

LAS CASAS Y GUSTAVO GUTIERREZ EN BUSCA DE LOS POBRES DE JESUCRISTO

Pedro Trigo, s.j.

INTRODUCCION

Estamos ante el libro más voluminoso de Gustavo Gutiérrez (GG). También, el que más tiempo le costó escribir. Y también ante su obra más ambiciosa. El título del libro suena ciertamente a su autor: ligar pobres y Jesucristo y dirigir la vida hacia ellos en unidad indivisible, sirviendo a Jesucristo en los pobres, porque se lo reconoce en ellos, es como un emblema de su dirección vital y de su teología. Pero el subtítulo, que precisa el contenido, nos remite a un personaje histórico, Bartolomé de Las Casas (LC), y a una faceta suya: su pensamiento. El panorama se recorta bruscamente y todo parece quedar reducido a una investigación dentro de la historia de las ideas. Y ciertamente por su factura así habría que catalogarlo. Y sin embargo, cumpliendo cabalmente sus requerimientos, hay que decir que el libro de GG rebasa absolutamente esta clasificación.

Es una obra de teología. Teología como historia. No, pues, el desarrollo de un concepto teológico a través de la historia, sino la salvación y la condenación aconteciendo en la historia, y la comprensión adecuada de lo que en ella se revela. Más precisamente aún, la vida y la muerte que operan personas que se dicen cristianas y el acto de evangelizar en ese proceso histórico. No es un tratado de Teología Pastoral sino el discernimiento de la Tradición en actuaciones cristianas y eclesísticas (tradiciones) que están a la base de nuestro cristianismo latinoamericano. En este sentido podemos caracterizar a la obra como de Teología Fundamental, ya que se refiere a elementos absolutamente medulares de la fe cristiana, no desde la sistematicidad abstracta de las tesis escolares sino en la densidad de la historia donde se revelan verificándose o se vacían. Pero insistiendo en que la historia no es materia para que el teólogo analice sino que le viene dada también como historia teologizada en interpretaciones diversas e incluso contradictorias. Por eso se trata de discernimiento de la

Tradición en el conflicto de las interpretaciones no desligadas de la realidad histórica sino que se pretenden cada una captación adecuada de la actuación de Dios en ella. Es Teología Fundamental porque expone, en la organicidad de la situación, los criterios para ese discernimiento y los móviles para esa actuación, es decir porque fundamenta radicalmente su presentación in actu de la Tradición evangelizadora que constituye la Iglesia y de su comprensión adecuada que constituye la teología.

Esa es la perspectiva que permite a GG adentrarse por una producción tan copiosa y diferenciada y captar su núcleo generador. El pensamiento de LC versa ante todo sobre hechos, que trata de describir con exactitud y comprender en sus contextos originales. Desde ellos discute sobre derechos, desenmascara, acusa, reivindica, propone. Por eso se presenta como historia, antropología cultural, apologética, derecho, política, filosofía... Pero hay una perspectiva que totaliza los otros enfoques convirtiéndolos, dentro de su relativa autonomía, en aspectos de otra disciplina. Este enfoque es el teológico, y así todas sus obras pertenecen en último término a la teología, aunque con justicia puedan incluirse en otras disciplinas, porque lo teológico no violenta los otros enfoques sino que es su mayor acicate para que den de sí al máximo.

No es la suya una teología de cuestiones fronterizas, si entendemos por tal la aplicación de un corpus teológico (constituido previamente al margen de esas cuestiones) a problemas propios de las ciencias humanas con implicaciones teológicas. Diríamos que se trata más bien de teología fundamental en el sentido de que pretende articular una reflexión fontal y primaria sobre la voluntad de Dios, su juicio y su intervención en la historia y las vidas humanas concretas. No es sólo la fe que busca entender; es más aún la caridad (la misericordia solidaria) que busca propuestas liberadoras. Por eso es un pensamiento religado (tanto a la primigenia voluntad de Dios como a sus predilectos, las víctimas que mueren antes de tiempo) y no puede captarse adecuadamente con independencia de la situación que intenta interpretar adecuadamente y transformar salvadoramente.

El libro sería así como las muñecas rusas. Lo que se percibe que es la perspectiva que GG despliega a lo largo del libro es lo que GG percibe que es la perspectiva del pensamiento de LC. Este es para nosotros el secreto que encierra este libro y ésta será la hipótesis que desarrollaremos. Por consiguiente desechamos la hipótesis de que GG se proyecte en LC o que al verter el pensamiento de LC en sus propios moldes lo vacíe de su sustancia y nos presente a un LC que suena a GG. Nuestra hipótesis es que se da una auténtica correspondencia.

Desarrollaremos el trabajo en tres pasos. En el primero expondremos la lectura que hace GG sobre LC. En rigor esa lectura es el libro. Pero nos pareció necesario sintetizarlo. Ante todo para que el lector del libro de GG pueda comprobar si lo hemos comprendido correctamente y luego para establecer el primer paso de nuestra

hipótesis. El título de esta primera parte “Las Casas según Gustavo Gutiérrez” no pretende pues apartar la atención de LC para desviarla hacia GG, como si sospecháramos que su condición de intérprete mediatiza e incluso desfigura el pensamiento de LC (como para un cristiano decir Evangelio de Jesucristo según San Marcos no significa poner en guardia ante el evangelista). Titulamos el segundo paso: “Las atingencias de Gustavo Gutiérrez”, es decir sus comentarios al paso. Las atingencias serían lo propio de GG, ya que es lo que se le escapa al referirse a lo de LC, lo que le brota de la abundancia del corazón. Nos detenemos en ellas porque ahí aflora y se explicita la perspectiva de GG, la que de modo invisible guió la tematización del pensamiento de LC. Y además porque ellas dan cuenta de modo muy expreso del cuidado prolijo que despliega GG a lo largo del libro para no utilizar a LC ni confundirse entusiásticamente con él, para establecer en todo momento la distancia. El cortocircuito resulta imposible al situar a LC en su tiempo y al situar su tiempo en la historia y particularmente en la Tradición cristiana. De este modo la relación entre esta parte y la primera expresaría la correspondencia entre ambas perspectivas, que era la hipótesis de nuestro trabajo. En el tercer paso desarrollaremos el sentido de esta correspondencia, la fuente última de donde brota. Por eso lo titulamos “Las Casas y Gustavo Gutiérrez”.

1. LAS CASAS SEGUN GUSTAVO GUTIERREZ

1.1. Teología en contexto

No es un estudio biográfico. El subtítulo del libro precisa su contenido: “El pensamiento de Bartolomé de Las Casas”. La estructura del libro es más bien temática: la parte primera desarrolla los enfoques y nudos temáticos que atraviesan toda la obra de LC. Y las otras cuatro partes distribuyen los materiales alrededor de dos ejes temáticos, que según LC son las dos puertas de entrada de las injusticias a Las Indias: las guerras y el sometimiento de repartimientos y encomiendas. Nosotros, sin forzar este esquema, enfatizaremos un poco más la correlación hechos/pensamiento y así asociaremos la parte primera de núcleos generadores al primer período de su vida a partir de su llamado profético; construiremos la parte segunda, en contra de guerras y servidumbre, sobre todo en base a los materiales del período central de su vida; y pondremos una tercera parte, en que radicaliza y globaliza sus posturas, centrada sobre todo en lo que escribió en sus dos últimas décadas. De este modo actuamos la observación repetida por Gustavo Gutiérrez (G.G.) a lo largo de su estudio: “no hay para él mayor estímulo a la reflexión que aquello que viene de una vivencia” (450).

1. 2 Intuiciones y perspectivas fundamentales

1.2.1. Estado de la cuestión al entrar en escena LC

El punto de partida con el que se encuentra LC es la consideración inicial de Colón de que los indios son para servir a los españoles, perspectiva que lo indujo ya en su primer viaje a llevar unas “muestras” a España y luego contingentes de esclavos, y a repartirlos también entre los pobladores. En las instrucciones a Ovando la Corona asienta la condición libre de los indígenas, pero acepta que se repartan entre los vecinos y que se los compela a trabajar, lo que harán hasta caerse muertos. Esta utilización de los indígenas venía posibilitada por la consideración de su inferioridad; aunque el motivo fuera la sed de oro que absorbió completamente a estos españoles en América. Este desconocimiento de la condición humana del indígena y la entrega al oro sobre todas las cosas determina la muerte de los indígenas a manos de estos pretendidos cristianos.

En esta situación irrumpen los frailes dominicos que, al constatar el genocidio indígena y su causa (las guerras y los repartimientos) y al percibir que esta destrucción se opone frontalmente a la ley de Cristo (que manda amar a los indígenas y velar por sus vidas y por su salvación), determinan predicar que los españoles no pueden salvarse mientras no liberen a los indígenas de la servidumbre en que los tienen, que les causa la muerte. La codicia es la razón de las guerras y el trabajo forzado, que producen el genocidio indígena. La conversión que piden los frailes está fundada en la condición humana de los indios, fuente de derechos, pero más aún en su calidad de prójimos, con el consiguiente deber de amarlos como se aman a sí mismos. Esto último es lo que da sentido al conjunto de su argumentación y su propuesta, y lo que explica por qué los frailes se meten en un problema tan enconado.

Esta doctrina (matar indios en guerras esclavistas y trabajos forzados es causa de condenación) es tenida como nueva y escandalosa, atentatoria de los derechos del rey (fundados en la donación papal), sin base jurídica ni teológica y contraproducente a nivel pastoral. El provincial, por orden del rey, les prohíbe que prediquen esa doctrina que les impide dedicarse al objetivo de la conversión de los indios para el que están en las Indias, que desautoriza a las autoridades y que desestimula radicalmente la presencia española en Indias, con lo que cesaría la evangelización. Deben predicar de acuerdo con las autoridades. Frente a la libertad evangélica de los predicadores se quiere imponer una verdadera cautividad del mensaje cristiano.

La cautividad de los evangelizadores a manos del poder político acarrea la mutilación del contenido histórico liberador del mensaje: hay que desligarlo de la vida y de la muerte históricas. Más aún, la servidumbre que causa la muerte “serviría” al evan-

gelio ya que posibilitaría la predicación.

Los frailes no aceptan ese cautiverio y continúan su lucha. Tratan de defender el mínimo: que no perezcan los pocos indios que quedan. Porque si han de coger oro morirán inexorablemente. Por eso piden que cesen los repartimientos y sean puestos en libertad. La vida es el primer bien salvífico. No se puede acabar con ella con el pretexto de la evangelización. Ese pretexto es una blasfemia: los que tienen los indios no los han enseñado la fe. Ni siquiera ellos la saben. Pero sobre todo no la practican. Con su proceder inicuo escandalizan a los indios, que aborrecen el nombre cristiano.

Por eso, como se trata de evangelizar, es preciso mandar a frailes solos, porque los españoles impiden la evangelización. Eso tiene que hacer el rey (además de impedir la muerte de los indígenas), si quiere mirar por su salvación. Y los que emplearon indios no sólo tienen que dejarlos sino que restituirles por tantos daños causados y jornales no pagados. Está en juego el que los indios son seres humanos y como tales sujetos de derecho. Pero más aún se trata del derecho de los condenados a muerte por los sedicentes cristianos buscadores de oro. Se trata del derecho de los pobres.

1.2.2 Acontecimiento de 1514: revelación, transformación y misión

Hasta ahora ha hablado LC como historiador. Ahora aparece como personaje. La denuncia de los dominicos también le incumbía a él. El no mató indígenas en guerras, pero participó en ellas como capellán y presencié impotente la matanza de Caonao. El no maltrató ni mató de trabajo a ningún indígena, pero los tenía trabajando para sí, privados de libertad, en dos repartimientos. El conocía por dentro la situación a través de una larga experiencia. Incluso uno de los dominicos profetas le había negado la absolución por participar en ese sistema inicuo, aunque sin cometer sus horrores.

A través de la meditación del texto del Eclesiástico 34,18-22, el clérigo LC comprende internamente que no se puede ofrecer culto al Dios de la vida al precio de la sangre de los indios injustamente derramada. Y comprende que eso hacía él al poseer indios encomendados. LC sale de su ceguera. Comprende que el sistema indiano (en el que participaba) era contrario a la justicia y a la voluntad de Dios. Y decide salir del sistema (dejando los repartimientos) y predicar lo que había descubierto.

La consideración de la Escritura a través de su experiencia indiana lo lleva a una nueva consideración de la realidad que está viviendo. LC vuelve una y otra vez a este pasaje, señal de la fuerza revelatoria que tuvo para él (cf. 78-80). Tanto que se convirtió en una ruptura epistemológica: todo lo que leyó en adelante le sirvió para corroborar la justicia de los indígenas y la condenación que pesa sobre los injustos.

Dejar los repartimientos hizo verdad su predicación, que por eso fue considerada

como nueva y monstruosa. “Nuevo será invariablemente el Evangelio cuando se lo lee desde el pobre” (82).

Muchas veces recuerda este acontecimiento en el que germinalmente están los motivos que desarrollará su vida: el desagravio a los indígenas que habían sufrido injustas guerras y dominación, la afirmación de su libertad como un derecho inalienable que pide restitución, la liberación de quienes padecen muerte cruel antes de tiempo. A partir de entonces su vida se convierte en respuesta a una vocación, en un ministerio.

En el acontecimiento de 1514 se le reveló a LC la relación causal entre la búsqueda de oro por los europeos y la muerte de los indios. Esta relación evidencia que los que se dicen cristianos adoran en realidad al Dios oro, por el que sacrifican a los indígenas. La consecuencia es la destrucción: genocidio, devastación de la tierra, arrasamiento de las culturas. “Defender la vida y el bien temporal del indio será para él, en adelante, afirmar al Dios vivo que nos anuncia Jesucristo. Esta perspectiva es central para comprender tanto la teología como la acción misionera de Bartolomé” (93).

