las clases de Schelling en Berlín los jóvenes Feuerbach y Kierkegaard. En primer lugar Feuerbach indica que más allá del pensar se da un ámbito de exterioridad al que se accede por el amor (*Liebe*), pero aún más precisamente por la sensibilidad. Como Hegel ha divinizado la razón es necesario primeramente destronar a dicho dios para poder descubrir en el ámbito de lo sensible lo supremamente real: el Tú, otro hombre<sup>28</sup>. Es por ello que, y en correcta aún tradición judeocristiana, "la tarea del tiempo nuevo fue la... resolución de la teología en la antropología"<sup>29</sup>. Se trata de un ateísmo entonces; pero el ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana es la condición de posibilidad de la revelación del Dios creador. Es aquí donde Feuerbach recupera la profética predicación de Bartolomé de las Casas. Al inmolarse al indio, al dios oro se totaliza, se divina el Hombre europeo. Es necesario ser ateo de tal ídolo para que el pobre, la antropología del Tú, el sensible que tiene hambre, pueda nuevamente revelarse más allá de la Identidad del pensar y el ser dominador europeo moderno. Dejar la teología hegeliana es aparecer como ateos del dios del Potosí, la "gran boca del ynfierno por la qual entra cada año grand cantidad de gente que la cobdicia de los españoles *sacrifica a su dios*" -nos decía el obispo de La Plata. El ateísmo no escandaliza a los cristianos. Murieron los mártires en los circos del Imperio romano por ser ateos y ciertamente lo eran. La cuestión es otra: ¿Ateos de qué Dios? ¿Del dios que los europeos se han fabricado a su imagen y semejanza, que tiene ojos y no ve, boca y no habla y oídos y no oye? Ser ateo de un tal dios es la condición para creer en el Dios de Israel cuya pauta definitiva es

antropológica: "Tuve hambre y me alimentaron... Cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (*Mateo 25, 35-40*). Se trata, efectivamente, no de una antropología cualquiera (como la cartesiana o europea moderna), sino de una antropología meta-física de la liberación, donde el Otro, el pobre, en nuestro caso el indio, está siempre más allá de la Identidad, de la Totalidad, de mi mundo. Por ello tuvo razón Feuerbach cuando dijo que "la verdadera dialéctica no es el monólogo (él pensaba hegeliano y yo europeo) del pensador consigo mismo, sino el diálogo entre yo y Tú"<sup>30</sup>. Pero se equivoca cuando dice que "la verdad es sólo la Totalidad de la vida y esencia humana"<sup>31</sup>, porque en el fondo se cierra nuevamente sobre Europa como Totalidad irrebalsable. Feuerbach no podía creer en el indio como un Tú más allá de la "esencia humana" europea.

Marx por su parte continúa el mismo discurso. No es suficiente, nos dice, la intuición sensible, criterio visivo y pasivo ante lo real. Lo real no es sólo "lo sensible" (un pedazo de pan) sino "lo producido" (el pedazo de pan no sólo visto, sino producido, a la mano, pronto a ser digerido). Por ello, "el error principal de todos los materialismos hasta ahora (incluyendo al feuerbachiano) consiste en que el objeto, la realidad, el ser objeto de la sensibilidad, ha sido captado sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición; pero no como acción humana sensible, como *prâxis*"<sup>32</sup>. Pareciéramos escuchar casi aquello tan católico de: no es suficiente la fe, son necesarias las obras. El fundamento del pan (como producto cultural) es el trabajo del hombre, y aunque no sea en verdad el último fundamento es correcto en cuanto antropología cultural, que es en el nivel que se movió siempre Marx. Y en este sentido el ateísmo del dios de Hegel y el rechazo de la idolatría del dinero es una auténtica propedéutica a la teología cristiana contemporánea. Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal, sin dejar exterioridad operativa más allá de la identidad de la naturaleza-humanidad. En esto es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América latina.

Kierkegaard da un paso más, aunque se salta el momento antropológico (con lo cual su paso queda en el vacío, en un peligroso vacío por donde caminará la casi toda totalidad de la teología europea posterior, solidificando de hecho el *statu quo* al no saber ver la relación entre la escatología final del Reino y el proyecto histórico concreto de liberación, que no es el proyecto vigente del mundo burgués actual). Él también critica la "identidad del ser y del pensar"<sup>33</sup>, y más allá del estadio estético hegeliano o ético marxista,

Kierkegaard encuentra un ámbito de Alteridad: "El objeto de la fe es la realidad del otro. El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente... El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia"<sup>34</sup>. El viejo Schelling, sin embargo, ha ido más lejos que sus propios discípulos, cuando dice que "la fe no debe ser pensada como un saber infundado (*unbergründetes Wissen*) sino que habría más bien que decir que ella es lo mejor fundado de todo porque sólo ella tiene algo tan positivo en absoluto que toda superación (*Uebergang*) hacia otro término es imposible"<sup>35</sup>. Es decir, la fe llega a donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el conocer no pueden llegar: la fe llega al más allá de la Totalidad, *se abre* a otro mundo como del Otro. La fe es la posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia Totalidad. La fe es posible si se es ateo de sí mismo. Pero el conquistador europeo no pudo tener fe porque no respetó el mundo del Otro, del indio, del africano, del asiático. Ahora podemos pensar la cuestión.

Fe, en su sentido primigenio, meta-físico, teológico<sup>36</sup>, es la *posición* de la inteligencia en una *Totalidad dada*, por ejemplo la hispánica en 1492 (fecha de la toma del último Reino árabe en Europa: Granada, la última cruzada medieval; fecha en la que Colón descubre unas islas insignificantes en el Mar Océano, presumiblemente cercanas al Asia), y desde esa Totalidad de sentido un exponerse, un abrirse, un enfrentar al Otro en una "cara-a-cara"<sup>37</sup>. Cuando Colón llegó a América, cuando Cortés desembarcó en México, cuando Pizarro caminó hacia Cuzco, se estableció la posición del cara-a-cara: europeo ante el indio. Creer hubiera sido amar al indio como Otro (*agápe* en griego cristiano); amor-de-justicia en el sentido que se lo ama por lo que él es, desde su mundo. Creer hubiera sido esperar su liberación, desear un futuro de plena realización del indio. Creer hubiera sido oír su palabra-otra, su pro-vocación a la justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos. Creer hubiera sido saber la imposibilidad de una comprensión adecuada de "su" *palabra reveladora*, ya que el fundamento de dicha palabra (su mundo en un primer momento incomprensible para el español en cuanto mundo ajeno) era desconocido. Creer hubiera sido, a partir de una comprensión inadecuada de su palabra pero tenida y aceptada como verdadera, hubiera sido confiar en su revelación. Con-fiar (*cum-fidem*) en el indio porque es otro hombre, porque es pobre, porque

es la epifanía histórica de Dios que ahora y aquí me llama a "servir" a este hombre en aquello que él me exige como justicia. La fe es la aceptación, el asentimiento de la palabra del Otro<sup>38</sup>, del pobre, para los españoles del indio, y un caminar *sobre* dicha palabra en un compromiso práctico que me permite acceder a su mundo desde donde fue dicha su palabra reveladora. Ese compromiso *sobre* su palabra no es sólo *prâxis* (noción griega equívoca) sino que es *habodâh* (en hebreo significa: trabajo, servicio, y es la acción profética del "Siervo de Yahveh" ya que tiene la misma raíz: *hebed*). Es por ese "trabajo liberador" más allá del horizonte de la Totalidad que la palabra (*dabar* en hebreo que dice relación con el *ruaj*: la palabra y el Espíritu) se hace carne en la Totalidad (*basar* en hebreo es exactamente la categoría teológica de "Totalidad"). Es entonces una dialéctica de palabra-oido, pero palabra de Dios que se revela concreta e históricamente por la epifanía antropológica del pobre y "el que tenga oídos para oír que oiga". Jesús no dijo, porque no era ni griego ni moderno europeo: "El que tenga ojos para ver que vea", o: "El que tenga inteligencia para saber que comprenda". La fe es la racionalidad primera porque cree en alguien y no sólo conoce algo dicho. Conoce todo lo que está en la Totalidad, pero cree la que está más allá de la Totalidad, del sistema, de la propia cultura o mundo, de las creaturas: creo en el Otro, en el pobre, lo más allá del propio sentido, la que todavía no tiene sentido. Desde esa *nada* de sentido irrumpe la palabra creadora por el pobre.

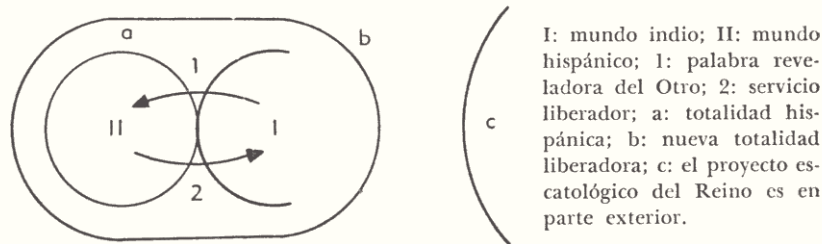
El profeta es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada (*ex nihilo*) pone en cuestión la Totalidad, la detotaliza, y que jugándose por la praxis liberadora por el Otro (*habodâh*) se sitúa en su vida en la exterioridad del sistema. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la vida y por su inteligencia interpretar la palabra del pobre (que antes debió creer y que ahora sabe), el que la lanza críticamente contra la Totalidad (*pro-femí* en griego significa: hablar delante, contra). Como la Virgen de Nazaret, el profeta ha dejado que la palabra se haga carne, que la pro-vocación del pobre encuentre en la Totalidad con-fianza. Ahora es la palabra profética la que debe recrear al Todo, aunque en su gesta liberadora le vaya su vida. La "lógica de la Totalidad" no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre, su exterioridad, y le anuncia su muerte como Totalidad, ya que es necesario que muera la Patria vieja para que por la liberación que forje una Nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia.