1.2.3 Descubrimiento de Jesucristo en los rostros sufrientes de los indígenas

Pero el fondo de la espiritualidad, la teología y la praxis de LC lo constituye la identificación del indio con el pobre del evangelio, aquellos hermanos más pequeños en los que (según el pasaje capital de Mateo 25) podemos servir a Jesucristo. G.G. presenta muchos textos al respecto a lo largo del libro, ya que esta identificación es para él el hilo conductor de la vida y obra de LC. Hay uno, extenso, que pertenece a los años siguientes a su conversión y le sirve para justificar sus primeros intentos de evangelización alternativa, que incluyen un componente de colonización y que encierran un contrato que podía ser apreciado como negocio por la Corona. Se trata de su empresa de colonización pacífica en Venezuela. La Corona no aceptaba una evangelización por sólo frailes porque sería ocupar una tierra sin percibir las rentas que daban los encomenderos. “Desde que vi que me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo (...) acordé comprarlo, proponiendo muchos bienes, rentas y riquezas temporales para el rey” (95). Comprar a Cristo es comprar la vida y libertad de los indígenas. El presupuesto es la identidad de ambos que LC expresa patéticamente: “yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes y les quitan el espacio de su conversión y penitencia, quitándoles la vida antes de tiempo” (94).

Esta capacidad de descubrir en los rostros sufrientes de los indígenas el rostro del

Señor es la perspectiva que distingue netamente a LC de los teólogos españoles del siglo XVI, que se movieron más bien a un nivel filosófico y jurídico-teológico. Partiendo de una común formación, el pensamiento lascasiano se aguza desde esta espiritualidad evangélica y desde la experiencia de una realidad contraria a sus exigencias. De ahí que una dimensión insoslayable de su vida (desde el día en que se le desveló el pecado estructural de las Indias) fue desenterrar esa verdad tan celosamente ocultada por los ideólogos de ese orden de esclavitud y muerte.

1.2.4. Evangelización es afirmación de vida y libertad

A diferencia de los teólogos de Salamanca, LC consideró desde el primer memorial que conocemos dirigido a la Corona (en 1516) que la salvación de los indios es el fin al que todo se debe ordenar en las Indias porque la evangelización de los indios es el único título de legitimidad. Así se opone diametralmente a quienes, al menos en la práctica, consideran como su fin último el oro y las riquezas. Estos no son sólo particulares; también la corona ordena todo a acrecentar las rentas del rey. Por eso Las Casas entiende en este sentido estrictamente misional la bula *Inter Caetera* de Alejandro VI, justificación del dominio español en las Indias: "LC es el primero en afirmar que la bula alejandrina tiene sólo un sentido evangelizador" (110). Esto significa que este único objetivo debe servir de criterio para juzgar todo lo que se lleva a cabo en Indias.

Desde el único criterio de la evangelización se impone la denuncia de la destrucción de las Indias, empresa dolorosa acometida por amor a los indios redimidos por la sangre de Cristo y también por amor a España, a quien busca desengañar y convertir. Frente a esta situación, el evangelio lo encamina a la afirmación de la vida y la libertad. Ambos aspectos están contemplados detalladamente en el primer proyecto mencionado de LC, contemporáneo de la Utopía de Moro (1516), con notables afinidades con él y hasta posiblemente influida por él (cf 115). En él destaca una atención muy pormenorizada del incremento de la vida material y de la procreación de los indígenas, expresión también de salvación y por ende contenido del anuncio evangelizador. Será una constante para LC este concepto encarnado e historizado de salvación.

También para él la libertad será un requisito de la evangelización, así como la liberación, uno de sus contenidos medulares. G.G. cita un texto que condensa su honda espiritualidad evangélica. Al ser liberados, los indígenas "conocerán y sentirán cuánto ante el poderoso Dios y piadoso padre se estima liberar los oprimidos, socorrer los angustiados, salvar y redimir las ánimas, por cuyo remedio el Hijo de Dios vino a la tierra, y en ella ayunó y hambreó y se cansó y predicó y al cabo murió, con las otras piadosas hazañas que hizo"(119). Así pues, aunque su defensa de la que

llama prístina libertad de los indígenas se apoya en argumentos jurnaturalistas (manejados con gran soltura), sin embargo el fondo es teológico y cristológico y pertenece al terreno incanjeable de la evangelización, único motivo que justifica la permanencia de los españoles en Indias.

1.2.5 Ponerse en el lugar de las víctimas

Si la actitud de hacerse prójimo de los indígenas (en quienes encontraba a Jesucristo) se convierte en fuente de inspiración para la vida y pensamiento de LC, hay que decir que esta actitud culmina en la de ponerse en su lugar y adoptar su perspectiva: “asumir la perspectiva de los naturales de las Indias fue uno de los grandes esfuerzos de su vida, y la principal fuente de su creatividad pastoral y teológica” (130). Es la flor de la comprensión, que GG considera repetidamente como uno de sus más hondos y decisivos impulsos, presente y actuante ciertamente en su vuelco de 1514.

Así pues, no se trata sólo de una larguísima e intensísima experiencia de Indias. Lo peculiar de LC es haber tratado de vivirla como “si él fuese indio”. Ese es también el sentido del empleo tan frecuente del *ad hominem* en sus polémicas. No se trata sólo de desarmar al adversario sino de hacerlo salir de sí para que comprenda la realidad de lo que se discute desde el lado de los que lo padecen y no tienen voz ni poder. Porque de eso se trata, de ponerse en el lugar de las víctimas, que como vimos es para él el lugar de Jesucristo.

Es muy fino el análisis de lo que LC ve desde esa perspectiva. Y GG recalca que no ve sólo terror, desánimo, tristeza mortal y muerte. Todo esto cobra su verdadera dimensión contrastado con la dignidad y las cualidades que ve en el indio y en su tierra (asunto de su copiosa Apologética Historia). Desde esa visión positiva, a la que LC es capaz de remontarse, la tragedia actual aparece en toda su magnitud.

1.3. Contra la guerra a los indígenas y contra la servidumbre indígena

A partir de esta visión de conjunto de los grandes temas, perspectivas e intuiciones de LC, el autor desglosa dos grandes capítulos que le servirán para agrupar y distribuir el enorme material lascasiano. Decía GG en la introducción que el pensamiento de LC “no sólo se refiere a la práctica, sino que está elaborado por alguien inserto en ella” (18). Así pues si LC piensa a partir de los hechos e inmerso en ellos, la consideración de los dos hechos capitales de los españoles en Indias debe servir para enunciar su pensamiento, es decir “lo concerniente a los desafíos para un discurso sobre la fe” que vienen de esos hechos o lo que ellos “significan para la evangelización, es decir el

anuncio de la salvación" (140). Esos dos hechos son para LC las guerras injustas y crueles contra los indios que estaban pacíficos en sus tierras, y la servidumbre de los repartimientos. Como es obvio ambos están íntimamente relacionados: las guerras están encaminadas no sólo a la desposesión de la tierra sino a la servidumbre. Y ambos entrañan la muerte de los indígenas.

1.3.1. La evangelización, único título legítimo de la presencia española, deslegitima las guerras

En primer lugar el autor examina la postura de LC sobre la guerra a los indígenas. No se trata de una discusión académica sobre posibilidades abstractas. La guerra contra los indígenas era un hecho. Se le podía dar diversas motivaciones y ponérsele diversas condiciones. Para LC la cuestión era parar la guerra y para eso declararla ilegítima en cualquiera de las hipótesis. Sólo desde la inmersión en la realidad es posible comprender que desautorizar unos objetivos de la guerra, pero validar alguno, y desaprobando un modo de llevar la guerra, pero aprobarla dentro de ciertas restricciones, en la práctica era lo mismo que convalidar lo que se hacía, ya que quienes estaban interesados en el hecho de la guerra siempre dirían que las llevaban a cabo por los objetivos señalados y con las condiciones requeridas. Las distinciones de los doctores al fin eran un modo de bautizar las guerras.

LC compartía con sus adversarios la noción de guerra justa. Pero para él esta guerra defensiva no podía tener lugar en las Indias. Se refiere a las guerras de los españoles; porque la de los indígenas contra sus usurpadores sí lo eran, y justísimas y justificadísimas. Si el único fin de los españoles en América y por tanto la única justificación de sus acciones era la evangelización, sólo ella podría justificar el uso de la fuerza. Eso sostenían después de mil distingos y con mil cautelas muchos prudentísimos doctores. Frente a ellos LC asienta desde el principio de su ministerio hasta el fin de su vida que "el único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión" es la evangelización pacífica.

1.3.2. El Requerimiento, ideado no para evitar sino para legalizar la guerra

El primer intento, en el campo, de legalizar la guerra fue el Requerimiento, ideado para la expedición de Pedrarias (1513) y que estuvo vigente hasta bien avanzado el siglo XVI. G.G. estudia la postura de los autores de esta brutal y rudimentaria mezcla de teocratismo y regalismo y las fuentes en que se basaban, y analiza finamente la crítica frontal de LC. Es necesario partir de los hechos, de las obras de los españoles: antes de que les sea leído el Requerimiento, los indios ya habían sido agredidos y

tenían justas causas de guerra. El documento miente y pretende, en vano, engañar a los indios. Además la finalidad del documento no era evitar la guerra sino justificarla. Esto respecto a los efectos del texto, ya que no se analiza correctamente un texto si no se tienen en cuenta sus implicaciones históricas. Respecto de su sustancia LC insiste en que se sustenta en los errores del Ostiense y no en la mejor teología de la época. Además, tomando la perspectiva de los indios, sostiene que tantos derechos tienen ellos a creer en sus divinidades como los españoles en la suya. Y desde su perspectiva ¿por qué creer en el Papa y sus poderes? Como remate de su análisis apostilla GG: “Cristo y la libertad humana son los dos grandes ausentes de la teología del Requerimiento. El primero no es mencionado y la segunda no es reconocida realmente a los indios. Se trata de una mala teología, en cuanto a su formulación teórica por lo menos, porque en el plano de las inevitables consecuencias prácticas, es necesario decir más bien que hay una ausencia total de teología. Es decir, de reflexión sobre la fe en un Dios de amor que desemboca en el amor al prójimo” (170).

Esta ausencia se evidencia en dos puntos concretos: el Requerimiento es leído normalmente en castellano y el plazo que se da a los indios para aceptar al rey de España es tan perentorio que es absolutamente imposible que en él se pueda procesar lo que contiene el documento. Esta es la diferencia, dice LC, con el proceder de Dios “que a cada uno le concedió todo el espacio de la vida, dentro del cual se convirtiese, usando de la libertad del libre albedrío, y que los hombres cortasen aquel privilegio divino de tal manera que unos decían que bastaba requerirlos y esperarles tres días, otros se alargaban diciendo que bien era esperarlos quince días” (174). Eso en teoría, porque en la práctica leían y atacaban, como sucedió también con Atahualpa.

1.3.3. Frente a la permisión de la guerra para remover obstáculos, el único modo de la evangelización pacífica

Desde el postulado, admitido por todos, del derecho de la Iglesia a evangelizar se pasa a la conveniencia de recibir para ello la ayuda del poder político. En determinadas circunstancias y bajo determinadas condiciones esa ayuda puede llegar hasta el uso de la fuerza contra los paganos. “La situación de poder en que se encontraba la Iglesia en la cristiandad medieval es el lugar histórico en el que se sitúa la práctica y la teología de quienes —de una manera u otra— piensan que se puede imponer la fe” (172). Claro que siempre se respeta, al menos en principio, la libertad del acto de fe. Pero para LC esto es insuficiente. Lo que está en juego es la libertad en materia religiosa. Esto sitúa a la religión y a la fe fuera de la esfera del poder. Esa es la perspectiva de LC (cf. 232).

Vitoria afirma el derecho a la guerra si los paganos impiden que se predique. Se trataría de eliminar los impedimentos para la evangelización. Soto restringe la posi-

ción de Vitoria, pero con todo le parece aceptable forzar a que dejen predicar, cuando eso no acarree males mayores. Parecida posición adopta Acosta que insiste en la necesidad de la guardia para la seguridad de los misioneros. También Motolinía y Vasco de Quiroga llegaron a aceptar la guerra, no para destruir a los indios sino, decían, para edificarlos.

Sepúlveda da un paso más. Está seguro de que sin sometimiento previo el evangelio no será escuchado. Estamos en un tiempo distinto del de la Iglesia primitiva. Desde Constantino la Iglesia recibió el apoyo de los príncipes. Desde entonces ha crecido el poder no sólo para invitar sino para obligar al bien. Tal como es la índole de los pueblos, el sometimiento político es el medio más expedito para que abracen la religión del vencedor. ¿Para qué emprender el camino larguísimo e incierto de predicar el evangelio sin armas tratando de convencer cuando vencer es un medio más eficaz?

En el fondo de estos razonamientos se encuentra un hecho macizo (que nuestro autor estudia histórica y sistemáticamente): "el cristianismo del lado del poder" (217). Este hecho provocó a lo largo de la historia de la Iglesia a partir del siglo IV, dos desplazamientos capitales: de la libertad religiosa a la libertad del acto de fe, y de la incompetencia del Estado en materia religiosa a la protección estatal de la verdad y la permisón del error. Ambos están íntimamente ligados. En efecto la libertad religiosa parte de la incompetencia del Estado en materia religiosa. El Estado no es mediador religioso. Dios quiere ser buscado y encontrado a través de la conciencia libre de las personas. Existen personas libres y el Dios verdadero. Entre ambos no debe inmiscuirse el Estado. Y la Iglesia como mediadora de este Dios sólo dispone de la fuerza de la verdad.

La aceptación del edicto de Milán por parte de la Iglesia significa reconocer que la religión entra en el ámbito del Estado ya que se concede que es de su incumbencia tolerar la fe cristiana. De tolerada pasará a ser proclamada religión del Estado. Si uno de los fundamentos del Estado es la unidad religiosa, el Estado tiene que proteger al cristianismo y perseguir al error en cuanto es contrario a la consolidación del cuerpo social. Y sólo puede tolerarlo en cuanto sea mal menor. El único límite de su intervención será preservar la libertad inherente al acto de fe. Ahora bien ¿es posible en este contexto?, ¿no se dará una coacción moral para creer?

En adelante la lucha de la Iglesia será por la definición de las coordenadas de la situación y el control de las directrices de la acción. Es la lucha por la libertad de la Iglesia, entendida como supremacía sobre el poder civil, aun distinguiendo y respetando los ámbitos diversos de su competencia. Pero de todos modos (sirviéndose del poder político o mediatizada por él) es una Iglesia que acepta la mediación del poder político para su misión, más aún que no se concibe sin ella. De ahí la posibilidad, la conveniencia, casi la inevitabilidad de utilizar al poder político (y militar) en la mi-

sión evangelizadora. Y correspondientemente la tentación de que el Estado utilice la misión de la Iglesia para motivar y avalar sus objetivos de dominio.

De esa larga evolución es deudor Tomás de Aquino cuando presenta la cuestión de la tolerancia del poder político frente a los paganos. Este estado de la cuestión presupone que se trata de un mal y que el Estado cristiano puede de algún modo intervenir. La respuesta será que en efecto puede obligar a que no pongan obstáculos a la predicación, aunque no para obligarlos a creer; pero no debe hacerse la guerra si se siguiera un mal mayor, como sería el escándalo y resentimiento de los paganos ante esta coacción, cuando con la tolerancia poco a poco podrían convertirse a la fe. A esto será a lo máximo que lleguen los grandes teólogos del siglo XVI. Será necesario colocarse del lado de las víctimas, partir de los derechos de los Cristos azotados de las Indias, para salir de esta cautividad.

Hemos visto la importancia para todos estos teólogos del argumento de quitar los obstáculos para la fe. También para LC, desde la perspectiva de los indígenas, es un asunto crucial. Pero desde ella los obstáculos son otros. Se reducen al contratestimonio de los cristianos. Estos pésimos ejemplos no sólo impiden la fe sino que quitan la legitimidad de la permanencia de los españoles en Indias y justifican la resistencia armada contra los españoles.

Retomando la distinción de Cayetano, LC identifica a los indígenas con la tercera clase de infieles: aquellos que ni de hecho ni de derecho están sometidos a príncipes cristianos ya que habitan tierras en las que nunca se habló de Cristo. Con ellos no se justifica la guerra porque así no se puede propagar la fe de Jesucristo. Su tesis en este punto es considerar la “evangelización pacífica no como el mejor medio (como gustará decir a algunos teólogos y misioneros, para pasar luego a sostener que él no es viable) sino como el único método evangelizador. Esto es precisamente lo que diferencia al dominico de prácticamente todos los teólogos que se ocuparon del asunto” (227). La fundamentación, a la que vuelve de modo incansable en textos bellísimos, está en Jesús, en su método evangelizador, y en la línea que dejó a sus apóstoles y en ellos a todos los evangelizadores futuros.

“Un mensaje de vida no puede ser —bajo ningún pretexto— anunciado a través de la destrucción. Nadie tuvo, en su tiempo, en relación con Las Indias, mayor sensibilidad acerca de esta contradicción. No estamos ante una cuestión de estrategia pastoral. La evangelización pacífica se sustenta en el contenido mismo del mensaje, si él es vida, los medios no pueden ser de muerte. De este modo quedaría borrada la imagen del ‘Padre de las misericordias’, el Padre de Jesús. La coacción en la evangelización hace aparecer a Dios como ‘un violento e inicuo tirano’” (229).

Por esta razón de fondo LC se opone al uso de la fuerza, no sólo en el caso de que no quieran oír el evangelio y lo estorben sino incluso cuando lleguen a matar a los

misioneros. Para LC el “compelle intrare” de la parábola de Lucas, tan profusamente utilizado por los partidarios del uso de la fuerza, sólo se refiere a la insistencia persuasiva de los evangelizadores o a la instancia interior de la gracia, nunca a la fuerza de las armas.

Tampoco se pueden arrancar por la fuerza los ídolos. Hay que respetar no sólo las conciencias individuales sino las costumbres religiosas de los pueblos. Sólo desde ese respeto puede entablarse un proceso evangelizador. “Nada más alejado de LC que la mentalidad de extirpador de idolatrías” (233).

1.3.4. Los sacrificios humanos no son causa de guerra

La razón que más impactó a sus contemporáneos para justificar la violencia contra los indígenas es el sacrificio humano ritual, que llega al colmo cuando va unido a la antropofagia. Vitoria piensa que aunque estas bárbaras costumbres van contra la ley natural, los príncipes cristianos carecen de autoridad para impedirlos. Pero concede que pueden intervenir para defender a las víctimas inocentes. Sepúlveda está de acuerdo con este argumento, pero además añade que también es justa la guerra para vengar las ofensas que se hacen a Dios y esto no sólo en el caso de los sacrificios humanos sino también en la de la idolatría.

LC rechaza las conclusiones del argumento y ataca también las bases en que se funda. No se puede hacer la guerra por ninguna razón. La jurisdicción coercitiva de la Iglesia sobre los infieles sólo existe en orden a su eterna salvación. Los inmolados a los dioses mueren sin ella. Luego en absoluto cabría una intervención para librarlos de la muerte de modo que, viviendo, pudieran llegar a la salvación. Pero esa preocupación por la salvación es precisamente la que más desaconseja la guerra. Significaría elegir el mal mayor de muchísimas muertes y destrucción para lograr el mal menor de salvar a pocas personas. Pero además, si se trata de sacrificios humanos, ¿qué han sido de hecho las guerras de conquista sino sacrificar los españoles a su diosa la codicia más indígenas en un año que lo que sacrificaban en cien los indígenas a sus dioses en todas las Indias? Los causantes de ese mal no tienen autoridad para acusar a los indígenas de sacrificios humanos.

Pero es que además en el caso de los indios no sólo el sacrificio humano no va contra la ley natural sino que ellos deben inmolarse a esas víctimas al que tienen como Dios verdadero. En efecto, ofrecer sacrificios a la Divinidad es de ley natural. Pero ésta no prescribe qué sacrificios. Estos pueblos, sin la luz de la revelación, hacen bien cuando ofrecen lo mejor que tienen que es la vida humana. Es, pues, su sentido religioso el que les hace ver esos sacrificios como una obligación moral. Cosa que hacen además, no por un capricho o bien privado sino por el bienestar de toda la república.

Y esta costumbre inveterada, apoyada en esas razones de peso, no es pensable que cambie a la primera admonición del predicador cristiano, sino que necesitan de un largo proceso para dejar la religión de sus antepasados. La perspectiva de razonar “como si fuese indio” llevó a LC hasta el extremo de “discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos” (262). Y no es que en este reconocimiento de las costumbres religiosas de los pueblos indígenas abandone LC el objetivo evangelizador que él había proclamado como primer y último fin de los españoles en Indias. Por el contrario, ese respeto es la condición de posibilidad de la evangelización, el medio y cauce en el que ese proceso debe discurrir para no desnaturalizarse. En este punto fundamental LC empatará, desde su radical experiencia indiana, con la postura de los primeros siglos cristianos, reafirmada en nuestros días por el Concilio Vaticano II.

1.3.5. Derechos de los indios, religiosamente errados, a seguir su conciencia

Para calibrar hasta dónde llega LC, llevado por su dinámica misionera, en su asunción de la perspectiva de los indígenas nuestro autor enfoca el caso extremo no ya de los derechos que tienen ante los hombres unos pueblos que están en el error sino de sus “derechos” ante Dios.

Según Tomás hay obligación de seguir la propia conciencia, incluso en el caso de error invencible, porque, aunque la norma absoluta, no es la conciencia sino Dios, ella es la que intima en último término esta norma absoluta. Para él la conciencia errónea obliga, pero sin hacer bueno el acto. Meramente disculpa de toda falta. Ahora bien, para Tomás no es posible la ignorancia de la ley divina, ni incluso eclesiástica (pensaba que había sido ya pregonada por toda la tierra). Fuera de la locura o la debilidad mental, piensa que toda persona de buena voluntad está en condiciones de conocer sus principales exigencias.

Aplicándolo al caso de los sacrificios humanos, para Tomás no habría posibilidad de ignorancia invencible. En el contexto inédito de las Indias, “fray Bartolomé vacila”(284). Afirma por un lado que “actúan bajo los efectos de una ignorancia excusable e invencible y su error debe ser perdonado”(id). Hasta cree que están obligados a defender el culto de sus dioses incluso con las armas. La razón sería que, dada su situación de conciencia errónea, en los ídolos adoran al verdadero Dios. Y el deber de seguir la conciencia errónea tiene que ser fuente de los correspondientes derechos. Aquí no se trataría sólo de los derechos sociales y políticos de la persona errada sino del derecho de un pueblo entero. “Con esta postura sobre los derechos de las personas que actúan siguiendo una conciencia errónea, LC innova en la teología de su tiempo”(287).

Sepúlveda, amparado en Tomás, arguye a LC que no cabe ignorancia ante la ley natural. La réplica de LC es que la ley natural manda ofrecer sacrificios a Dios. La materia de ellos cae bajo la ley positiva. Por eso ofrecer sacrificios humanos no va contra la ley natural.

Ahora bien, una cosa son los derechos ante los seres humanos y otra el juicio que merece un acto a Dios. Desde este segundo punto de vista, los indios ¿pecan ofreciendo sacrificios humanos? En varios textos la respuesta de LC, de acuerdo a Santo Tomás, es positiva. Sin embargo en otros deja el juicio a Dios. De esto lo acusa Sepúlveda, que en definitiva justifica la guerra contra los indios por causa de esos pecados. Para LC, si hay falta, sólo Dios lo sabe y ciertamente sólo a él le tocará entonces castigar.

Aunque no le es fácil formularlo desde la teología de su época, para el sentir cristiano de LC (es decir para su modo de sentir a Dios) no sólo éste no propicia la guerra contra los idólatras ni justifica la sumisión forzada e inhumana de las encomiendas como vía para su cristianización sino que preferiría que siguieran en su religión y que cesase la evangelización, si ésta sólo había de llevarse a cabo a costa de su destrucción. Dios quiere la vida de los indios.

1.3.6 Los indios tienen capacidad para alcanzar la salvación, los españoles están en peligro de no alcanzarla

Bartolomé de Las Casas quiere de un modo absoluto la vida de los indígenas y basa esa afirmación de sus vidas en la afirmación que Dios hace de ellas. Pero en definitiva lo importante ¿es la vida o la salvación? ¿Qué relación habría entre el dilema vida-muerte y el de salvación-condenación? Es cierto que el Dios de la vida quiere que todos los seres humanos se salven. Pero esta voluntad ¿no pasa exclusivamente por la Iglesia?

En primer lugar LC subraya frecuente y vigorosamente una consecuencia de la voluntad salvífica universal: todos los pueblos son aptos para recibir el evangelio, y los indígenas, los más aptos. Si pueden recibir el evangelio, tienen juicio; luego no puede sometérselos como si fueran siervos por naturaleza. No sólo pueden recibir el evangelio: esta es la hora undécima de la parábola en que los indígenas son llamados por Cristo a la salvación. Y según la parábola los españoles, cristianos viejos, no tienen privilegios sobre los indios recién llegados.

No sólo no tienen privilegios. LC no se cansa de advertir que los españoles (sobre todo en Indias pero también en España, especialmente las autoridades) están en gravísimo peligro de condenación, que se condenan por los maltratos que dan a los

indios. Estas advertencias alcanzan con gran persistencia y severidad a los del consejo del Rey, y cada vez más claramente, también al rey mismo, a quien (después de los años transcurridos y las informaciones recibidas) no le cabe la excusa de la ignorancia. Esta acusación alcanza ya a Fernando I, pero cobra un vigor inusitado al referirse a Felipe II.

“Su hondo sentido de Dios y su aguda conciencia de los requerimientos evangélicos le hace enfrentar sin claudicaciones y temores a los grandes de este mundo. De lo que se trata en última instancia es de ver con nitidez que no se puede ser simultáneamente cristiano y opresor. Así de simple y de exigente. Por eso nuestro fraile termina todas sus aceradas críticas y acusaciones con un llamado a la conversión (...) proponiendo formas concretas e inmediatas de emprender en las Indias un sendero de justicia y de respeto por las naciones indias” (323).

Para LC hacer justicia es una exigencia de la amistad con Dios. Justicia es ante todo respetar la vida y libertad de las personas, derechos pisoteados sistemáticamente por las guerras y la encomienda. Así pues, salvación y vida cotidiana están ligados. Las injusticias cometidas en la vida no se remedian con caridades póstumas o formalidades religiosas.

1.3.7. Los indios, aun sin fe explícita en Cristo, podrían salvarse. Por eso hay que darles libertad para que puedan llegar a ella.

No basta proclamarse cristiano para salvarse; es imprescindible vivir como tal. Pero ¿es suficiente vivir como cristiano para salvarse o es imprescindible profesar explícitamente la fe cristiana? ¿Cómo hay que entender en este punto la mediación de Cristo y de la Iglesia? ¿Cuál es el estatuto salvífico de los indígenas no cristianizados? Para situar el aporte de LC el autor describe el estado de la cuestión en el siglo XVI y las raíces históricas que la explican y limitan.