El que cree puede comprometerse en la liberación del pobre<sup>39</sup>, pero no a partir de su propio modelo liberador, sino del modelo

que la revelación del Otro vaya día a día indicando en el claro oscuro de la historia. Es *desde el Otro*, alterativamente que se mueve la fe. La conquista en cambio se mueve totalitariamente *desde la Totalidad misma*.

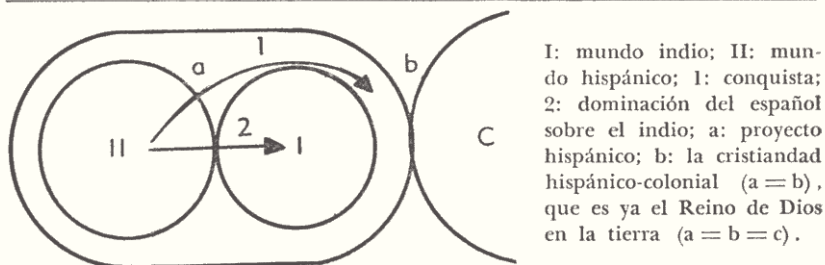
Es ahora que podemos comprender aquello de "se llaman cristianos", pero no lo son. En efecto, el conquistador en tanto tal no pudo creer en el indio, no pudo tener fe. Para resumir lo dicho y adelantar lo que diremos se nos permitirá un esquema representativo:

*Movimiento analéctico de la fe en el Otro y del servicio liberador tal como la comprendía Bartolomé*



Este primer esquema representa el movimiento propiamente cristiano que parte desde el Otro, el pobre, analécticamente, y que le sirve en la liberación histórica, signo de la liberación escatológica. Mientras que el movimiento de la conquista, de toda conquista de un hombre sobre otro sigue el siguiente movimiento:

*Movimiento dialéctico de la conquista o dominación de un hombre sobre otro*



La conquista es un movimiento de expansión de "lo mismo". El conquistador no es puesto en cuestión por el conquistado, sino que vencéndolo por las armas le impone lo que él ya es: la "civilización", su propia religión tal como la practica y porque él la practica así. La conquista es un proceso dia-léctico (del griego: *diá*: a través): el movimiento por el que el horizonte de la Totalidad se desplaza comprensivamente abarcando al Otro como cosa e incluyéndolo en la Totalidad (que ha crecido en cantidad pero no en esencia histórica, y la cualidad hegeliana no es *novedad* histórica sino pasaje al acto de lo mismo en potencia). La "conquista de América" es un pecado originario de la modernidad, es una pascua negativa de la opresión, es la dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria. Los pueblos metropolitanos (el nordatlántico: Europa, Rusia y Estados Unidos) vinieron así a instalar una Totalidad opresora cuyo movimiento antropofágico comenzó en el siglo XVI con la gloriosa "conquista de América": "Manifiesto es a todo el mundo los delitos e insultos inexpriables que los españoles [los europeos todos después] a Dios, nuestro Señor, han hecho en las Indias"<sup>40</sup>.

La conquista es un pasaje de lo mismo a lo mismo, de la potencia al acto; es un proceso panteísta donde la Totalidad se afirma como única. La conquista es el acto supremo del príncipe de este mundo tan exaltado por Nietzsche<sup>41</sup>. El *Ueberschensch* de este genio europeo moderno, aunque él no lo dijo, son los Cortés y los Pizarros. "En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas, por su hacedor y criador así dotadas entraron los españoles luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos"<sup>42</sup>. ¿No es acaso el oráculo de Heráclito que "la guerra es el padre de todo"<sup>43</sup>? o ¿el de Hobbes del *homo homini lupus*? La dialéctica conquistadora *no puede creer* en el enemigo, en el infiel, en el bárbaro, en el no-ser, en el indio. Dios no puede epifanizarse por el indio al conquistador. No tener fe en el pobre es no tener fe, simplemente. Ellos pretendieron predicarle "la fe", *enseñarle* al indio una doctrina: el indio era una "cosa" en el mundo hispanoamericano, alguien que trabajaba para el español en la encomienda, la mita; alguien que repetía un catecismo (pedagogía de la dominación entonces). Fe y conquista son nociones contradictorias. Los conquistadores como conquistadores se les "llamaba cristianos" pero no podían serlo.

### III. EN LA PRIMER ÉPOCA (1492-1551)

En una periodificación que hemos propuesto para la historia de América latina, para la Iglesia en América latina, consideramos como primer momento la época de la conquista y de las grandes misiones del Imperio azteca y maya, Inca y los Chibchas principalmente<sup>44</sup>.

La estratificación social del mundo indio e hispánico al enfrentarse cambian. Comienza así el cambio social en América. En esta primera época la estructura social, económica, política, cultural del indio es desquiciada para siempre. La conquista fue "destrucción de las Indias" como dice Bartolomé. Por parte de los españoles hubo dos tipos de hombres: el guerrero conquistador y el misionero, entre ellos otros grupos que se organizarán más claramente con el tiempo.

Los guerreros conquistadores siguen la dialéctica de las armas, de la violencia y del triunfo del más fuerte. Claro es que el militar necesita una ideología (aún una teología) que le permita fijar netamente al Otro como el enemigo, a quien hay que vencer. Pero ese guerrero conquistador se decía cristiano. ¿Cómo pudieron hombres de Iglesia, cristianos, llegar a ser opresores, conquistadores de otros hombres en nombre de su pretendida "fe"? ¿Cómo se podría "orar por el enemigo" -indicación del Evangelio- y al mismo tiempo entablar contra él una guerra de conquista? Todo esto era posible porque pasaba por ser la esencia misma del cristianismo el que este se identificara a la *Cristiandad* que se fue organizando desde el siglo IV. primero como Cristiandad bizantina, después latina y en ella la hispánica<sup>45</sup>. En la metamorfosis de la "Ciudad de Dios" el Reino escatológico terminó por identificarse con una cultura: la Cristiandad. En la Edad Media las cruzadas tenían toda la significación de "guerras santas", mimetizando la actitud musulmana más que evangélica. Más allá del horizonte de la ecumene (es decir: de "mi casa", en griego *oikía* es "casa") latina están los infieles, los bárbaros, los incultos, lo profano, lo peligroso, el no-ser, la nada (hoy diríamos: lo analfabeto, sin costumbres refinadas). La Portugal del siglo XIV de Enrique el Navegante se internó hacia los mares de nadie, en el Atlántico, con conciencia de ir hacia el no-ser que debía ser civilizado y convertido a la fe cristiana. Los Papas apoyaron sus aventuras y entregaron pleno dominio sobre tierras, animales y hombres. Así surgió el Patronato<sup>46</sup>, es decir, la potestad misionero-conquistadora de la Cristiandad sobre las culturas y los hombres descubiertos. España, por su parte, que venía reconquistando sus tierras ocupadas por los infieles desde el lejano 718 lleva en 1492, siete siglos de gloriosa ya santificante guerra contra los que no tienen fe cristiana, se ha acostumbrado a vencer

al Otro, al que está más allá del horizonte de la Totalidad, por las armas para después "predicarle" el Evangelio. La *reconquista* era la expansión opresora y dialéctica de la Cristiandad, "lo mismo", sobre el Otro, como dominación cultural, política, económica y religiosa. Europa entonces, en el "yo reconquisto", que después será en América "yo conquisto", y posteriormente ontológicamente enunciado como "yo pienso", y agónicamente como "yo voluntad de poder", *pone e im-pone* su "yo" como único, incondicionado, indeterminado, universal, natural, absoluto, divino, totalizado. *Ego cogito cogitatum* (yo pienso lo pensado, desde Descartes a Husserl, que es anticipado por un "yo conquisto al conquistado") es el enunciado mismo de una cultura imperial, dominadora, despreciadora del Otro como otro. Si el Otro, el pobre, el indio, es "lo ya conocido", "lo ya trabajado", "lo ya explotado", "lo ya conquistado", no puede ser creído. El *cogitatum* no es *creditum*. No puedo tener fe en alguien que conozco, que comprendo, que no tiene ninguna exterioridad con respecto a mi mundo conquistador y opresor. Sólo puede creerse en alguien que guarda exterioridad y por ello *creo* en lo que me dice sin todavía *saberlo*. El "yo" de la Cristiandad como Totalidad había aún interiorizado o intrasistematizado a Dios mismo, ya que la Cristiandad (el "Sacro imperio romano") creía no sólo tener a Dios de su parte sino como momento de su estructura. La divinización de Europa es una totalización increíble. O mejor, la fe viene a ser considerada una *visión*, un *conocimiento teórico de una doctrina*.

La fe como doctrina teórica se enseña en un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva "lo mismo"; pero "lo mismo" en historia es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al Otro como otro, en todo aquello que tiene de dis-tinto. Si se *repite* un catecismo de Trento una cierta *visión* de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la teoría, en la intuición, en la ciencia, en un cierto "ver". Los entes son vistos y comprendidos en la Totalidad, pero el Otro como otro solo aparece como un "rostro" tras el cual se oculta el sagrado misterio de su libertad, invisible, incomprensible, en quien hay que creer y al que hay que creer en su palabra reveladora. La palabra no es vista sino oída. La visión y la doctrina, la teoría y el saber vinieron a ocupar el lugar de la fe en el pobre que es la epifanía histórica del Dios de Israel, de la Iglesia cristiana. La fe transformada en saber es el pasaje del cristianismo a la Cristiandad. En este sentido Hegel es el ontólogo no sólo del mundo luterano sino del europeo en general. La razón visiva viene a ocupar el lugar del amor-de-justicia, de la esperanza y de la fe en el



Otro. El saber, el sabio es el hombre perfecto de la Totalidad totalizada, del ídolo, de la divinización del "yo" conquistador moderno que debió sufrir el indio, el africano y el asiático. El "yo" como fuerza, como potencia opresora, instrumentado de las carabelas y los caballos, de los perros y la pólvora y de un *êthos* guerrero de sanguinaria y adiestrada audacia en el arte de matar al Otro<sup>47</sup> dio pronto a Europa, gracias al oro y la plata del indio ya la venta de esclavos negros una preponderancia mundial que ya se dejó ver en Lepanto. El pecado de la dominación imperial, que en evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del Concilio de Trento, ni por los del Vaticano I ni II. Es un pecado omnipresente que se ha llegado a confundir a la "naturaleza" de las estructuras económico-política, que se mueven por "Leyes naturales".

Los grandes misioneros, desde Antonio de Montesinos, O.P., y Pedro de Córdoba, O.P., en la Hispañola, pasando por centenares de otros, entre los que debemos contar a Bartolomé, aunque proporcionalmente fueron minoría, significaron la Iglesia misionera propiamente dicha. Ellos evangelizaron en la medida de sus posibilidades. Ellos *podieron tener fe*, porque dieron lugar al Otro como otro, al indio como culto (en su propia cultura), al pobre en su dignidad de hombre, y delataron la injusticia de la encomienda, de la opresión, de la conquista, de las "pacificaciones" por las armas. Ellos distinguieron entre cristianismo y Cristiandad, entre el Evangelio y una cultura. Bartolomé escribió una obra, la primera en su género en la Edad moderna y prototipo de pastoral misionera: *De unico modo* ("Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión"); evangelización por la palabra compasiva y no por las armas conquistadoras<sup>48</sup>. El Otro aparece como digno. En esto a veces el profeta utopiza ya que cree descubrir valores donde en verdad los proyectan. "Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos..."<sup>49</sup>.

Ellos evangelizaron. Evangelizar no es conquista. Evangelizar es el "servicio analéctico" (*habodáh*) que parte de un oír la voz del Otro, del pobre; que parte entonces de la fe. No es la expansión dialéctica de lo mismo que incluye al Otro como instrumento en la Totalidad. Es en cambio (véase el primer esquema del § 2), evangelizar es un partir desde el Otro, desde su revelación; el "servicio" o la praxis liberadora es respuesta y responsabilidad de organizar desde él y para el Otro un *nuevo* orden. Ese nuevo orden no es mero crecimiento de "lo mismo", sino innovación, pro-creación, es liberación humana, económica, política, cultural, signos de la liberación escato-

lógica en Cristo. El evangelizador comienza por ser discípulo del Otro, del pobre, del indio: "Cada mañana él me despierta y lo escucho como lo hacen los discípulos. El señor Yahveh me ha abierto los oídos" (*Isaías* 50, 4-5)<sup>50</sup>. El trabajo liberador o "servicio" parte desde la palabra del pobre, tal como lo hizo el obispo mechoacano Vasco de Quiroga (obispo entre 1538-1565) con sus cientos cincuenta pueblos de "hospitales" entre los Tarascos, o un Pedro Claver con los esclavos negros de Cartagena, o Roque González en las "reducciones" entre los Guaraníes del Gran Chaco...

La evangelización no parte entonces de una potencia dominadora de la Totalidad sino que se origina en el Otro, en el pobre, en el indio, en el negro... en Dios que ha amado revelarse por los que se encuentran a la intemperie más allá del sistema. En esto el semita Hammurabi (1750-1792 a. J. C.) se mostró más sabio que muchos conquistadores cuando en su *Códice* dejó escrito:

“He puesto fin a la guerra...  
de modo que el fuerte no oprimese al débil  
y se hiciera justicia al huérfano ya la viuda...”<sup>51</sup>

La evangelización es lo contrario a la conquista dialéctica. El más grande de todos los dialécticos ha sido Aristóteles con su célebre doctrina de la potencia-acto (*dynamis-enérgeia*) que es panteísta y opuesta al creacionismo de un Tomás, por ejemplo, cuya esencia es creación-creatura, o libertad creante incondicionada (nada) -existencia creada, o Espíritu (*rúaj*) -carne (*basar*), y que yo denomino: Alteridad-Totalidad. Hegel subjetivizó el pensar aristotélico en una dialéctica que es el movimiento mismo de la divinidad, única realidad. En esto Marx depende de Hegel y es necesario en América latina superarlo. La evangelización del siglo XVI o del siglo XX instauran un nuevo método de con-fianza en el Otro, un método de la palabra analógica, una analéctica. La fe profético-evangelizadora de nuestros primeros misioneros es la fecundidad paterna. La madre es Amerindia. El hijo es América latina. El padre es el conquistador y el misionero. El conquistador repite; el evangelizador pro-crea, es fecundo, innovador (he dicho: es la fecundidad paterna). El profeta, como subversivo de la Totalidad hispánica le echa en cara su pecado, su injusticia, y relanza el proceso creativamente. Él es el que permitió la novedad del hijo y no la mera imitación del padre. América latina no es España gracias a los Bartolomé. Estados Unidos en cambio es Europa o una provincia privilegiada de Inglaterra crecida inmensamente. Los misioneros defendieron al indio, su lengua, sus costumbres, su raza. El habitante de América latina es el mestizo, el zambo, el hijo

nuevo. Sin embargo, la fe de los evangelizadores fue ingenua con respecto a la originalidad futura de América latina; no pudo no serlo. El padre, aún el respetuoso de su hijo, no es su hijo. La fe profética evangelizadora no fue todavía la *fe cristiana latinoamericana*. La historia de la *maduración de la fe* ha sólo comenzado.

#### IV. LA PRIMERA TOTALIZACIÓN (1552-1808)

Se trata de la época que hemos denominado con Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima (1581-1606), la "Cristiandad de Indias"<sup>52</sup>, tiempo comprendido desde el fin de la organización de las colonias hasta la invasión de Napoleón a España. Se trata de la estructuración de un "todo", es decir, es un proceso que termina en una "totalización" diferente a la europea, como fruto de la conquista. El indio es incluido en dicho "todo" como una *parte* dominada, oprimida, en la encomienda, en la mita, en el servicio personal, en la organización legal de la Cristiandad indiana (las llamadas "Leyes de Indias" cuya compilación se llevó a cabo en 1681 en seis libros). Esta "totalización" vuelve a negar la posibilidad de la fe en el pobre, epifanía novedosa de Dios. El pobre, el indio, ya es "naturalmente" un rudo al que se le ha hecho dadivosamente partícipe del "don" de la hispanidad.

Se ha producido un cambio social de la época de la conquista al de la Cristiandad colonial. El conquistador guerrero que luchaba en nombre del Rey deja lugar a una nueva estratificación social. La metrópoli imperial es España, teniendo como puntos de apoyo primero Sevilla y después Cádiz. En Indias se encuentra en primer lugar, como lo más aristocrático de la oligarquía colonial, una "burocracia" hispánica. Se trata de los Virreyes, Gobernadores, Presidente y Oidores de las Audiencias, y muchos otros cargos civiles. Pero, al mismo tiempo, la casi totalidad de los Obispos, muchos de los Deánes y miembros de los Cabildos eclesiásticos, etc. Después viene la oligarquía criolla que aunque dependiente jurídica, cultural y religiosamente de la "burocracia hispánica" tiene al mismo tiempo un poder en parte autónomo. Son los comerciantes, los encomenderos, los que poseen el poder colonial económico y que han nacido en América. Forman parte de este estrato los graduados y los profesores de los universidades de Indias, y por ello el llamado alto clero, los miembros de los Cabildos eclesiásticos, los curas de las parroquias urbanas, los licenciados en teología, etc. Ellos tienen todos los resortes del poder efectivo colonial, su visión del mundo, su *éthos* existencial de

la dominación dependiente de España va a configurar hasta el siglo XX la vida de las clases dominantes en América latina. Bajo dicho poder y preeminencia se encuentran los españoles empobrecidos, los simples soldados sin trabajo, los mestizos, los indios (sean cristianizados o en estado de primitivo paganismo fuera de la influencia hispánica pero de todas maneras tocados siempre por reflejas relaciones). Estos últimos son el "pueblo" dominado, oprimido, los "pobres" de la Cristiandad colonial.

La Iglesia institucional, en cuanto institución jerárquica, se encuentra íntegramente en la "burocracia" hispánica y la oligarquía criolla. En el Imperio romano, por ejemplo, la Iglesia se encontraba, íntegramente, formando parte del "pueblo" romano o, simplemente, de los esclavos o bárbaros. Aquí en cambio se ha invertido su ubicación social. Es bien conocido el fracaso de Zumárraga, arzobispo de México (1528-1548), en fundar un seminario para indios, hijos de la aristocracia azteca, en Tlaltelolco. Hubo pocos indios sacerdotes (que fueron ordenados porque "pasaron" por mestizos); sobran los dedos de una mano para contar los obispos indios de toda la época colonial. La Iglesia, entonces, ha sido "totalizada" y sólo por excepción sabe abrirse a la exterioridad del sistema constituido.