Para los Padres y los medievales los paganos rectos de la antigüedad podían salvarse creyendo en un Dios providente. En esa creencia veían una fe implícita en Cristo. Pero una vez promulgado el evangelio sostienen que es necesaria la fe explícita. Tomás de Aquino ratifica esta doctrina; aunque admite que en casos excepcionales Dios intervendrá en forma extraordinaria para dar a conocer la fe. En el siglo XVI estos casos no aparecen como excepción sino que son la norma. ¿Cómo enfocarlos?

Vives retoma la doctrina referente a los paganos antiguos y la aplica a los recién descubiertos con una reformulación medularmente evangélica: se trata de la salvación de los que han cumplido los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo, en los que la Verdad condensó la ley. Vitoria, sin embargo, se mantiene en la obligatoriedad de la fe explícita para entrar a la gloria. Soto piensa que la fe explícita es de la

necesidad de precepto, por tanto es posible salvarse con fe implícita, que es de necesidad de medio. Lo mismo afirma Vega aplicándolo a los indígenas y concluyendo (para excluir una salvación naturalista al margen de la redención de Jesús) que “los que son salvados sin la fe explícita en Cristo no son justificados sin él” (339). Cano, sin embargo, insiste en que en el presente es imprescindible la fe explícita. Lo mismo concluye Sepúlveda (que sin embargo como humanista pone mucho énfasis en salvar a los filósofos antiguos y señaladamente a Aristóteles): “No es, pues, cristiano aquel que duda de que morirán con eterna muerte los que vagan fuera de la religión cristiana. Por lo tanto, con derecho los bárbaros para su salvación son compelidos a la justicia” (343). Y acusando a LC: “es herejía expresa decir que no sabe lo que Dios juzga de los infieles, porque es de fe católica que a los infieles que no creen en Dios los tiene ya Dios juzgados y condenados” (id). Acosta, con vasta experiencia en Indias, también rechaza “que si esos infieles hacen lo que está de su parte, pueden conseguir la salvación sin la fe explícita en Cristo” (345). Se apoya en la única mediación de Cristo.

LC parte de la multitud innumerable que según el Apocalipsis (cap. 7) acompaña al Cordero. Recuerda que son de todos los pueblos y razas. Por tanto, también de los pueblos indígenas. Como no sabemos quiénes son estos predestinados, tenemos que tratar a todos los indios como si lo fueran. Y eso significa que tenemos que ayudarlos con nuestro comportamiento a que respondan a Dios. El, aun antes de la llegada de los cristianos, siempre les dio su ayuda, que, aunque oculta, bastó a algunos para su salvación. Porque, aunque los indígenas paganos sólo son súbditos de Cristo en potencia, sin embargo Cristo es cabeza de todos los hombres y por eso de un modo u otro en ellos actúa su gracia. Sin embargo los cristianos en Indias en general no sólo no ayudan a los indígenas a que se salven sino que son el principal impedimento para que la logren. Y a pesar de tantas calamidades, concluye, “ninguno de los que entre ellos tiene predestinados la bondad divina, de lo que nadie que sea cristiano dudar debe, se le saldrá de la mano que a la fin no lo lleve a gozar de sí mismo a la eterna vida” (354).

Pero para LC no se trata solamente de los designios de Dios que no puede contener ninguna teología; se trata más precisamente de la predilección del Dios de Jesucristo con los despreciados y oprimidos: “Y podrá ser que se hallen, de aquestos que en tanto menosprecio tuvimos, más que de nosotros a la mano derecha el día del juicio” (355).

Esta visión del juicio (tal como aparece en Mt 25) es la que le permite a LC abrirse más allá de la teología de su época. Ella le permite avanzar en dos direcciones que en definitiva cuentan para la salvación: son las obras de justicia (en el fondo de misericordia) para con los necesitados, que en este caso son los indígenas. Pero además está la defensa que Dios hace de los condenados de la tierra contra sus sacrificadores. De

este modo, desde su defensa del indio y su hondo sentido de Dios, LC desborda su propio bagaje teológico. Esta afirmación de que serán más los indígenas que se salven que los españoles quita el piso a los que (como Oviedo) sacaban de la predestinación al infierno de los indios un argumento para oprimirlos con tranquilidad de conciencia.

A partir de la afirmación de la libertad religiosa de los indígenas LC llega a plantear la posibilidad de su salvación más allá de la fe explícita en Cristo. También desde la posibilidad de la salvación de los indígenas concluye LC que se los debe tratar como a personas, con libertad. El autor, repasando la historia de la Iglesia a través de momentos significativos, insiste en la estrecha relación de ambos términos: quienes estrechan de un modo rigorista el que no hay salvación fuera de la Iglesia son propicios a recortar la libertad dentro y fuera de ella, mientras que los que sostienen un acceso más amplio a la salvación propician también un clima de libertad para acceder humanamente a ella. También éstos insisten en que la salvación es de Jesús.

1.3.8. Razones, éxitos y fracasos en la lucha contra la encomienda

Hemos mencionado, siguiendo a nuestro autor, temas nucleares de LC vinculados al hecho de las guerras. No referiremos ahora a otros ligados al segundo hecho capital que es el de los repartimientos y encomiendas. Este punto es central en su pensamiento porque él percibió desde el comienzo el carácter estructural, institucionalizado de las injusticias y cómo ese marco legal convierte en hábito rutinario lo que en el fondo es desprecio y explotación. Por eso su interés en informar a la Corona de la verdad enterrada, en **proponer leyes justas y adecuadas** y más aún proyectos concretos que superen estos marcos paridores de injusticia. Todo esto se concentra en su lucha contra la encomienda.

Cuando comienza su lucha se encuentra con las Leyes de Burgos. Después de analizar la posición de los diversos consejeros, concluye que, tras una afirmación formal de su libertad, aceptan los repartimientos, insistiendo en el buen trato y salario congruo. Las razones serían: la conversión y el trato humanizador. LC insiste en que estas cláusulas en realidad son un sarcasmo. Afirmar la legalidad de los repartimientos, de hecho, es firmar **sentencia de muerte** contra los indios. “La llamada intransigencia de LC no viene de dogmatismos doctrinales o principistas, sino del crudo realismo que le dictaba su experiencia” (385). LC rechaza también los motivos aducidos: ni los indios son incapaces ni el trato con los españoles los va a mejorar ni esa es la vía para que se hagan cristianos, porque su trato inhumano es la causa principal de que rechacen la fe. Además no se consultó a los indios, a cuyo bien decían ordenarse las leyes. En realidad las leyes fueron inspiradas por los poderosos indianos que dieron parte de su botín a los consejeros.

Igual que los repartimientos, combatió LC desde el comienzo las encomiendas, sin aceptar ningún paliativo, que se quedaba siempre en el papel. El no denunció sólo excesos. Tuvo el coraje de ir a lo que llamaba “la razón de la tiranía”.

La perversión de la encomienda se ve en los frutos que produce. No sólo la muerte de tantos sino la deshumanización de los que quedan. Los indios actuales eran lo que la encomienda había hecho de ellos, no lo que eran de suyo ni lo que fueron antes de los españoles.

“El Octavo Remedio y la Brevísima, ambas obras escritas en 1542, son aceradas armas que LC usa en reuniones que desembocarán en la promulgación de las Leyes Nuevas”. “Nadie pone hoy en duda (sus contemporáneos estaban, además, convencidos de esa autoría) el rol de primer plano jugado por Las Casas en la elaboración de las Leyes Nuevas” (391). Fueron el resultado de la alianza de misioneros y la corte, interesada en limitar el poder de los encomenderos. En esa coyuntura fue grande en la corte el influjo de LC. A él se debe también, en gran parte, la nominación de una pléyade de obispos, verdaderos defensores de indígenas. Rechazó el obispado de el Cuzco, pero aceptó el de Chiapa. Previendo la reacción encomendera, presenta un memorial al rey para que sacara de México y Perú a los más peligrosos.

La reacción de éstos es tan violenta que el rey cede y en 1545 revoca una serie de cláusulas. Entonces el esfuerzo de LC se centra en evitar que se establezca la cláusula de la perpetuidad. Incluso, como intermediario de los curacas peruanos, presenta con Domingo de Santo Tomás una contraoferta al rey para evitar la perpetuidad.

1.3.9 Los indígenas no son siervos por naturaleza ni inferiores. Son distintos.

También LC combate el presupuesto antropológico que sustenta la encomienda: “El mundo indígena aparecía tan lejano y tan diferente al europeo que el sentimiento de una superioridad humana y cultural surgía casi espontáneamente” (401). Este es el caldo de cultivo para la tesis de Maior y Sepúlveda según la cual los indígenas son los aristotélicos siervos por naturaleza a quienes conviene servir a sus amos tanto como a estos mismos. Esta postura alcanzó también a gente sinceramente preocupada por los indígenas como Vasco de Quiroga o Acosta, que estaban convencidos, como hombres al fin de su época, de la inferioridad de los aborígenes, superable sin embargo para ellos con la educación y la evangelización. “Apreciar el universo indio por él mismo, no verlo como una tierra de nadie cultural y religiosamente era ir contra corriente. Pocos, muy pocos, lo hicieron” (402). Entre esos pocos sobresale LC

Para él los indígenas no son bárbaros propiamente dichos, aquellos que según Aristóteles serían siervos por naturaleza. Estos son errores de la naturaleza y por tanto muy escasos en cualquier parte del mundo. Pero aun ellos son personas creadas

a imagen de Dios, redimidas por Cristo y capaces de entrar en su reino; por eso aun a éstos no se los puede condenar a trabajos forzados sino tratarlos como a prójimos. No son, pues, siervos. Para los cristianos el criterio no puede ser el dictado de Aristóteles porque las fuentes filosóficas deben ceder a la revelación cristiana.

Además los indígenas no son bárbaros, ya que poseen ingenio y habilidades, viven en ciudades, tienen repúblicas con gobiernos y leyes. Para mostrarlo escribe su Apologética Historia. No son ni el salvaje que dice Sepúlveda ni el buen salvaje que imaginó al principio Colón y teorizará Rousseau. Son, si se quiere, buenos civilizados, frente a los españoles, que son malos civilizados por abusar de su poder y no reconocer los derechos de los otros. Muchos defectos que hoy se ven en los indígenas provienen de la destrucción inicial y el desorden estructural que le siguió, además de los pésimos ejemplos de los españoles. Hay que achacarlos pues a éstos en vez de denigrar de las naciones indígenas.

Los indígenas son distintos, y si alguna barbarie habría que asignarles sería la de no conocer a Cristo, y ya dijimos que la infidelidad negativa no es causa de guerra ni de servidumbre.

1.3.10 Apoyo papal, presión del emperador en contra y alcance de la revocación

Para autorizar estas ideas estos defensores de los indios acuden al Papa. El dominico Bernardino de Minaya presenta a Paulo III las actas de una reunión de superiores religiosos y obispos, tenida en México en 1536 (en la que participó LC) además de unos tratados y una carta del obispo de Tlaxcala, Garcés. Uno de los tratados sería una versión del De Unico Modo de LC que coincide punto por punto con la encíclica Sublimis Deus que, como resultado de estas gestiones, publica en 1537 Paulo III. Esta parte de la voluntad salvífica universal para concluir que todos los seres humanos son aptos para recibir el evangelio. Los indígenas son verdaderos seres humanos y no pueden ser reducidos a servidumbre como animales. Aunque no sean cristianos, no es lícito privarlos de su libertad ni del dominio de sus cosas. Deben ser atraídos al Evangelio por la predicación de la Palabra y el ejemplo de vida. Además el Papa dirige el breve Pastoral Officium al arzobispo de Toledo en el que añade sanciones a quienes maltraten y esclavicen a los indígenas, entre ellas la excomunión.

“Es sabido, sin embargo, que los textos —incluso los pontificios— sobre materias que cuestionan poderosos y muy concretos privilegios no ponen fin a una discusión, y menos todavía a una práctica” (423). En efecto, el emperador presiona al Papa y obtiene un breve de revocación. Estrictamente el Papa revoca el breve. El emperador entiende que la revocación se extiende a la encíclica. Sin embargo la Santa Sede siguió refiriéndose a ambos textos y apoyándose en ellos, ignorando esa revocación

ocasional. El emperador resintió tanto los textos que para curarse en salud exigió desde entonces que los documentos papales debían contar con el Pase del Consejo de Indias antes de ser enviados a ellas y gozar de autoridad.

1.3.11. Los empobrecidos indios son los pobres del Evangelio. Sólo en la Iglesia hallarán defensa

Sin embargo, frente a la arremetida de los que presentaban la tesis de la inferioridad del indígena como patente de corso para someterlo, no era suficiente para LC afirmar su condición humana, libertad y derecho a posesión. Desde su perspectiva el indígena era un pobre según el Evangelio. Son constantes y bien concretos, incluso dramáticos y patéticos los textos en que LC describe esta pobreza.

Pero LC no se queda en lo descriptivo: son pobres por oprimidos, son empobrecidos. Y esa opresión, añade “es contra la intención de Jesucristo y contra la forma que de la caridad en su Evangelio nos dejó tan encargada y a todo contradice, si bien lo miráis, toda la Escritura Sagrada” (432). El Evangelio, convoca en pueblo y da la libertad. Sin embargo en las Indias los cristianos hicieron lo contrario: repartieron al pueblo para que dejara de serlo y sometieron a los que eran libres. Por eso la liberación de los indígenas es la tarea cristiana insoslayable.