Pablo Neruda, el poeta chileno, nos pinta el nuevo orden establecido, mostrando, como los profetas, las sombras más que las luces del conjunto:

"Se adjudicaron  
 haciendas, látigos, esclavos,  
 catecismos, comiserías,  
 cepos, conventillos, burdeles,  
 y a todo esto denominaron  
 santa cultura occidental"<sup>53</sup>.

La excepción de la totalización de la Cristiandad de Indias fueron los misioneros que se internaron más allá de las fronteras establecidas por los conquistadores. En efecto, desde el siglo XVI hasta el comienzo del siglo XIX la evangelización continuó. Los profetas de esas épocas fueron los fundadores de las "reducciones" en Perú, Nueva Granada, en el Chaco, y como Junípero Serra, continuando las labores de los jesuitas, extendieron el Evangelio hasta California, con sus fundaciones tales como Los Angeles y San Francisco y más al norte aún. En el Brasil, los que continuaron los trabajos de los jesuitas, desde el pionero Padre Nóbrega, también se fueron internando en tierra de nadie, en el infinito *sertão*.

Estos evangelizadores pudieron tener fe; fe en el pobre, la epifanía del Dios creador del judeocristianismo. La Iglesia totalizada poco o

nada descubrió la originalidad del "pueblo" latinoamericano que se gestaba lentamente. Pero los mismos misioneros o evangelizadores, poseyendo ya una *fe latinoamericana*, esta tenía una doble limitación. Era una fe constitutiva e ingenuamente *dependiente* del cristianismo europeo hispánico (no podía no serlo), y por ello no llega aún a escuchar plenamente la voz del pobre latinoamericano. Se festejaba entonces la Navidad (el nacimiento de Jesús simbolizado en el nacimiento del sol) en diciembre (época de la muerte del sol) y la pascua (fiesta primaveral del renacimiento de la vida y por ello resurrección de Cristo) en el otoño (época de la muerte de la vida) en las "reducciones" jesuíticas del Paraguay, en el hemisferio sur. La dependencia "litúrgica" hacia perder, aún con la mejor buena voluntad, todo el sentido a la celebración cultural. El cristianismo dependiente americano reproducía, imitaba, alienaba al indio aún en el caso que los cristianos intentaran tener una fe atenta al pobre. Pero además era una fe latinoamericana *paternalista*. El "pueblo", el indio, era un niño, un rudo que había que educarlo en el hispanismo, en el cristianismo latino. Aún las "reducciones" californianas caían en esta presencia siempre paternal de los "padres", los "misioneros", los "doctrineros".

Es decir, en la vida cotidiana de la Cristiandad de Indias la fe había dejado lugar a un *saber*, la "doctrina", el catecismo. En el caso excepcional de una fe profética misionera latinoamericana, ésta se ejerce con una ingenua dependencia y con una deformante paternidad que impide al indio evangelizado defenderse contra el hispánico cuando los "padres" dejan de protegerlos. Cuando en 1767 los jesuitas son injustamente expulsados de América por el absolutismo decadente de los Borbones, las comunidades indias desaparecen en gran parte al ser destruidas, conquistadas, robadas, diezmadas por los paulistas, los habitantes de Asunción y de las regiones colindantes a dichas "reducciones".

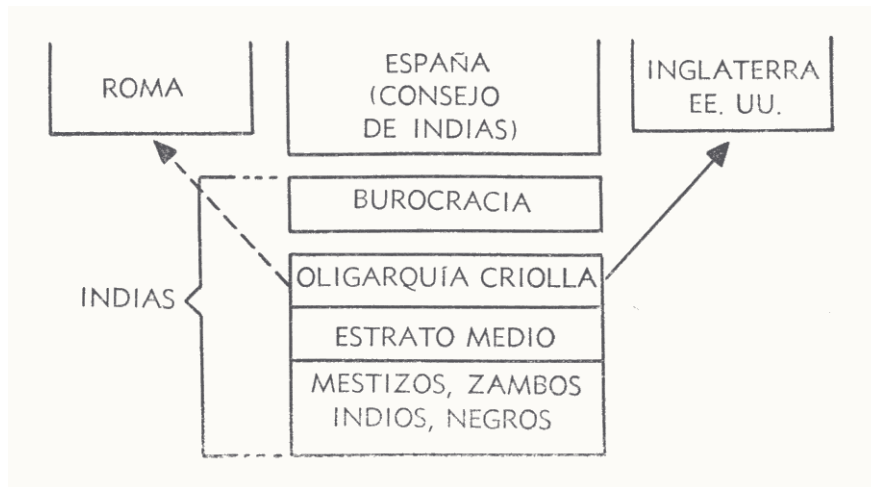
América hispana, el hijo, no toma conciencia de la autonomía que debiera tener ante su padre, España. El misionero, al fin, predica el catecismo de Trento, celebra una liturgia cristiana mediterránea y latina, propone leyes y técnicas europeas.

## V. LA SEGUNDA TOTALIZACIÓN (1808-1929/1961)

Desde el comienzo de la llamada "guerras de la emancipación nacional" -teniendo en cuenta que Brasil y el Caribe tienen otro proceso, ya que Brasil se constituyó en Imperio y el Caribe dependerá

de España hasta fines del siglo XIX- hasta la crisis económica de 1929, o el fin de la segunda guerra mundial (1945), o intraeclesialmente hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), se produce un nuevo cambio social, una verdadera revolución económica, política, cultural y religiosa que exigirá a la fe adoptar nueva posición.

Permítasenos una representación esquemática para abarcar visualmente la nueva estructura de los estratos sociales y la dependencia que se produce desde el siglo XVIII al siglo XIX.



Se trata de la crisis de la Cristiandad colonial, del pasaje de una colonia hispánica a una neocolonia dentro del pacto que ahora propone Inglaterra. Desaparece la burocracia hispánica, lo que significará un caos institucional del cual todavía América latina no ha logrado íntegramente evadirse. La oligarquía criolla toma el poder, pero un poder dependiente de la nueva metrópoli, Londres, donde los próceres de la "independencia" del siglo XIX tuvieron su principal ayuda contra España, pero donde Bolívar tuvo ya sus principales enemigos cuando intentó reunificar América latina en Panamá en 1826. La desaparición de la "burocracia" hispánica fue para la Iglesia la desaparición de gran parte de sus obispos, realistas porque el Rey los había propuesto a Roma, y el regreso a España del alto clero. Pero al mismo tiempo significó la falta de conexión con Roma, que se relacionaba a la Iglesia en América por mediación del Rey y del "Consejo de Indias".

La Iglesia, de todas maneras, participaba activamente y formaba

la oligarquía criolla dependiente de Inglaterra. Esta oligarquía no era propiamente una burguesía; primeramente fue conservadora y terrateniente (heredera de la clase encomendera); poco a poco vino a dividirse y apareció el grupo liberal (aproximadamente desde 1850); habrá que esperar hasta fines del siglo XIX, y en algunos países, para que nazca una burguesía capitalista, industrial, comercial (importadora y exportadora), pero siempre dependiente de la metrópoli productora. Por último, la oligarquía burguesa terminará por ser conservadora (de un punto de vista cultural y religioso) y liberal (en el nivel económico-político).

En algunos países, aquellos que logran tener el control del aparato nacional (como en el cono sur, Argentina por ejemplo), nace un estrato flotante o fluctuante ("clase media") de arraigo preponderantemente liberal. Pero en la mayor parte de los países, sin control nacional del aparato productivo de explotación y exportación (como el grupo Andino y Centro América), son las compañías extranjeras mismas las que cumplen todas las funciones, sin necesidad de "clase media".

La "emancipación nacional" neocolonial oligárquica no fue una revolución popular. Neruda bosqueja bien la situación:

"Después de las batallas victoriosas,  
bailan los señoritos en Palacio,  
y el mismo rostro hambriento  
mira desde la sombra de las calles"<sup>54</sup>.

El "pueblo" latinoamericano, los empobrecidos, los mestizos, zambos, indios, esclavos negros, no tienen participación en el proceso. Son dominados por los nuevos señores, los mayordomos dependientes. Son los "pobres" del Evangelio, en los que habría que creer.

La Iglesia es, integralmente, conservadora. Los conservadores son por esencia católicos. Los liberales son anticlericales, anticatólicos, que invitan a las iglesias protestantes a la cultura laicista de corte francés a intervenir activamente en la vida latinoamericana de fines del siglo XIX. La Iglesia se ve arrinconada a apoyarse exclusivamente en un estrato tradicional, conservador, oligárquico colonial.

La fe profética desaparece casi, si no es un reducido grupo que comentan a Lacordaire o Lammenais, el "liberalismo católico". La crisis de la Cristiandad arrinconada a la Iglesia a seguir identificando la cultura de la época colonial e hispánica como la fe concreta de la Iglesia. La fe se confunde así con un "saber de cultura", el "conocimiento culto de una doctrina" tradicional y del estrato conservador. Con el tiempo, el liberalismo accederá a la clase oligárquica y se producirá la confluencia conservador-liberal. Cuando dicho grupo

venga a apoyar al militarismo posterior a la crisis de 1929, dicho "saber de cultura" que pasa por ser la fe cristiana se identificará con el poseer la "civilización occidental y cristiana". Será el fruto del intento de una "nueva cristiandad", fundamentación teológica de la Acción Católica clásica, de los partidos demócratas cristianos y de la "teología de la seguridad nacional" para usar la fórmula de monseñor Padín, obispo brasileño contemporáneo. La fe deja lugar nuevamente a un *saber* pero no ya teórico (como el catecismo aprendido de memoria) sino existencial, experiencial, cotidiano, difícil de definir o enseñar porque se aprende en la familia, en la tradición, en la propiedad de la oligarquía dominante, y no por ello menos *dependiente* de la metrópoli trasatlántica.