En esto se empeñó LC toda su vida y buscó remedios estructurales en las autoridades políticas. Pero ya en 1545, en su petición a la audiencia de los confines para que los indios pasen a la jurisdicción eclesiástica, “ha llegado a la conclusión que sólo en la Iglesia las naciones indias pueden encontrar apoyo y defensa” (439). Por eso escribe en este momento un tratado, aparentemente abstracto, sobre el derecho de exención de los eclesiásticos y sobre todo los obispos. Se trataba de apuntalar su posición frente al poder civil en esa lucha sin cuartel por defender a los indígenas.

1.3.12. Desde la petición de esclavos negros a la condena total de esa esclavitud y tráfico

Poco a poco, a medida que se profundiza, su visión se amplía: no sólo el indio es el pobre del Evangelio, también lo descubre en el negro, y también blancos lo pueden ser, porque el asunto no se mueve a nivel racial sino que se trata de los más pequeños, de los despojados y despreciados, hermanos de Jesús en los que él está presente y pide ser reconocido y servido.

Es sabido que LC (aunque de ningún modo es el introductor de los esclavos negros en América) en un comienzo apoya traer algunos esclavos negros de España para

reemplazar a los indios en vías de extinción. El presupuesto es la aceptación del hecho de la esclavitud y la cotidianidad de ese hecho en Sevilla, su ciudad natal. Por eso suponía que habían sido hechos esclavos legítimamente.

Para los antiguos, como para los Padres y los escolásticos, la esclavitud está derivada de la condonación de la muerte, merecida en una guerra justa o por un crimen. Los teólogos y juristas del XVI la admiten en principio. Vitoria y Soto suponen que los esclavos negros lo son justamente. A fin del XVI se levantan voces contra las injusticias y maltratos de que son víctimas, pero no contra la esclavitud como tal. Albornoz, que enseñó en México, cuestiona las razones que justificarían la esclavitud. Sandoval, que trabajó cuarenta años con los esclavos negros en Cartagena, en su obra *De Instauranda Etiopum Salute* no se pronuncia con claridad, aunque describe con horror todo el proceso. Lo mismo podemos decir de su discípulo Claver: no habla sobre ellos sino que se dedica a ellos. Hay que esperar a 1681 para encontrarnos una condena inequívoca y radical de la esclavitud de los negros en sendos escritos de Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, que unen al más exigente rigor argumentativo una tremenda carga profética.

LC fue un hombre de acción y reflexión al mismo tiempo. Preocupado al comienzo por la muerte de los indígenas, que veía extinguirse, entre otras medidas, “solicita que se traiga a las Indias a aquellos que eran ya esclavos en España y los pide en proporciones domésticas (salvo en su carta de 1531 en la que llega a hablar de varios cientos)” (449). En 1547 pasa por Lisboa y se informa de cómo sucedían las cosas en Africa. La lectura de crónicas portuguesas (elogiosas de la corona y no cuestionadoras de la esclavitud) hizo que se le cayera la venda de los ojos e introduce once capítulos al libro I de su *Historia de las Indias*, que puede con toda justicia llamarse (en paralelo con su otro libro) *Brevísima Relación de la Destrucción de Africa*. En ellos demuestra que no hay esclavos justos. Es el tráfico de esclavos el que provoca guerras injustas y otras vías ilícitas para hacer esclavos. Y todo, motivado por la codicia. Los negros tienen la misma razón que los indios. Con ambos se comete la misma injusticia y en ambos está Cristo escarnecido.

Por eso, apesar de su posición inicial de hombre de su tiempo, buscó salir de su ceguera, averiguó los hechos y se arrepintió de su desatinado consejo. Hay que recalcar que LC fue “el primero en denunciar esa injusticia” (456) de la esclavitud de los negros y el comercio de esclavos. Y sin embargo su delicadeza de conciencia fue tal que (dijo de sí) “no estuvo cierto que la ignorancia que en esto tuvo y buena voluntad lo excusase delante del juicio divino” (454). Es decir que a pesar de que su posición inicial fue la ignorancia compartida con todos sus contemporáneos, a pesar de que buscó salir de su error y cuando cayó en cuenta escribió durísimamente contra esta esclavitud injusta y comercio infame; apesar de todo esto dudaba que ello lo excusase con Dios. ¡Tanto respetaba la vida y libertad de estos seres humanos!

1.3.13. *La perspectiva de la modernidad emergente, la de las víctimas de esa expresión*

Esta perspectiva de LC se ilumina al cotejarla con el más célebre representante de la escuela de Salamanca. Para Vitoria los indios son verdaderos señores, pero también el dominio de los españoles es (o puede ser) justo. Para comenzar alega títulos que no lo son: el señorío universal del emperador, el señorío temporal del Papa, el derecho del descubrimiento, el rechazo a la fe, los pecados contra natura, la elección voluntaria de los indios, una donación especial de Dios a los españoles.

Pero para Vitoria hay títulos idóneos. El principal es el de la sociabilidad por el que los seres humanos componen una sola comunidad. Esta comunicación natural se concreta como derecho a comerciar e incluso a construir fortalezas para proteger a los comerciantes. Resistir este derecho es causa de guerra justa y posesión legítima. Como se ve, el derecho de gentes está muy ligado al del capitalismo europeo en expansión. Como otra manifestación de ese derecho está el de evangelizar. Impedirlo, da derecho a ocupar sus tierras. Por la misma razón, la defensa de los inocentes sacrificados a los ídolos. Y también la libre elección del rey de España por parte de los indios.

Viendo GG cómo los títulos rechazados se vuelven aceptables desde otra óptica comenta: "Ante estas elucubraciones no se puede dejar de pensar que, tal vez, más hubiera valido declarar legítimos esos títulos desde un comienzo, bajo ciertas condiciones" (471).

Un octavo título, que presenta dubitativamente, no tiene contraparte entre los rechazados: es el que provendría de la inferioridad de los indígenas a quienes conveniría el sometimiento a los españoles.

Después de presentar los títulos legítimos concluye Vitoria que si no se diera ninguna de las condiciones que hacen justos estos títulos "deberán cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y grande detrimento de los intereses de los príncipes, lo cual —concluye— no sería tolerable" (478). Se trata, comenta GG, "de un hecho en busca de un derecho que lo legitime" (478). "Por el comercio ya establecido y por la fe ya recibida no hay que abandonar las Indias, aunque hayan cesado los títulos legítimos. De esta manera termina la reelección De Indiis" (479).

LC se refiere a esa reelección en su discusión con Sepúlveda porque éste la aduce en su contra. Está de acuerdo con las siete razones que Vitoria considera falsas para hacer la guerra a los indios. Pero arguye que las ocho que la justifican están basadas en circunstancias que son falsas, en falsas informaciones que le fueron suministradas por los enemigos de los indios. Además dice cosas con timidez para aplacar a los partidarios del emperador.

De todos modos no logra sustraerse a la reacción del rey que escribe al prior de San Esteban que no se discuta más del derecho del rey a las Indias y que se recojan todos los escritos sobre la materia. El más reciente era el del propio Vitoria que desde ese momento (1539) no vuelve sobre el tema.

Conservamos una carta de Vitoria en que se expresa con gran franqueza de la inseguridad que siente de la justicia de lo adquirido por los indios y sobre todo por los "peruleros". Incluso en este caso no ve la justicia de la distitución y muerte de Atahualpa y de la impiedad y tiranía de los conquistadores. Por todo eso pide huir de los conquistadores. Por todo eso pide huir de los peruleros y de tratar estas cuestiones. Comenta nuestro autor: "sus reflexiones muestran bien los condicionamientos de una reflexión sobre la fe en cuestiones tan controvertidas. Corazón sensible de un hombre bueno, desconcierto de un maestro ilustre, y temor al enfrentamiento con el poder de parte de un personaje público" (488).

Vitoria habla en condicional porque alega ignorancia. Pero no invencible: en su convento de San Esteban se conocían los memoriales de LC y otros misioneros dominicos en los que se refutan muy detalladamente los hechos que aducen encomenderos y autoridades y que darían pie para los títulos válidos.

"Lo que ocurre, es que, en última instancia, las perspectivas teológicas de ambos dominicos son diferentes. Vitoria es el teólogo de la modernidad emergente" (490). "Pero su universo —no hay dificultad en entenderlo— no es el del pobre de las Indias" (491). Por eso pone condiciones a la expansión colonialista europea, pero en última instancia acepta la posesión de las tierras y el sometimiento de sus gentes. Parece hablar en términos absolutos y universales, pero en realidad asume una posición particular: la europea.

Las Casas se sitúa al interior del mundo del pobre (sobre todo del indio, pero también del negro y del español pobre). Desde esa perspectiva subraya con rigor el valor de la sociabilidad en todos los niveles de la vida, desde la fe a la economía; pero insiste en que para que ella sea humanizadora ha de hacerse en un clima de libertad. Ni la fe ni el comercio pueden imponerse por los más fuertes. "Relación sí, pero no desigual, menos aún si el hecho está velado por un pretendido derecho igualitario. Ese es el núcleo de la objeción lascasiana" (493). Recordó que el derecho debe tener en cuenta situaciones distintas, "maxime cuando se trata de relaciones entre naciones de poder político y militar desigual" (494). Sin conocer los hechos no puede forjarse un derecho efectivo. Es así cómo el asumir la perspectiva de las víctimas puede contribuir a que la teoría cobre mayor calidad porque alcanza una universalidad más diferenciada y concreta.

1.4. Los derechos de las naciones indias al Evangelio y a la libertad

GG toma los hechos como acicate e hilo conductor del pensamiento de LC. También su última inflexión se debe a ellos. Como los intentos de reforma estructural se truncan por la fuerza de las presiones, como el único fin de la evangelización es impedido por la contundencia del hecho del establecimiento del régimen señorial español, LC radicaliza su pensamiento hasta “proclamar abiertamente los derechos de las naciones indias a recuperar lo suyo y a liberarse de la opresión en que se encuentran” (498). La situación del Perú le da pie para sacar estas conclusiones. Este es el sentido de sus dos últimos libros el *De Thesauris* y las *Doce dudas*. A partir de problemas que le son planteados llega a sistematizaciones de gran alcance.

El sujeto de la opresión y de las reivindicaciones no son individuos sino naciones. Están tan postradas que parecen no serlo. Pero son pueblos y gentes libres, sujetos de derechos. Están (repite innumerables veces) como los israelitas en Egipto. Sus opresores buscan postrarlos y atemorizarlos “para que jamás ellos pudiesen aspirar a pensar en su miserable e infeliz estado y en lograr algún día su liberación” (501). Y ese es el único remedio radical: “que se liberten los indios” (502).

Las ideas de LC sobre los caminos para esa liberación van madurando al compás de los hechos. Profundiza en el tema a través de dos lugares clásicos en la teología de la época: el derecho de defensa de los pueblos indios y, sobre todo, la obligación de los españoles a la restitución.

1.4.1. Restitución y derecho de defensa

El tema de la restitución aflora en los dominicos de La Española y en la conversión de LC. La necesidad de ella es tan radical que condiciona la salvación. Al principio él piensa según la época en una composición, es decir dar como limosna ya que no se ve posible restituir a la misma persona a quien se desposeyó. Concretamente él piensa que se aplique a sus proyectos de colonización pacífica. Pero en su *Confesionario* (1542) asienta taxativamente que si no se restituye a los propios indios todo lo que se les tomó no hay posibilidad de salvación. El libro provocó controversias y rechazo y finalmente la requisa por parte de las autoridades (1548); pero tuvo un gran influjo entre misioneros y obispos y motivó resonantes restituciones.

En el *De Thesauris* aplica el tema a las huacas (enterramientos riquísimos de reyes y magnates indígenas) saqueadas. No sólo hay que restituir el oro a sus herederos sino el honor y la memoria profanados. Y esta obligación alcanza incluso al propio rey. Dando un paso más, en este libro y más todavía en las *Doce Dudas* insiste en la restitución de los reinos y sus culturas, reponiendo a las legítimas autoridades políticas.

Ya nos hemos referido al tópico de la guerra justa. Fue empleado por los españoles alegando diversos motivos. Ya insistimos en que para LC ninguno es justo. Y sin embargo sí lo es la guerra que los indios pudieran promover contra los españoles. No sería alzamiento ya que nunca dieron consentimiento. Y el que estén quietos no es indicio de libre aceptación sino de la imposibilidad de usar el poder, debido a la postración. Pero el derecho permanece.

1.4.2. Soberanía modal

Desde la insistencia inicial del deber de los españoles a evangelizar, único objetivo legítimo de su presencia en Indias, pasa LC al derecho de los indígenas al evangelio como exigitivo de la presencia de los españoles. Si esto es así, la presencia de los españoles está radicalmente condicionada a la realización de la evangelización. Como lo que han hecho los españoles en Indias ha sido obstáculo casi invencible para la evangelización, por ahora no es legítimo ese señorío.

LC fue acusado de lesa majestad y denunciado ante la Inquisición. En este momento escribe las Treinta Propositiones, donde reconoce el señorío de España, fundado en la concesión del Papa, que no anula, sin embargo, los legítimos señoríos indígenas. El poder dado por el Papa tiene como fin la evangelización; pero su desempeño puede repercutir en el campo político. Se trataría de un poder indirecto o directivo que, añade LC, no se aplicaría a las Indias. En conclusión dice LC: "Puede el Papa enviar por todo el mundo predicadores y para esto tiene facultad de Cristo, pero no para quitar a ningún rey su reino (...) porque Cristo pobre vivió y deshacióse de los reinos temporales, como lo confesó delante de Pilato" (518).

El poder de los reyes no es un poder en orden a la evangelización. Pero el caso de los reyes de España en Indias es excepcional al aceptar tal encargo del Papa. Por eso su soberanía es modal, "condicionada por esa tarea evangelizadora, limitada por el reconocimiento del dominio natural de las naciones autóctonas y sujeta a la libre aceptación de los indios" (523). Estos tres elementos son piezas que no pueden ser separadas en la síntesis que LC logró difícilmente armar, tratando de hacer justicia a la radical novedad de las Indias. También Vitoria y Acosta deducen la legitimidad del dominio español de la bula misional de Alejandro VI. La diferencia de LC es insistir en que el objetivo misional modula el dominio y lo condiciona radicalmente.

1.4.3. Libertad política de los indígenas. Restitución del Inca

Ahora bien, el objetivo misional no entraña sólo como requisito indispensable un modo de ejercer la soberanía que no colida sino que propicie la evangelización. La

misión exige además la libertad de los destinatarios. La libertad individual de no estar más encomendados y la libertad de aceptar voluntariamente la soberanía del rey español, ya que existía la posibilidad de que aceptasen la fe pero no la soberanía española. Así pues la libertad política de los indígenas no se restringe al tiempo del paganismo. La donación modal del Papa incluye implícitamente como una cláusula sine qua non la libre aceptación por los indígenas de esa soberanía. ¿Pero no caen en herejía si no aceptan la donación del Papa a los reyes de Castilla? LC responde que no, porque esa donación “ni se incluye ni se funda en la fe, o en el derecho divino o la razón natural” (539). No toda determinación del Papa se impone al creyente. Por tanto los indígenas cristianos tienen el derecho de aceptar o no esa soberanía.

Ahora bien, esa aceptación no se ha dado porque todo lo asentado en las Indias lo ha sido por violencia. Luego el dominio todavía es condicional: es legítimo si los indígenas lo aceptan. Porque no hay señorío sin consenso popular: “Lo que toca a todos, debe ser tratado y aprobado por todos”.

Dijimos que la situación del Perú es la que provoca estas reflexiones de LC. La consecuencia para el Perú es obvia: la restitución del Inca. Luego vendría la solicitud del consenso de la soberanía del rey de España, demandado y concedido judicialmente para mayor claridad y fuerza legal. Naturalmente que todo esto exige que cese todo miedo y todo engaño, que a la presión despiadada suceda la libertad. La condición a que debe comprometerse el rey de España para que sea reconocido es la restitución de lo robado: oro, tierras, señoríos y también la restitución de la cultura indígena. Los indígenas por su parte pagarían un tributo al rey de España.

El comienzo es, pues, la restitución, que llega hasta la restitución del Inca. Para LC esta propuesta no es uno de tantos arbitrios como se presentaban al rey por esas fechorías. Si no restituye al Inca legítimo, el rey no puede salvarse. Hasta aquí llega LC.

1.4.4. Antilascasianismo en el Perú: la ofensiva del virrey Toledo

Esta postura de LC fue muy difundida en el Perú. Coincidió además con un ánimo levantisco en los indígenas que quedó como rescoldo del Taqui Onqoy y además todavía subsistía el resto de imperio inca en Vilcabamba. Por eso la Junta de 1568 manda recoger los escritos lascasianos al respecto. En ella participó Toledo, nombrado entonces virrey del Perú. Al llegar allí recogió celosamente los escritos de LC que pudo encontrar y emprendió una campaña para acabar radicalmente con esas ideas, que achacaba a la influencia del dominico para no reconocer que nacían de una lectura de la realidad, no determinada por la necesidad de defender la nueva situación establecida. Para ello Toledo contó con un grupo de intelectuales que recogieron informaciones oficiales tendentes a probar inequívocamente que los incas no eran legí-

timos señores por ser nuevos y tiranos. De este modo los españoles aparecían como los libertadores de los pueblos indígenas sometidos al yugo de los incas.

Además de las Informaciones, los dos escritos más decisivos para avalar esta tesis serían la Historia Indica de Sarmiento de Gamboa y el Parecer de Yucay. Además de esta lucha ideológica, Toledo emprende mediante la visita una reestructuración a fondo del mundo indígena basada en la reducción a pueblos y el nombramiento de autoridades aquiescentes. Y para acabar definitivamente con la referencia simbólica al señorío inca, asalta su último bastión y ejecuta a Tupac Amaru. Para completar el cuadro declarará justas las guerras de expansión y considerará legítimo reducir a esclavitud a los vencidos. Además recorrió las minas y logró ponerlas en orden y elevar la producción. De este modo creyó consolidar de hecho y de derecho el dominio español, que en definitiva se justificaba por la labor de civilización de estos pueblos, a los que, antes de cristianizar, había que hacer simplemente humanos, pues no lo eran.

Sarmiento de Gamboa insiste en la legitimidad del señorío español. Eran tantos y tan graves los crímenes de los incas que la liberación de esos indígenas inocentes era un deber del rey de España, pues a él sobre todo incumbía tomar a su cargo a esos prójimos. Por eso, dice, los españoles fueron recibidos en triunfo como a libertadores. En verdad serían elegidos por Dios para liberar a quienes estaban en poder del demonio. Toledo reúne a descendientes de los doce ayllus para leerles esta historia. Comenta GG: "falsear la memoria de un pueblo oprimido es mutilar su capacidad de rebeldía y es darse una eficaz arma para someterlo. La manipulación de la historia ha sido, y es, un recurso importante de los grupos dominantes para mantener su poder. Hemos sufrido y seguimos sufriendo todavía en nuestro continente, pese a loables esfuerzos recientes, de una versión señorial de la historia. Las consecuencias de esto para el discurso sobre la fe cristiana son mayores de lo que se piensa comúnmente" (574-75).

1.4.5. El oro, mediador del evangelio: el Parecer de Yucay

Esto es lo que se advierte en el parecer de Yucay. Primero, achaca toda la que juzga distorsión a sólo un hombre, a LC, que carecería de autoridad porque no estuvo en el Perú ni pudo averiguar la justicia del señorío de los incas y percibir la evolución de los encomenderos. Cree que LC llegó a tener tanto poder que el emperador estuvo dispuesto a dejar las Indias, impresionado por sus argumentos. No lo hizo porque lo disuadió Vitoria. Sin embargo asienta, los hechos que mandó averiguar Toledo han hecho ver la inconsistencia de sus posiciones. Si los españoles se hubieran ido, los indígenas habrían recaído en la idolatría y en la tiranía. Por eso insiste en la necesidad de recoger los escritos de LC, tan perniciosos. Recalca la tiranía del inca y (como alternativa) LC pasa a exponer su visión providencialista de la historia.

Su centro será el papel que en ella juegan los tesoros del Perú. Es cierto que los españoles han cometido excesos, pero son abusos de los subordinados que no pueden impedirnos contemplar el plan providencial de Dios. El tiene una hija bonita y una fea; a la primera la desposa sin ningún trabajo; a la segunda necesita dotar espléndidamente para que consiga pretendientes. La hermosa y culta es Europa: en ella la evangelización se dio sin esfuerzo. La fea y sin dotes humanas son los indígenas: para que los evangelizadores se animaran a ir hasta ellos fue necesario que los atrajera con el santo olor de las minas. Ellas son para el autor dones en orden a la predestinación de los indios: "donde las hay (dice) va el Evangelio volando y en competencia, y a donde no las hay, sino pobres, es medio de reprobación porque jamás llega allí el Evangelio" (593). "Se trata (comenta nuestro autor) de una verdadera relectura de la Escritura desde la significación histórica y religiosa del oro y el poder, el resultado es una clamorosa inversión de lo enseñado por Jesús el Cristo" (id).

Por eso el demonio, que trata de impedir la salvación de los indios, les inculca que se dejen matar antes de descubrir las minas. Y esta labor de demonios hacen los frailes y obispos que estorban su laboreo. Por eso concluye el Parecer: "luego las minas, moralmente, tan necesarias son como haber rey, pues sin ellas no se conservará, ni sin su Majestad, el Evangelio. Luego, santas y buenas son, y gran ceguedad en los hombres negarlo, y malicia en el demonio, y obra suya" (600). Ante tamaña conclusión apostilla GG: "El oro resulta así el verdadero mediador de la presencia de Dios en las Indias. La posición del texto de Yucay es una especie de cristología al revés. En última instancia el oro ocupa el lugar de Cristo en tanto que intermediario del amor del Padre; porque gracias al oro los indios pueden recibir la fe y salvarse, en cambio sin él se condenarían" (id).

En su explicitud el Parecer de Yucay es extremo, pero fue una pieza fundamental en el engranaje de Toledo para borrar la influencia teológica de LC y es por eso una pieza altamente significativa. Pero además sus conclusiones, aunque mucho más matizadas, son también las de otros muchísimos, entre los que por su representatividad hay que nombrar a Acosta que, aun reconociendo que las minas son cementerios de indios, al percatarse de que sin minas no hay Indias, concluye que no hay que estorbar su laboreo, aunque cumpliendo escrupulosamente los requisitos establecidos por la ley.

1.4.6. El oro no es mediador de vida sino un fetiche que acarrea muerte y destrucción

También Sepúlveda había asentado el hecho de que sin minas nadie vendría a las Indias. LC reconoce el hecho de que los españoles están allá por las minas. Pero deduce consecuencias opuestas: lejos de ser las minas la ocasión para evangelizar

ellas son precisamente la causa de que no hayan evangelizado a los indígenas. Como su único fin es el oro, los indígenas no son sino un medio para extraerlo, y por eso los han sacrificado sin un ápice de compasión para conseguir lo que consideran su único objetivo, el fin absoluto al que se consagran con toda el alma. Así pues el oro es el Dios de los españoles, un fetiche que exige sangre, ríos de sangre. LC no se cansará de repetir que la avaricia es una idolatría, que desde el comienzo los indígenas reconocieron que (más allá de cualquier proclamación) el oro era el dios de los cristianos, y que la muerte de los indígenas es la consecuencia necesaria de ese culto frenético al dios oro. Lejos de ser el oro una mediación para llegar a Cristo, ha sido la causa de que la muerte y la destrucción se enseñorearan de las Indias: el oro no es mediador del Evangelio de vida, sino de la injusticia y la muerte” (616).

Frente a esta lógica infernal que enviaba a la muerte a los indígenas alegando el pretexto de su cristianización, LC propone la lógica de Jesús: “no lo hizo así Cristo, que no vino al mundo a morir por el oro, sino a padecer por los hombres para salvar a los hombres” (615). Esta es la fuente y el sentido de la radicalidad profética de LC: seguir en las Indias el proceder de Jesús de Nazaret.

1.4.7. Las Casas y Guamán Poma en busca de los pobres de Jesucristo

Por el tiempo en que se escribía el Parecer de Yucay el indio Guamán Poma dejaba su cacicazgo y salía “en busca de los pobres de Jesucristo”. De ese recorrido, que duró (nos dice) treinta años nos dejó testimonio en esa larguísima carta ilustrada, dirigida a Felipe III, que tituló Nueva Crónica y Buen Gobierno. Guamán se hace pobre, nos dice, como exigencia de encarnación. La identificación con los pobres de Jesucristo le lleva a padecer con ellos. La causa es que los cristianos desconocen a los pobres porque desconocen a Cristo. “Pues ha de saberse claramente con la fe (dice) que donde está el pobre está el mismo Jesucristo; donde está Dios está la justicia” (621). Por eso, al no ver justicia, clama: “¿Dónde Dios?”. Guamán se hace indio pobre para ser otro Cristo y en los indios pobres descubre a Cristo: “Jesucristo se haya en el punto de partida y en el punto de llegada” (623).

Este dinamismo cristiano le lleva a proponer Buen Gobierno. El presupuesto es que no hay guerra justa contra los indios, que ellos son señores legítimos, que hay que respetar su gobierno y modo de vida, que son iguales en dignidad a los europeos. De estos principios deduce la necesidad de que los españoles restituyan, restitución que llega hasta la de los legítimos señores. En todos estos puntos coincide con LC Este proponía una soberanía misional del rey de España sobre los legítimos soberanos indígenas. Guamán universaliza esa propuesta simbolizándola en cuatro reyes (de las Indias, de Guinea, de Roma y de Turquía) de las cuatro partes del mundo, bajo el domino supremo del rey Felipe.

Domingo de Santo Tomás, a quien menciona el autor, tuvo un papel decisivo como cauce de la influencia de LC en Guamán, aunque como dijimos era grande su presencia ambiental y no se puede descontar un influjo directo de las Doce Dudas. Pero si en la obra de Guamán se aprecia palpablemente que el virrey Toledo y sus ideólogos no lograron borrar la influencia de LC en el Perú, en ella se palpa más profundamente todavía que una vivencia semejante de la realidad, desde las mismas fuentes cristianas da lugar a una misma “actitud frente a la muerte y a la vida de los indios, a la injusticia en los Andes, y al encuentro de Cristo en el pobre” (628).

2. LAS ATINGENCIAS DE GUSTAVO GUTIERREZ

2.1.1. *La vida de los pobres, problema irresuelto de nuestra historia*

¿Por qué el libro más voluminoso y complejo de Gustavo Gutiérrez versa sobre el pensamiento de LC? ¿Por qué este hombre, tan urgido de tiempo, saca tiempo a lo largo de casi veinte años para una investigación acuciosa sobre un personaje del siglo XVI? ¿Por qué este teólogo, que se plantea hacer teología desde Ayacucho, es decir desde el rincón de los muertos que es el Perú de hoy, emprende ese viaje tan prolongado a otras coordenadas espacio-temporales y se sumerge en un proceso de gestación paciente, de exigente maduración, de decantación clarificadora hasta entregarnos un libro definitivo sobre una persona a la que casi nadie reconoce su condición de teólogo y que ni siquiera estuvo en Perú? ¿Por qué se tomó un trabajo tan excesivo una persona que es un teólogo, un pastor y un hombre comprometido con su pueblo, pero no un historiador profesional?