El "pueblo" de los pobres (mestizos, zambos, indios, negros) mira todo el proceso *desde afuera*. La guerra de la emancipación neocolonial, la organización nacional liberal, la convergencia con la burguesía conservadora, la toma del poder militar (desde 1929), es como una procesión de figurillas que no saben por qué aparecen ni adónde van. Lo que el simple pueblo de los pobres sabe que todo ese proceso se ha hecho sin ellos. Por ello, contra una oligarquía que los quiere alfabetizar, educar europeizadamente, que los quiere alienar, por ello ese pueblo pasa de oído en oído sus tradiciones, su cultura popular. Es aquí donde el catolicismo que los evangelizadores del siglo XVI, con muchos defectos pero con titánica generosidad supieron inculcar, aparece el mismo pueblo como un baluarte de su propia autenticidad. El *catolicismo popular* es parte indivisible de la cultura popular. En esa religiosidad tan denigrada por la oligarquía europeizada como superchería, magia, idolatría, etc., hay fe; hay un creer en el pobre que se es, en el otro pobre, en el futuro, en la liberación. Esta fe no es un saber, no es autoconciencia ni conciencia como conocimiento, como doctrina, pero es un *poder creer*; es estar abierto a la escatológico porque no creen en el orden vigente, en la Totalidad que la oligarquía maneja dependientemente (cuyo centro es nordatlántico). El pobre cree en el pobre, con-fía en el pobre; por ello está abierto al Pobre de Nazaret y puede creer la revelación del Otro, del Otro absoluto, del Otro que todo sistema histórico organizado y vigente: el del capitalismo latinoamericano dependiente.

Es decir, se trata de un *segundo* momento de la fe latinoamericana *dependiente*, posterior a la totalización de la Cristiandad colonial. Por una parte, en la Iglesia comprometida con la oligarquía, es negación del hijo (América latina) o identificación con el padre (Europa). Es una religiosidad concienialista -por usar la formulación de Lucio Gera-, que confunde la fe con el "saber de la cultura"



aristocrática, oligárquica, alfabetizada a la europea. Por otra parte, en cambio, la Iglesia de los pobres muchas veces sin instituciones (sin parroquias, doctrinas, clero que los ayude) pero conservando sus más antiguas tradiciones; este catolicismo popular es principio de autonomía latinoamericana, autoctonía y originalidad del hijo como distinto. Sin embargo, no se tiene ninguna conciencia *crítica* de la alienación que se ha introyectado en la pedagogía opresora, que es negación de auténtica liberación en el populismo ingenuo. La fe simple del pueblo pobre, fe no ilustrada, debe ser el punto de apoyo de la liberación, pero discerniéndola de los disvalores que incluye esa misma religiosidad, discernimiento propio de la profecía.

## VI. DETOTALIZACIÓN AUTOCONSCIENTE (1962- )

Se trataría de analizar ahora la *primera* fe profética latinoamericana; primera decimos porque la fe profética de Bartolomé y los evangelizadores del siglo XVI fue fe *hispanica*; la fe posterior aún de los mejores fue una fe latinoamericana *dependiente*. Solo muy recientemente surge la autoconciencia de la dependencia, no sólo al nivel de lo económico, político, cultural, sino igualmente al nivel religioso, litúrgico, teológico. La escucha de la voz del pobre, antropológica entonces, que es oída como la provocación misma de Dios, desde una situación humana periférica con respecto a la metrópoli nordatlántica es nueva, es inesperada. Esto significa poder ahora volverse sobre el centro y efectuar una crítica mucho más fundamental que la practicada por sus mejores pensadores, teólogos. El nordatlántico (Europa; Estados Unidos y Rusia) pierde a los ojos del profeta su pretendida universalidad, deja de ser una Totalidad universal, única, divina. Es la detotalización crítica de todos los supuestos recibidos en un proceso pedagógico de dominación. Es la posibilidad de oír al pobre más allá del sistema nordatlántico; de oír al indio, al mestizo, al negro, al amarillo, a los oprimidos del mundo (que son oprimidos en parte y también por los oprimidos de Europa).

Ahora no se trata ya de una guerra de la emancipación nacional, sino de una lucha por la liberación latinoamericana. Es la revolución del "pueblo" mismo latinoamericano, contra su propia oligarquía centenaria y por intermedio de ella del imperialismo mundial de los conglomerados internacionales. Es un movimiento que aparece y retrocede, que da signos de vida y avanza lentamente: la revolución mexicana de 1910 podría ser su punto de partida, aunque queda después incorporada al sistema. Desde entonces son cada vez más numerosos esos signos. Pierde poder la burguesía nacional por la crisis

internacional de 1929, irrumpiendo la nueva clase militar. De allí que las opciones se reducen a dos extremos, entre los que caben muchas posiciones intermedias: o un fascismo con capitalismo dependiente nacional o un socialismo latinoamericano. El cambio social, entonces, es inmenso, sobre todo si se tiene en cuenta que los Estados Unidos va reemplazando progresivamente la vigencia imperial de Inglaterra. Desde las ocupaciones de territorios mexicanos en el siglo XIX, es decir, desde la anexión de Texas en 1846, hasta su avance en el Pacífico, en América Central. Desde 1930 su presencia se hace más profunda en toda América latina, hasta que en 1945, fin de la Segunda Guerra mundial, los Estados Unidos queda con todo el poder imperial sobre nuestro continente. Dependiente del coloso del norte la oligarquía burguesa-militar, conservadora liberal; una creciente clase flotante o media en todos los países; un pueblo de pobres, campesinos, obreros y marginados que no ejercen el poder.

La Iglesia se sitúa hasta el Concilio Vaticano II en un proyecto de "nueva Cristiandad", lo que le permite hacerse presente en los estratos oligárquicos y medios; muy poco en la clase obrera (por la JOC) o el campesinado (por la JAC). Sin embargo, el *catolicismo popular* es una Iglesia de pobres en latente espera. Este pueblo en lenta toma de conciencia de la necesidad de una liberación.

En la mayor parte de América latina (téngase en cuenta que Brasil, Argentina, México y Colombia, constituyen más de las dos terceras partes de América latina) la fe cristiana de la oligarquía es un "saber de cultura" que se identifica con la "civilización occidental y cristiana" y que desde el "Informe Rockefeller" sobre "la seguridad del hemisferio occidental" se identifica con la política externa de Estados Unidos: "Hay una tendencia -nos dice el informante en Estados Unidos- a identificar a la policía de las otras repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad"<sup>55</sup>. La "ideología" del orden establecido (que se lo confunde con el orden natural y divino) sitúa como lo maligno mismo, como el mal de los maniqueos, como el enemigo (de Cristo y del ejército) al "comunismo". La "ideología" dominante, que se autodenomina cristiana, significa la alianza de ingenieros y militares que construyen y definden la Iglesia y la cultura occidental. El desarrollo sin pensar y la guerra a lo subversivo viene a constituirse en momentos esenciales de la fe cristiana intratotalizada, integrada, aculturada. Las armas, la violencia represiva, las fábricas de bombas, todo está al servicio de la "legalidad" -sin preguntarse si la leyes injusta porque ha dejado todo un pueblo de pobres a la intemperie.

Es contra esta Totalidad, contra la divinización de este "orden"

que se levanta el profeta y lo critica como el ídolo. La fe profética no usa los datos económicos, políticos, históricos para realizar un análisis científico. Es a partir de las estadísticas que detecta el pecado, la idolatría, la "muerte de Dios". Un minero del COMIBOL gana cincuenta veces menos que un minero en Estados Unidos. ¡He allí el pecado de la modernidad! La teología de la liberación, parte reflexiva de la profecía (profecía como momento ordinario de la fe cristiana y no como carisma extraordinario), parte de la realidad humana, social, histórica para pensar en un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia mundial de los pueblos pobres. Pero dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, ya partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano.

"Dios ha muerto" gritó Zarathustra, el personaje de Nietzsche. La cuestión de la "muerte de Dios" ha sido mal planteada en Estados Unidos y Europa (y por ende en el ateísmo oficial ruso). No se trata de una cuestión teórica; de la dificultad de conocer a Dios, de descubrirlo o no en un lenguaje mítico u ontológico; ni en la múltiple manera de nombrarlo. Para Hegel el Hijo muere para que el Espíritu se manifieste como comunidad divina, como historia sagrada. La muerte del Hijo en Hegel es un momento dentro del panteísmo subjetual de la Totalidad absoluta. Los posthegelianos vieron claro que había que negar al "dios" de Hegel. Feuerbach dice entonces *no* a la teología hegeliana racionalista y *sí* a la antropología. En efecto, negar al "dios" de Hegel, el de la modernidad europea (del "yo conquisto", "yo pienso" o "yo como voluntad de poder") es, exactamente, la propedéutica y la espera de la revelación del Dios de Israel. Es verdad que después de Hegel "el presupuesto de toda crítica es la crítica a la religión"<sup>56</sup> -como enuncia Marx-, es decir, a la religión de Hegel, a la divinización del "yo" europeo; el ateísmo del "dios" oro y plata de la burguesía europea es la introducción negativa a la positiva afirmación de un Dios otro que todo ídolo. La cuestión de la "muerte de Dios" no es teórica, es una cuestión de justicia.