Al comienzo de su conclusión nos dice que las reflexiones de LC nos conducen a los niveles más profundos de la historia de los pueblos remecidos por el torbellino de los acontecimientos del siglo XVI. Nos ponen ante lo que está en juego: la vida y la muerte de sus habitantes. En este terreno debe proclamarse, según LC, la victoria definitiva sobre la muerte, en que consiste la Resurrección de Jesús (631).

Así pues LC descubre el fondo de lo que se agita en nuestra historia: está en juego la vida. Está en juego desde entonces. Ni LC ni GG tienen ningún interés en idealizar la historia americana antes de la llegada de los europeos (4526, 577-78); en esa historia hubo también opresión y muerte. Pero las actuales vienen desde el siglo XVI y llegan hasta nuestros días. Ante el último memorial que LC presentó al Consejo de Indias, no se tomó ninguna medida sino que “dijeron que lo verían”. Es la respuesta, comenta GG, que los pobres siguen escuchando ante su reclamo histórico más elemental: el derecho a la vida, don de Dios (636). Se trata de la vida de los pobres. Ese es el problema irresuelto de nuestra historia.

En ella fue decisivo el siglo XVI: “en él sucedieron cosas y se tomaron opciones que marcaron los siglos posteriores” (632). Hoy, pues, tenemos que habérmolas con “acontecimientos que se iniciaron en ese entonces” (14). Por eso es crucial interpretarlos correctamente. Quienes se limitan a la defensa del pobre sin denunciar las causas de la pobreza dejan sin tocar la raíz de la opresión (391). Es imprescindible estar claros y tener coraje. Por eso, “en el autodescubrimiento que los pueblos de América Latina deben hacer hoy, el testimonio de Las Casas es particularmente importante” (632). Constituye un desafío, un reto (12): también en nuestros días es necesario defender los derechos de los pobres y hasta “su misma existencia en la medida en que continúan siendo tratados como ‘no personas’” (id).

2.1.2. Recuperar la memoria es captar la densidad del presente

GG tiene aguda conciencia (y se complace en recordarlo) de “las evidentes distancias entre los contextos históricos (632, 629). Por eso insiste en que ni LC ni Guamán nos señalan el camino. Esto es tarea y responsabilidad nuestra. Lo que nos entregan es el testimonio apasionado de cómo buscaron camino “siguiendo las huellas de los pobres de Jesucristo”. Por eso más que a hurgar el pasado nos llaman a hacer nuestro el presente y a forjar el tiempo que viene (636).

El estudio del pasado interesa “para comprende la densidad de nuestro presente y las promesas del futuro” (14). “Sólo enfrentando la verdad histórica sin cortapisas se podrá asumir con responsabilidad y eficacia el tiempo que viene (id). Descubrir el pasado es, pues, descubrir la densidad del presente. Se trata de un círculo hermenéutico: la mirada histórica gana en lucidez y eficacia cuando se la hace desde el presente, es decir estando inmerso en sus reclamos y midiéndose por sus desafíos. Y a su vez este compromiso con la realidad cobra profundidad, dirección y sentido cuando se es capaz de percibir su densidad histórica (633).

Para esta operación se requiere mucho coraje porque desde los hilos del poder hoy se tiende a dominar el futuro dominando el pasado de los vencidos. Un pueblo amnésico es un pueblo indefenso ante la mentira. Los vencedores tienden a borrar la memoria de los vencidos. Lo hicieron antes los aztecas e incas y más radicalmente los españoles (572, 574). Sufrimos todavía en América Latina de una visión señorial de nuestra historia; las historias patrias son la versión de los señores de entonces, refrendadas por los señores de ahora. Esta versión legítima su posición y naturaliza la situación subalterna del pueblo haciendo ver que así fue siempre y que así tiene que ser. De ese modo se internaliza la opresión.

Por eso urge enfrentarse ante la verdad, ya que es el único modo de recuperar la memoria. Cuando eso acontece se desechan por inadecuadas las versiones

estereotipadas, llamadas leyenda negra y leyenda dorada. Esconder la complejidad de lo sucedido por defender los privilegios de casta o por un uso frívolo de expresiones llamativas nos condena a la esterilidad histórica (634).

Así pues LC vio cómo se levantaba una institucionalidad y unas estructuras, cómo se configuraba una sociedad y una cultura sobre la muerte de los pobres, de los indígenas. Es un sistema que niega sus derechos a los pobres. No importa lo que esté legalmente estatuido: el hecho de la muerte del pobre niega el derecho que tiene a la vida (61). No valen sutilezas: si los pobres mueren antes de tiempo es porque el orden establecido les niega el derecho a la vida. Esa es la verdad de la que ni LC ni GG se apearán. Ninguna razón podrá convencerlos de lo contrario. La muerte antes de tiempo de los pobres no es un hecho bruto. Sucede por la denegación de su derecho a la vida. No son cosas que pasan. Es la lógica de un sistema. Es la verdad oculta que priva de legitimidad a una institucionalización porque descubre que está basada en una injusticia radical. Negar a los pobres el derecho a la vida significa no reconocerles su calidad humana, su dignidad. Sobre esta brutalidad se asienta la institucionalidad, que será así siempre violencia establecida. No cabe en este caso una sanatio in radice. El orden social será ilegítimo mientras sea un hecho cotidiano la muerte masiva de los pobres antes de tiempo. Ella revela que no hay derecho. Para que lo haya, tienen que vivir los pobres. Es el único remedio. En esta afirmación consiste la llamada intransigencia de LC. Ella da sin embargo la medida de su humanidad, es decir de su lucidez y solidaridad insobornable. Ella es la que reivindica GG y en ella reconoce también su propia obsesión, su terquedad, su empeño.

GG constata cómo los inmensos cambios acontecidos desde entonces no han borrado esa relación asimétrica, esa denegación de su derecho al pueblo. No es sólo una constatación objetiva: es una experiencia padecida. Hoy, dice, “permanece lo sustancial del reclamo de esos pueblos marginados, a los que de un modo u otro pertenecemos muchos de los que vivimos en América Latina” (629).

2.1.3. Desde la pertenencia al pueblo oprimido hacia su liberación

No existe la no ubicación. Se puede hablar de un modo abstracto, pretendidamente universal, eludiendo el sujeto y sus condicionamientos. Pero el sujeto no deja de estar situado ni de tener una posición. Una característica de muy representativos pensadores latinoamericanos consiste precisamente en expresar el sujeto, en caracterizar al autor. Así, GG dice de Guamán que habla como indio “no sólo por serlo racialmente, sino por haber asumido el punto de vista y la defensa de sus hermanos” (618), porque otros indígenas se transformaron en sus opresores. GG dice de él mismo que pertenece a esos pueblos marginados que reclaman desde hace quinientos años lo que sienten suyo y se les niega.

No escribe, pues, un señor, ni un doctor que asumió los intereses y perspectivas de los de abajo, sino alguien que pertenece al pueblo, no sólo por sangre sino por asumir su reclamo. Por eso Guamán, como símbolo de este pueblo irredento y solidario, de este Perú profundo, es en el libro una presencia constante, más que objetiva y contenidista, como perspectiva, como referencia que señala una pertenencia común, una procedencia compartida y una comunión de misión y destino. Por eso el título de este libro sobre LC es una frase de Guamán: desde ahí, desde ese pueblo arranca GG antes de encontrarse con LC. El libro quiere ser un jalón más en el doloroso y esperanzado proceso de liberación de un pueblo, en él también se encuadra el testimonio de LC.

GG escribe (como suele decir él mismo) desde el reverso de la historia. Pero eso no significa para él escribir desde el otro lado de la tortilla, desde el otro polo del mismo horizonte. El escribe desde el pueblo que reclama, pero no está interesado en construir una versión compensatoria, consolatoria, denigratoria. Porque no quiere confinarse en el mismo horizonte, necesita encontrarse con la verdad. Sólo la verdad libera. Sólo desde ella es posible la superación. Porque le mueve el impulso de superar la situación, necesita hurgar en qué cimientos se asienta. Y porque no está preso de ella no siente la compulsión de apostrofarla. Tanto el que la sacraliza imponiendo una versión canónica de ella (leyenda dorada) como el que blasfema de ella, invirtiendo la apreciación (leyenda negra) consideran que la situación es absoluta y se confinan a ella. Cuando el único interés es superarla no tiene lugar el encubrimiento del que todo lo disculpa o lo inculpa. La exigencia es la verdad. Otra cosa es que se acierte, pero al menos se busca afanosamente.

2.1.4. Con los que han venido en busca de los pobres de Jesucristo

La ruptura con la leyenda negra viene, pues, principalmente de que GG no se coloca en el otro polo del mismo horizonte sino en un horizonte nuevo en el que sea posible pensar una superación de esta historia. Pero viene también de que en ese camino hacia la superación, él, que pertenece a esos pueblos marginados, se encuentra con personas cuyo origen está en los mismos pueblos de los que construyeron y mantienen esta historia de opresión. En primer lugar y ante todo encuentra al propio LC, pero además “a Vicente Ondarza, a Ignacio Ellacuría y sus compañeros, y en ellos a todos los que, nacidos en España, han venido a vivir y a morir en Las Indias, en busca de los pobres de Jesucristo”, como reza la dedicatoria del libro.

GG, en contra del Parecer de Yucay, de los ideólogos toledanos y de todos sus secuaces (de entonces y de ahora) que se empeñaban en considerar a LC como “un hombre solo” (547-50) del que provenían todos los males, insiste en su representatividad (391-92), en que él constituye el centro de una tradición (15-20)

que arranca de los dominicos de La Española (58) y llega hasta nuestros días. Es obvio que esta tradición es minoritaria; pero es una tradición organizada y persistente, no meros casos excepcionales. Es, pues, una posibilidad de esa cultura y de esa historia. Por eso GG defiende tenazmente a LC de la acusación de antiespañolismo y trae numerosos textos que evidencian su genuino amor a España y la honda preocupación por la salvación de los españoles. Así como también esclarece las raíces cristianas de su amor apasionado a los indígenas y de su exaltada defensa. Es que no se trata de una cuestión racial y ni siquiera cultural (aunque todo influye). En el fondo todo estriba en una opción que lleva a ponerse en una situación y asumir una pertenencia. Esta conversión (que se valida en el cambio de solidaridades: 81) es necesaria a todos, también a los indígenas, y es posible a todos, también a españoles encomenderos, como el propio LC.

2.1.5. Confesión de mestizaje

Así pues la pertenencia a los pueblos marginados no totaliza la filiación del autor. Por eso escribe hacia el fin de su libro: “Quienes encontramos en LC y en Guamán Poma una inspiración para conocer y enfrentar los problemas presentes de América Latina y el Perú, podemos hacer nuestra la bella frase de Garcilaso de la Vega —que hablaba desde una experiencia personal y familiar muy peculiar— sobre España y el Perú: ‘en ambas naciones tengo prendas’” (630). Esta confesión de mestizaje cultural y en definitiva espiritual sería la que define al autor. Coincidentemente, recuerda que LC propone la convivencia y el mestizaje, cita a un autor que afirma que fue el primero en hacerlo y apostilla: “el asunto será de capital importancia para el futuro del Continente” (11320).

Naturalmente que (como el indígena y más), el mestizo puede optar por la cultura dominante explotadora y aprovechar su conocimiento interno de los vencidos para someterlos más íntimamente, convirtiéndose en intermediario de los señores respecto de los reducidos a servidumbre. Por esa triste experiencia (entre otras razones) los rechazaba Guamán. Pero también puede optar por el pueblo marginado y desde esa pertenencia asumida emplear su conocimiento interno de la cultura occidental para luchar con eficacia por la liberación de su pueblo, no como una (imposible) vuelta de la tortilla sino instaurando otro horizonte donde quepan ambos (y también los propios mestizos asumidos en su novedad) en relaciones simbióticas.

Esta sería, si no nos engañamos, la perspectiva del autor. Que por eso en principio reivindica su carácter ecuménico y superador de posturas contrarias, claro está que desde la opción por los oprimidos que (como dice a propósito de Guamán: 620) equivale a la encarnación en su mundo y que no tiene por qué entrañar un estrechamiento de horizontes sino que lleva en su dinámica la asunción de lo más positivo de la

cultura occidental y la relación fraterna con las personas que desde el otro lado emprenden el mismo camino.

2.2.1. Una polémica de vieja data

Pero con lo dicho no queda aún desvelada del todo ni la perspectiva del autor ni el objetivo de su libro ni su identidad. Porque para GG como para LC el problema no es sólo la comprensión de la historia y la sociedad a la que se pertenece, “se halla también en juego la inteligencia de la fe cristiana. No es posible, en efecto, separar la vivencia de la fe y la reflexión sobre ella de la historia de los pueblos. Esperar y acoger el Reino de vida cuestiona radicalmente una realidad política de opresión e injusticia” (14-15).

Eso es lo que sintieron en 1511 los dominicos de La Española y por eso se metieron en el problema de una denuncia que les traería consecuencias tan drásticas. Sin embargo su provincial de España, requerido por las autoridades, les prohibió predicar tal cosa, desde otra percepción de la fe cristiana según la cual denunciar la explotación y cuestionar el derecho a oprimir no tiene que ver con la salvación de Jesucristo, más aún impide dedicarse a esa tarea. Sin embargo los frailes no ceden. Y GG acota “como se ve, la polémica es de vieja data” (56). Se refiere a la polémica actual. Porque si es cierto que “desde un comienzo la llamada controversia de las Indias tuvo una importante dimensión teológica”, también es verdad que “a varios siglos de distancia algo similar ocurre hoy” (15).