La afirmación de un Dios alterativo y creador es la condición de posibilidad de que jamás una Totalidad se totalice enteramente. El Dios judeocristiano, de la Libertad, el Amor y la Justicia, había desaparecido del horizonte de Europa, porque Europa había asesinado la epifanía de Dios: el indio, el negro, el amarillo. El imperialismo europeo es ateísmo del Dios creador y divinización del ídolo. El ídolo es ausencia de Dios, es fratricidio, es muerte de Abel, dominación sobre el indio, el negro, el amarillo: dominación imperial sobre el

Tercer Mundo. ¡Dios no ha muerto, se ha ausentado! ¡El que ha muerto es el "dios" que ocupaba su lugar: el "yo" europeo! Su muerte es augurio de nueva revelación de Dios, de un nuevo momento de la fe, del primer momento de la fe, del primer momento de la fe profética latinoamericana, africana, asiática. "Bel se desploma y Nebo se derrumba! Sus ídolos son puestos sobre bestias de carga" (*Isaías* 46, I). O como ora el poeta latinoamericano: "Babel armada de Bombas! / Asoladora! / Bienaventurado el que coja a tus niños / -las criaturas de tus Laboratorios- / y los estrelle contra una roca!"<sup>57</sup>.

Solo nosotros, los hijos de Europa y otros que ella, los que hemos sufrido la dominación, podemos decir que "Dios no ha muerto" solo nos habéis asesinado. Es por ello que Feuerbach, Marx, Nietzsche son todavía demasiado europeos, no han podido vislumbrar una nueva teológica, la teológica de la justicia internacional. No basta con negar la totalización europea (la detotalización es crítica y profética contra el ídolo), es necesario afirmar la epifanía del Dios creador en la revelación del pobre antropológico, en los pobres de los pueblos subdesarrollados. En el colonialismo había sido destituido de su estatuto de epifanía el "rostro" de los otros pueblos; no se les dio la "cara" (en el cara-a-cara bíblico) sino la "espalda" (se los cosificó o se pecó contra Dios oprimiendo al hermano, único pecado en el sentido bíblico de "dar la espalda" y no la "cara").

No es con mucha teoría que Dios se presentará de nuevo. Solo será con *Habodáh* ("servicio"), trabajo liberador, que es al mismo tiempo "praxis político liberadora" con respecto al pobre, y liturgia (*habodáh* en hebreo) con respecto a Dios. "Misericordia deseo y no sacrificios" indica exactamente que es necesario primero la mediación antropológica de justicia para que sea verdadero el culto al Dios Otro que todo ídolo.

La fe profético liberadora latinoamericana lanza entonces su crítica contra los idolátricos valores de la europeidad dominadora, conquistadora, imperial. Atea del sistema la fe crítico liberadora en el horizonte mundial deja atrás la ingenua posición de la antigua dependencia teológica y con ella los restos de la "ideológica" teología europea que tapaba el pecado originario de la modernidad con frondosos tratados de argumentaciones sofisticas, ya que la condición de posibilidad de la adecuada interpretación de la palabra de Dios ahora y aquí es la justicia, es una ética de la liberación del pobre, es el adecuado precio de las materias primas de los países pobres, es la conciencia del pecado de la venta de armas para llevar a cabo guerras fratricidas organizada por los mismos comerciantes de dichos armamentos, etc. Una ética teológica de la liberación es la "teología fun-

damental", la "introducción fundamental" a la teología, y no tratados sobre la credibilidad teórica de Dios. La credibilidad real de Dios es detotalizar el sistema y escuchar en el compromiso "servicial" práctico la pro-vocación del pobre. Solo en el compromiso liberador se puede pensar su palabra y en ella la revelación actual de Dios.

La afirmación de un Dios creador, exterioridad y nada del sistema, es necesaria para que la Totalidad no se cierre nuevamente en una dominación de otro nivel evolutivo, error en el que cayeron los post-hegelianos con su mero ateísmo del sistema. El método analéctico, más allá del dialéctico, es perenne garantía de que la totalidad debe siempre abrirse a un más allá desde donde se revela lo nuevo, lo futuro, la liberación: el pobre. Qué Cristo se epifanice por el pobre, entonces, no es una mística identificación, sino una estricta formulación de la mayor importancia en nuestros días. Afirmar a Cristo o a Dios y no escuchar al pobre es caer en la herejía cristológica del monofisismo, en una eclesiología totalizada donde la institución niega la profecía y por lo tanto el Reino como futuro. Afirmar a Dios desde la Totalidad, directamente, es afirmar el *statu quo* del sistema y es, de hecho, negar al Dios creador alterativo, porque se afirma al sistema como el ídolo. Solo es posible testimoniar ante la Totalidad idolátrica la realidad del Dios creador y liberador si el profeta se compromete efectiva e históricamente por un proyecto liberador, económico, político, cultural, concreto, futuro. El proyecto liberador futuro y político niega por superación la Totalidad establecida y por ello es atea del orden idolátricamente establecido; pero al mismo tiempo no pretende ser el proyecto liberador final del Reino que solo anuncia sin identificarse por él. Pero, solo significa creer en el Reino futuro el que no defiende como único eterno, divino y natural al orden establecido. De ahí la paradójica posición del que pretendiendo no confundir su fe con la política y al no realizar ninguna crítica política, confunde al fin su fe con el orden establecido y su fe en un Dios futuro sin mediación histórica viene a afirmar al ídolo del sistema. La situación no tiene tres salidas sino dos: o se adora al ídolo (sea como ídolo o sea en el angelismo que pretende no mezclarse con las realidades terrenas porque se adora a un Dios trascendente, con lo que de hecho es adorar al ídolo) o se es ateo del ídolo. En el ateísmo del ídolo o la Totalidad (la *basar* o carne) se puede afirmar como Totalidad irrebasable un proyecto histórico futuro, pero en este caso es idolatría por anticipación; o se afirma un proyecto de liberación histórico futuro pero como mediación y *signo* (*semeion* tal como los milagros de Jesús para despertar la fe) del proyecto liberador escatológico final. Algunos piensan que

comprometerse por un proyecto de liberación histórico concreto (socialista por ejemplo) es negar el proyecto escatológico del Reino. Se debe contestar: el que no se juega por ningún proyecto histórico está ya comprometido por el peor de ellos, por el ídolo, por el sistema vigente; el que se compromete por un proyecto futuro económico, político, cultural, etc., carnal entonces (por la ley de la encarnación que significa asumir todo el hombre menos en el pecado que es la dominación de otro hombre) sin absolutizarlo manifiesta al Dios futuro de la parusía.

La fe profético latinoamericana, fe de liberación, es la primera que integra la totalidad del hombre latinoamericano (sociológico, económico, político...) en un pensar metódico que solo hoy descubre a América latina que nunca se supo otro que todo otro pueblo siendo sin embargo desde 1492 un pueblo nuevo. El hijo, cuando nace, es nuevo pero no sabe su novedad. Solo en su adolescencia descubre su distinción con todo otro. Hoy la fe profético latinoamericana se descubre dependiente y alienada, fruto de un pecado centenario. Comprende cual es el ídolo, cual es el camino de la liberación que debe predicar. En su tarea poco o nada podrá ayudarle la teología vigente europea, y, sobre todo, resultará sumamente nocivo y perjudicial la presencia en América latina de teólogos europeos que sin conocer la realidad latinoamericana, su historia, su temple, tengan el coraje sino la audacia, de querer "enseñar" la "doctrina" cristiana hoy. Debemos decirle que cometen un error hermenéutico fundamental. Enuncian palabras, problemáticas cuyo significado europeo no vale para la realidad latinoamericana. Es un último fruto de una dominación pedagógica que es necesario terminar ya para siempre. Pedimos a los teólogos europeos (y no los nombramos por caridad fraterna) que no se atrevan a ir a América latina bajo el grave peligro de cometer siglos después (siendo entonces la culpabilidad infinitamente superior) los errores de la conquista que tan fuertemente criticó Bartolomé.

La pobreza de la fe profética latinoamericana no es una mera virtud ni un voto o consejo de perfección; la pobreza es la disponibilidad o libertad con respecto a la Totalidad, disponibilidad del que oyendo la voz del pobre se compromete en su "servicio" liberador; caminando tras la voz del pobre se "sale" (éxodo) del Todo y viene a aparecer al Todo como el testigo de un nuevo orden futuro. El Todo no puede sufrir su presencia que le anuncia su muerte. Por ello, el profeta, que por su pobreza llegó a ser "testigo" termina por morir asesinado por la violencia represora, opresora del Todo. Jerusalén, la Totalidad, matará siempre a los profetas, como mueren hoy

en América latina. Muerte biológica de los Pereira Neto en Brasil o Gallego en Panamá, muerte psicológica de los torturados que no recuperarán más la salud mental; sufrimiento, dolores, horribles recuerdos de prisiones, golpes. No se clavan ya clavos en las manos, se usa ahora picana eléctrica.

Hemos pretendido entonces bosquejar una "historia de la fe cristiana" en América latina, una maduración que culmina en la interpretación latinoamericana de la revelación de Dios. La revelación de Dios se epifaniza históricamente por la voz del pobre, que es su contenido concreto. Cuando el pobre interpela diciendo: "-¡Yo tengo derechos que no son los tuyos!", es Dios mismo quien *pro-voca* a la historia, es Dios quien la *llama-hacia-adelante (voca-pro)*. Dios reveló las "pautas" para interpretar la palabra del pobre con los profetas y esencial y constitutivamente con Jesús. Sin embargo, dicha revelación se sistematizaría como una "ideología cultural" si no fuera continuamente relanzada según el criterio que Jesús dio: "Cuanto hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (*Mateo 25, 40*).

Ese pobre que nos permite creer en Dios con-fianza es su interpe-lación y jugándonos por su liberación se lo descubre *más allá (ana-lécticamente)* de la Cristiandad hispana e hispanoamericana, más allá de la Nación neocolonial de la oligarquía latinoamericana. Ese pobre es un pueblo pobre, el rostro por el que Dios se revela en América latina. Escuchar la voz del pueblo latinoamericano, del pobre, del oprimido, su catolicismo popular, es oír hoy y ahora la voz de Dios, su Verbo, el contenido concreto con el que se reviste y toma carne su revelación para nosotros.

Para poder interpretar esa palabra hay que comprometerse en la praxis liberadora, en el servicio y el trabajo que pone en cuestión el sistema, entrar entonces en la construcción de un proyecto concreto histórico de liberación. Desde la interpretación de la palabra del pobre el profeta se vuelve contra la Totalidad y le echa en cara su injusticia (*Pro-femi*: el que había delante). Esta es la inevitable "función política" de la fe cristiana cuando es profecía y no cuando es "saber" integrado como momento cultural de la oligarquía dominadora. La "función política" de la fe y la profecía no debe confundírsela con el ejercicio político que el partidario de un partido cumple para alcanzar la *toma del poder*. La fe y la profecía no se proponen la toma del poder de la futura Totalidad, pero inevitablemente deben enfrentarse al poder constituido en nombre del futuro (y por ello de un proyecto liberador histórico futuro) y gritarle su pecado, su idolatría. Si no tuviera *siempre, inevitable y esencialmente* la fe y la

profecía una "función política" ciertamente Jesús no hubiera muerto. Y, sin embargo, es de fe, de la más antigua fe en el *Símbolo de los apóstoles* que: "Murió bajo Poncio Pilatos". Pilatos es el Imperio, el Sanedrín y los herodianos eran el dependiente gobierno patrio dominador del pueblo judío, y Jesús parte del "pueblo de la tierra", del pueblo de los pobres, del pobre pueblo. El "profeta de Galilea" tuvo que predicar el Reino escatológico a través de la predicación de una liberación también histórica y por ello debió de totalizar la totalidad: "Dad al César lo que es del César pero a Dios lo que es de Dios". Es decir, el César o la Totalidad no es Dios.

En América latina los profetas mueren por idénticas causas y "bajo Poncio Pilatos", lo único que ya no habla latín sino diferentes lenguas europeas, y no usa ya lanza para atravesar el corazón del pobre crucificado, ahora usa ametralladoras, cohetes, bombas atómicas. Nuevamente dejemos hablar al poeta cristiano, el profeta de tierras nicaragüesas que con voz atronadora nos increpa:

"Escucha mis palabras oh Señor  
Oye mis gemidos

Escucha mi protesta  
Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores  
ni partidario de su política  
ni te influencia la propaganda  
ni estás en sociedad con el gangster

No existe sinceridad en sus discursos  
ni en sus declaraciones de prensa  
Hablan de paz en sus discursos  
mientras aumentan su producción de guerra

Hablan de paz en las Conferencias de Paz  
y en secreto se preparan para la guerra  
Sus radios mentirosas rugen toda la noche  
Sus escritorios están llenos de planes criminales  
y expedientes siniestros  
Hablan con la boca de las ametralladoras  
Sus lenguas relucientes  
son las bayonetas...

Castígalos oh Dios  
malogra su política  
confunde sus memorándums  
impide sus programas

A la hora de la Sirena de Alarma  
tú estarás conmigo  
tú serás mi refugio el día de la Bomba



Al que no cree en la mentira de sus anuncios comerciales  
 ni en sus campañas publicitarias ni en sus  
                                   campañas políticas tú lo bendices  
 Lo rodeas con tu amor  
                                   como con tanques blindados"<sup>58</sup>.

## NOTAS

- 1 Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II, § 31.
- 2 La obra de Ramón Menéndez Pidal, *El Padre las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, es el fruto de una posición inadecuada para interpretar a Las Casas. Para Menéndez Pidal nuestro profeta es un paranoico con una sola idea: el odio a España. En efecto, el profeta puede aparecer odiando al dominador, pero es solo un momento dialéctico y complementario de su gran pasión: el amor al pobre, en este caso al indio. El profeta aparecerá siempre desde la Totalidad dominadora como el que quiere aniquilarla; así apareció Jesús a los miembros del Sanedrín, a Herodes, a los romanos.
- 3 Por su parte Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, EEHA*, Sevilla, t. I-II, 1953-1960 (obra monumental inconclusa) solo ve una parte de la cuestión. No llega a perfilar la fisonomía del teólogo de la liberación que fue Bartolomé. Véase, para una visión resumida (y acortada por los editores) mi artículo en la *Encyclopaedia Britannica*, sobre "Las Casas, Bartholomé de".
- 4 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, al comienzo casi; EUDEBA, Buenos Aires, 1966, p. 36. Una bibliografía sobre la obra de Bartolomé véase en *Bartolomé de las Casas. Bibliografía para el estudio de su vida*, de L. Hanke-G. Fernández, Fondo histórico, Santiago de Chile, 1954. Las *Obras escogidas* de Bartolomé han sido editadas por J. Pérez de Tudela, Atlas, Madrid, t. I-V, 1957-1958.
- 5 *Brevísima relación*, *Ibid.*
- 6 La cuestión no es solo planteada, como es sabido en la *Phaenomenologie des Geistes*, en sus obras de juventud o en la *Enzyklopaedie*, sino especialmente en la *Rechtsphilosophie*, § 67.
- 7 *Brevísima relación*, *Ibid.*
- 8 *Archivo General de Indias*, Aud. Charcas 313. Este texto inicia nuestro trabajo sobre *Les évêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien* (1504-1620), Franz Steiner V., Wiesbaden, 1970 (en castellano editada por el CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, en 9 volúmenes).
- 9 *Archivo General de Indias*, Aud. México 374.
- 10 *Brevísima relación*, *Ibid.*
- 11 *Ibid.*, p. 30. Hablando de las "dichas conquistas", nuestro teólogo de la liberación indica explícitamente que "no se las podía conceder sin violación de la ley natural y divina, y, por consiguiente, gravísimos pecados mortales, dignos de terribles y eternos suplicios... antes ponga (Su Majestad) en esta demanda

- infernally perpetual silence" (*Ibid.*, p. 31). Bartolomé interprets as sin the economic-political fact of the "conquest". Liberation is the relation to its correlate: the imperial sin of the North Atlantic domination, the historical concrete of the sin "fundamental" of the last millennium.
- 12 Hegel would call it a *Totalität des Seins*, Heidegger in exchange a *Welt* with his *Seinsverständnis*. It is then a question of an ontological horizon, but in its everyday sense (Husserl would say *Lebenswelt* and still *Lebensumwelt*; see the recent work of Paul Janssen, *Geschichte und Lebensumwelt*, *Phaenomenologica* 35, Nijhoff, Den Haag, 1970). In our *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, cap. I, §§ 1-6. It wants to indicate, on the other hand, the sense of "totalité" in the thought of Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Phaenomenologica* 8, Nijhoff, Den Haag, 1961 (work of which depends, in part, the notion of "el Otro": *Autrui*).
  - 13 *Popol Vuh. Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*, ed. Albertina Saravia, Ed. Porrúa, México, 1971, p. 3.
  - 14 *Comentarios reales de los Incas*, I, cap. XV; Ed. Universo, Lima, t. I 1967, p. 48.
  - 15 Cfr. Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Francisco Diego Muñón, *Sixième et septième relations* (1358-1612), ed. Remi Simeon, Paris, 1889, p. 85.
  - 16 Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, ed. José Ramírez, México, t. I, 1867, p. 95.
  - 17 We do not repeat here what we have already exposed in other works, for example in *América latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970 (original of a French translation in *Esprit* 8-9 (1965), pp. 2-20); *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972; *Historia de la Iglesia en América latina*, Nova Terra, Barcelona, 1972, pp. 29 and ss.; *Iberoamérica en la historia universal*, in "Revista de Occidente", 25 (1965), pp. 85-95; etcetera.
  - 18 *Historia general y natural de las Indias*, t. III, P: 60. "Y assi como tienen el casco grueso tienen el entendimiento bestial é mal inclinado" (*Sumario*, t. VIII, 1945, p. 2).
  - 19 *Der Moderne Kapitalismus. Die Genesis des Kapitalismus*, Dunker-Humblot, Leipzig, t. I, 1902. What allowed Europe since the 16th century to incline the world balance in its favor over the other ecumenes still on an equal footing in that century (the Arab, Hindu or Chinese), was that gold and silver. From Bordeaux it sailed without scruples and with its ships empty; in Africa it deceived many blacks; in the Antilles or in Cartagena it sold for good gold and silver; it returned to France with its cellars full: a round business of 100 for nothing. This is the origin of the disproportionate growth of the wealth of the North Atlantic nations. Its origin is a sin: it is the domination of man over man. The industry will later reproduce in quantity and quality this domination. We do not value the industry; we value its value if it is dominant.
  - 20 *Fragmento 6*, ed. Diels-Kranz, 1964, I, p. 232.
  - 21 *Fragmento 3*, p. 231.
  - 22 *Historia de Indias*, III, cap. CXLVI, t. III, pp. 332-333.
  - 23 We recommend of Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. XIV *De fide*, art. 1,

- verdadera antropología sobre la fe. Estas cuestiones las hemos expuesto más arriba en "El método analéctico y la filosofía latinoamericana".
- 24 Sobre la significación de la cuestión de *Glaube und Wissen* en el pensamiento de Kant y posteriores, véase mi obrita *Para una destrucción de la historia de la ética*, III. § 15. La "fe racional" (*vernünftige Glaube*) (*KrV* B 848-859, A 820-831; *KU*, § 91, n 454 y ss., A 448 y ss.).
  - 25 "...innerhalb der Philosophie selbst..." (*Glauben und Wissen*, Introducción; Theorie Werhausbage, Suhrkamp, Frankfurt, t. II, 1970, p. 287.
  - 26 *Vorlesung XXIV*, en la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Werke*, t. V, p. 745. Schelling tiene conciencia que lo que es "puro pensar" no es sino pura "potencialidad (*Potentialität*)" (*Ibid.*, p. m). Hegel, en verdad, definía la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop.*, § 383, *Susatz*; *supra*, t. X, p. 29). La crítica de Schelling se apoya, en definitiva, sobre la noción kantiana de que la representación no da por sí misma la *existencia* a su objeto" (Kant, *KrV* A 92, B 125). Como las categorías de modalidad son analíticas (posibilidad e imposibilidad) son siempre negativas, y por ello Schelling denomina a la filosofía hegeliana un pensar negativo, contra el que él instaura: un pensar de existencia, una filosofía positiva, propedéutica, para mí, de la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (por ello introducción a la filosofía latinoamericana).
  - 27 *Op cit.* de Schelling, p. 745.
  - 28 Toda esta cuestión puede verse en la obra programática de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), véase entre otras la reciente edición de G. Schmidt, Klostermann, Frankfurt, 1967.
  - 29 *Ibid.*, § I, p. 35.
  - 30 *Ibid.*, § 62, p. III.
  - 31 *Ibid.*, § 58, p. 110.
  - 32 *Thesen über Feuerbach*, § I; *Frühe Schriften*, ed. Lieber-Furth, Wissensch. Buchg., Darmstadt., 1972 t. II, p.1.
  - 33 Ed. francesa del *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, París, 1941, p. 202, nota 2.
  - 34 *Ibid.*, p. 218.
  - 35 *Philosophie der Offenbarung*, III, *Vorlesung XXIV*; *Werke*, t. VI, p. 407.
  - 36 Tanto cuando Tomás dice "a caritate fides informatur" (*De Veritate*, q. XIV, a. 5, resp. C) es decir, "credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis" (*Ibid.*, a. 3), y por ello se explica que "intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis *alienis*, et non propriis" (*Ibid.*, a. 2). Con lo cual se indica que el asentimiento de la fe pende y depende de un compromiso práctico (*ex voluntate*) y no por una intuición teórica (*intellectus*) ni por una doctrina o saber (*scientiam*), pero tampoco por invención sino por discipulado del Otro ("quandc rationi aliquis exterius adminiculatur et hic dicitur disciplina", *Ibid.*, q. 11, *De Magistro*, a. 1, respo. F). Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, § 18: El otro como el rostro de la pedagógica. Trento citando al apóstol nos enseña: "...fidem ex auditu" (*Conc. Trid.*, VI, cap. 6; *Conc. Oecom. Decreta*, ed. Alberigo, 1962, p. 648).
  - 37 En el *Éxodo*, 33, 11, se dice que Moisés estaba "cara-a-cara" con Dios, en

hebreo *pnim el-pnim*, que Pablo traduce *prósopos prós prósopon*: "persona ante persona" (I Cor., 13, 12).

Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, § 16: "El Otro como escatológicamente dis-tinto".

- 38 La palabra del Otro es por ello *ana-lógica*. Su palabra, su *lógos* viene desde un más allá, desde algo más alto (*aná-*; *anó* en griego) de mi horizonte de comprensión. La palabra del pobre, la de Dios, es siempre analógica, como la palabra litúrgica que cae en cada hombre como las semillas: unas en el camino, otras en buena tierra. La misma Iglesia tiene miembros con muy poca fe (casi totalizados) otros con mucha fe (los que se juegan alterativamente por la liberación del pobre) y sin embargo no puede decirse que alguien no tenga ninguna fe u otro la tenga toda. Una eclesiología se hace aquí necesaria. Entre la identidad y la equivocidad hay todavía lugar para la "semejanza" y la "dis-tinción".
- 39 El término de *liberación* es bíblico. Véase por ejemplo *Éxodo 3, 7-8*: *lhatsiló*; como en Lucas 21, 28, *apolytrosis*. El término contradictorio es *esclavitud*. De allí que salvación-pecado, liberación-esclavitud vengán a indicar lo mismo, pero con la noción de "liberación" la teología latinoamericana quiere indicar que el pecado histórico tiene una estructura económica, política, cultural, religiosa muy concreta, y por ello el *signo* de la salvación no es cualquiera sino el adecuado. La *dominación* imperial del nordatlántico viene a ser una de las notas del *pecado* en el siglo XX, y una nota esencial. De allí que la liberación económico-política de los pueblos pobres del Tercer Mundo es igualmente un "signo" de la liberación escatológica.
- 40 *Representación dirigida por el Padre las Casas...*, en la misma edición de la *Brevísima relación* citada en nota 4, p. 141. Considérese cómo Las Casas descubre en la injusticia contra el indio un pecado contra Dios; lo que positivamente se expresa así: la revelación concreta de Dios es oír al indio y sus reclamos.
- 41 Nietzsche expresa, como nadie en Europa, la pureza misma del *éthos* de la dominación. Es la exaltación de la "voluntad de poderío" europea, que los españoles comenzaron y que los americanos del norte y rusos finalizan, que olvida la "voluntad impotente" del pobre. Para Nietzsche el pobre, el vulgo, el plebeyo es lo opuesto al aristocrático conquistador. Europa ha declarado inocente a Nietzsche de su vinculación con Hitler (en los trabajos de Jaspers, Heidegger, Müller, Fink, etc.), ¿no será porque de hecho se vive un mundo totalitario como el alabado por Nietzsche y vivido por Hitler o el Imperio universal del dólar? El pecado contra el Espíritu, el supremo, es no tener conciencia de estar cometiéndolo; el haber hecho del pecado un momento "natural" de la estructura de la Totalidad. En ese caso ese mundo totalitario está muerto aunque crezca, ya que también crecen los gusanos sobre el cadáver de los muertos.
- 42 *Brevísima relación*, p. 34.
- 43 *Fragmento 53*, I, p. 162.
- 44 En mis obras nombradas en nota 17 he tratado la cuestión. Las *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Estela, Barcelona, 1967, apareció resumida en francés (*Esprit* 7-8 juillet (1965) 53-65), en inglés (*Social Compass* XIV-5/6 (1967) 343-364), y en alemán (*Explosives Latein-Amerika*, ed. Theo Tschuy, Lettner, Berlín, 1969, pp. 23-33).

- 45 Sobre este véase lo escrito por nosotros en "De la secularización al secularismo de la ciencia", en *Concilium*, julio-agosto, 47 (1969), pp. 91-114; en "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en *Stromata* (Buenos Aires), XXVI, 3-4 (1970), 277-336; y en especial en *Caminos de liberación latinoamericana*, pp. 28-66, pp. 98-101; etcétera.
- 46 Cfr. nuestra obra, *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 53-66; y "La designación de obispos en el primer siglo del Patronato en América latina", en *Concilium* (Madrid), VII, 8 (1972), 122-128.
- 47 Cortés se ufana de su triunfo sobre los indios. "Entonces, dijo Cortés: *Santiago a ellos*" (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Austral, Buenos Aires, 1955, p. 107). "Desde la batalla pasada temían los caballos e tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear, y sobre todo la gran misericordia de Dios, que nos daba esfuerzo para nos sustentar" (*Ibid.*, cap. LXV, p. 133).
- 48 Véase la reciente edición de A. Millares, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, XIII, 593 páginas.
- 49 *Brevisima relación*, p. 33. La obra antes citada la escribió Bartolomé en ocasión de su experiencia en Guatemala, donde fue invitado por el gran obispo Marroquín (fue obispo desde 1533 a 1563).
- 50 Véase nuestro trabajo sobre "Universalidad y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", en *Ciencia y fe* (Buenos Aires), XX, 4 (1964), ppo 419-464.
- 51 Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
- 52 En el primer folio del manuscrito del III Concilio Provincial de Lima se lee: "...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta yglesia y nueva christiandad de estas Yndias" (Bibliot. del Escorial, Manusco d-IV-8) (Cfr. nuestra obra *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 66-88).
- 53 Citado en *Pasos* (Santiago), 6 (1972), p. 5.
- 54 *Ibid.* Para una caracterización de toda esta época (1808-1961) véase *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 89-147).
- 55 Texto del "Informe" en *Mensaje* (Santiago), 185 (1969), p. 396. Sobre esta época de la Iglesia latinoamericana (1962-1972) véase mi obra *Historia de la Iglesia en América latina*, pp. 149-297.
- 56 *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introducción, ed. Cit., I, p. 488.
- 57 Ernesto Cardenal, "Salmo 138", en *Salmos*, Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 64.
- 58 *Ibid.*, pp. 13-14.