La semejanza no es casual: hay por una parte una continuidad histórica (a pesar de las evidentes diferencias) y hay además un problema aún no resuelto en el cristianismo en relación con el poder. Por eso es cierto que la polémica de entonces y la actual son la misma, es una vieja polémica no superada. GG apunta dos preguntas que pueden ayudar a entender esta continuidad: la evangelización de las Indias conllevó un enorme costo humano por su implicación con procesos colonialistas. Estos acontecimientos “¿de qué manera marcan la situación actual de la comunidad cristiana en este continente?”. Pero esta connivencia fue protestada por no pocos misioneros que se empeñaron además en alternativas superadoras. “¿En qué medida las protestas, reflexiones y compromisos de numerosos misioneros del siglo XVI frente al sufrimiento de los indios son pautas para nuestros días?” (14).

2.2.2. Retomar el intento evangelizador de Las Casas es profundizar lo que está en curso en la Iglesia latinoamericana

Por eso para teólogos como GG, cuya reflexión sobre la fe se ha visto comprome-

tida por la injusta situación de pobreza de las mayorías y por la inspiración que debe animar la búsqueda de una liberación que haga justicia a la complejidad de la persona, resulta tan significativo el testimonio de LC, que estuvo urgido por anunciar el Reino de Dios, defendiendo la vida y la libertad de aquellos en quienes su fe percibía al mismo Cristo (15). Porque LC “forma parte de quienes denuncian desde su fe en el Dios del Reino la pobreza y la expropiación de las víctimas de la historia” (21). No es forzar las cosas afirmar que su tarea consistió sobre todo en “hacer presente en las Indias que Dios existe”. Porque “no hay, para un creyente, nada que lo lleve a rechazar más profundamente la miseria y la opresión social que la voluntad de amor y justicia del Padre” (23). Es que (GG no se cansa de insistir en ello: forma parte de esta polémica de vieja data) “la liberación de los oprimidos no es sólo un asunto de orden social, se funda en el Dios de Jesucristo (...) Lo que Dios quiere es la liberación de los maltratados. Ella forma parte de la misión, del envío, del Hijo. Su comportamiento señala una pauta a quienes quieren caminar detrás de él como discípulos” (119).

Desde esta perspectiva, la voz de este testigo que es LC, “sigue interpelándonos y enseñándonos a evangelizar” (29). “Tenemos que retomar en nuestra época el colosal intento de Bartolomé de Las Casas, si queremos forjar una evangelización liberadora en América Latina. Pero lo correcto es decir más bien que debemos profundizar lo que ya está en curso desde hace unas décadas en nuestro continente, a partir del giro tomado por la Iglesia católica en los alrededores de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968)” (267). Así pues la pregunta de si la protesta y las propuestas de estos misioneros del siglo XVI (cuyo símbolo sería LC) deben ser pauta para nosotros equivale a si lo son las protestas y propuestas de muchos cristianos latinoamericanos actuales, recogidas por los obispos en Medellín, profundizadas en Puebla y ratificadas en Santo Domingo. La tarea de esos misioneros fue “anunciar la salvación total en Cristo. Esta sigue siendo nuestra exigencia mayor hoy también” (56).

Totalidad significa no confinarse a lo religioso, entendido como un ámbito especializado de la existencia, sino asumir lo que está en juego en nuestra historia, que (como vimos) es para LC y GG la muerte de los pobres. Es en este terreno, donde según ellos, debe plantearse la Resurrección de Jesús como victoria definitiva de la vida sobre la muerte (631). Esta proclamación resulta un sarcasmo si se ladea la realidad de muerte que pesa sobre los pobres como condena social. Por eso responder a este clamor elemental de los pobres por su vida, como un aspecto insoslayable de la proclamación de la resurrección de Jesús, implica luchar por cambiar el tiempo: “¿cómo hacer de este tiempo de disipación y de muerte un tiempo de vocación y de gracia?” (636).

2.2.3 *El incremento de la vida corporal es una expresión de la salvación*

Estos misioneros (y GG insiste en su pertinencia) comenzarán por lo mínimo de lo mínimo: por la vida corporal. Tratarán de evitar que los indios mueran “antes de tiempo”. Esta será para su sensibilidad humana y cristiana una exigencia absoluta de Dios, anterior incluso a su voluntad de que sean cristianos. Dios quiere indios vivos antes que cristianos muertos. Por eso, si con el pretexto de cristianizarlos los repartían entre españoles que los mataban a trabajos, los misioneros propondrán que los dejen libres, aunque de este modo persistan en su paganismo. “A nadie escapa (comenta GG) el ‘materialismo’ (sentido del valor de la vida, habría que llamarlo mejor) de esta opinión; pero con gran libertad espiritual estos frailes se sienten más urgidos por el Evangelio y por los horrores que ven en las Indias, que por las distinciones y jerarquías conceptuales establecidas por teólogos de escritorio” (64).

Estos misioneros comprenden (y GG con ellos) que los textos evangélicos que hablan de posponer la vida ante el seguimiento de Jesús o ante la salvación del alma no son los más apropiados para este caso. Aplicarlos sería un abuso, más aún una blasfemia al Dios de la vida, que es el Dios de los pobres. GG da esta razón: “Salvación y vida cotidiana están ligadas. La primera comprende toda la vida en tanto que don de Dios. No se puede aceptar por consiguiente una pretendida salvación de las almas al precio de la muerte injusta de los cuerpos” (327). Esa percepción de que la vida es un don salvífico se asienta en que Dios es el Dios de la vida. Por eso el único modo de evangelizar es proponer mediante el diálogo el perdón y la gracia. La evangelización pacífica se sustenta en su contenido: si es de vida, los medios no pueden ser de muerte porque velarían al Padre y revelarían a un dios tirano (229).

El autor cita repetidamente el texto de LC de que quitar al pobre lo que tiene es matarlo. Por eso desde su primer plan alternativo se preocupa LC con gran detalle de qué hacer para que los indios engorden, para que procreen y se multipliquen, para que nunca les falten alimentos... Para él (como para GG) el incremento de la vida corporal de estos condenados a la extinción es una expresión de la salvación y por lo tanto del anuncio evangélico. “Es que (apostilla nuestro autor) la salvación debe manifestarse en la historia, en lo cotidiano; LC nunca perdió de vista esta dimensión. Ella forma parte —como lo hemos anotado— de su teología de la gracia. Es lo propio de quien se tutea con el hambre, la enfermedad, el maltrato y la muerte del pobre” (114).

Esta última observación es capital para GG (lo desarrollaremos después). Para hacer buena teología no basta tutearse con la muerte del pobre; pero a los teólogos de escritorio se les escapan irremisiblemente aspectos fundamentales del misterio cristiano.

2.2.4. *Evangelización liberadora es afirmación conjunta de vida y libertad*

Desde esa práctica profundizada llega también LC a comprender (y GG lo destaca repetidas veces asintiendo) que “defender la vida no es sólo salvar personas aisladamente. El universo natural, el hábitat, las relaciones sociales, la historia de un pueblo, son elementos imprescindibles de la vida humana” (116-17). Por eso la insistencia en los derechos no sólo de los indios sino de los pueblos y las naciones indígenas.

También la experiencia lleva a LC a unir, como exigencias del Evangelio, la afirmación de la vida y la libertad. Es que, apostilla GG, “son los dos derechos fundamentales del ser humano, inescindibles por lo demás” (111). Para LC era obvio que la muerte de los indios era causada por su servidumbre. Por eso su insistencia en que el único remedio era que los liberaran y que, si no lo hacían, todas las cautelas serían absolutamente ineficaces.

Pero para GG no se trata de algo meramente eventual: La inseparabilidad del derecho a la vida y a la libertad y la concreción de esos derechos en los diversos niveles de la existencia, empezando por el religioso, da la pauta para una superación radical de la situación y constituye así el núcleo de “aquello que hoy llamamos una evangelización liberadora. Su urgencia en nuestro continente no ha declinado desde los tiempos de Bartolomé de Las Casas” (371).

A la propuesta de una libertad vacía no puede responderse con la afirmación de una vida asegurada, pero sin libertad. Ninguna de las dos propuestas hacen justicia al plan de Dios y ninguna de ellas pueden asumirse como mal menor. La evangelización liberadora consiste en asumirlas como una única propuesta. En la lucha cada vez más desigual que sostuvo LC nunca se resignó a uno de los dos elementos. Vio claramente que se implicaban mutuamente. En los repartimientos de la Española comprendió que sin libertad no había vida. Luego añadió que la vida de la encomienda no era vida humana y que Dios no quería esa vida disminuida y envilecida. Todo el libro está atravesado por la propuesta de este binomio. Es irrenunciable herencia lascasiana, que GG hace suya con la terquedad del que sabe que ahí se juega todo.

Es que la salvación, si ha de ser salvación humana (y eso es evidentemente lo que quiere Dios), no consiste sólo en la posesión de aquellos elementos que hacen posible y deseable la vida. La salvación es ante todo la libre posesión de uno mismo, la reconciliación consigo mismo y el establecimiento de relaciones fraternas con los demás. No es, pues, una situación meramente objetiva, cuantificable, a la que pudiera llegarse por distintos caminos. Es ante todo una situación de los propios sujetos y a ella sólo puede arribarse desde la libertad que se realiza en la solidaridad. Lo demás son sucedáneos. Pero complementariamente tampoco salva una libertad vacía, que no

reconoce religaciones fundantes ni con la tierra ni con los demás seres humanos ni con la fuente sagrada de la vida, y que intenta inútilmente tapar ese vacío acaparando y dominando y sembrando así de paso despojo y opresión. La libertad es la cualidad de la vida fraterna de los hijos de Dios. Si no se la ve así, la libertad se aliena y la vida se envilece. Por eso la proclamación de la vida en libertad, así entendida, y la lucha por hacerla verdad constituye el núcleo de la evangelización liberadora.

2.3.1. Desenmascarar el uso del poder en la evangelización

Para GG en esta historia latinoamericana, que arranca desde el siglo XVI, está en juego la vida de los pobres, la vida de los pueblos. El, desde su pertenencia a estos pueblos marginados, se tutea con el hambre, la enfermedad, el maltrato y la muerte de los pobres. Como asume la perspectiva y la defensa de los suyos no naturaliza la situación sino que es capaz de ver su carácter histórico (es decir los mecanismos con los que se ha estructurado) y apostar su vida en el esfuerzo por superarla. Uno de esos mecanismos mediante los que se ha institucionalizado esta situación de muerte es una determinada versión del cristianismo. Pero desde otra manera de concebirlo y vivirlo otros cristianos han denunciado esta situación como contraria al Dios de la vida y han insistido en que sólo se puede ser cristiano desolidarizándose de ella y trabajando por transformarla. GG descubre como analista que esta polémica atraviesa la historia latinoamericana y que hoy se vive con tal intensidad que sólo tiene parangón con el siglo XVI.

Pero GG es sobre todo un hombre de fe. Desde ella puede decir que la fuerza mayor para luchar contra la opresión es la voluntad de amor y justicia de Dios, sentida internamente. Así echar la suerte con su pueblo hace parte del gesto definitivo de Dios de encarnarse en el pueblo pobre.

Desde estas coordenadas se esfuerza GG por desenmascarar el empleo del poder en la evangelización y de ilegítimarlo, porque la desnaturaliza. Desde ellas identifica una noción de salvación, en la que se ampara el uso del poder para adquirir carta de ciudadanía en la Iglesia, y muestra su insuficiencia radical, su deformación. Esta tarea la emprende llevado de la mano de LC, porque ese fue un aspecto crucial de la lucha del dominico por hacer presente en las Indias el rostro de Dios, rescatándolo de las deformaciones a las que lo sometió el poder. Pero también emprende GG esta tarea llevando de la mano a LC porque su instinto certero y su maestría es capaz de extraer del bosque frondosísimo del dominico cada hilo del razonamiento, examinarlo detenidamente, exprimir su contenido y componer la secuencia total. No repetiremos aquí esa secuencia. Nos restringiremos simplemente a los comentarios de GG al respecto.

Acosta expresa su sorpresa porque en su tiempo se hayan juntado el Evangelio de la paz y la espada de la guerra. GG acota que el asunto está bien planteado porque es así, paradójicamente, como se presentan las cosas. Para GG sigue siendo sorprendente (178). Este acontecimiento que unificaba colonización y evangelización (más allá de sus excesos) pareció normal a la mayor parte de sus contemporáneos. La percepción de la paradoja y el consiguiente estupor es la puerta para comenzar a comprender.

GG nos pone en guardia contra el escándalo tramposo por estos hechos del pasado, y sospecha que lo que se descalifica es ese modo rudo y franco de proceder, porque hoy se sigue haciendo lo mismo, aunque con medios mucho más sutiles, pero no menos crueles. En definitiva, entonces y hoy se pretende que el uso de la fuerza desde el poder es necesario para vivir en paz y cristianamente (146) o, como diríamos, para vivir civilizadamente en esta sociedad occidental y cristiana. En el siglo XVI se trataba de constituir la en América.

2.3.2. La Iglesia en situación de poder

Eso se llevaba a cabo por la guerra y la encomienda. Pero ellas ni siquiera se justificaban a sí mismas, mucho menos bastaban para edificar una ecumene, aunque fuera asimétrica. Para la justificación del sistema y para lograr el mínimo de aquiescencia indispensable era necesaria la evangelización. Pero ¿cómo unir evangelización y uso de la fuerza? El lugar histórico que hacía pensable teológicamente y practicable pastoralmente el uso de la fuerza era, recuerda GG, la situación de poder en que se encontraba la Iglesia. Desde ella es plausible razonar sobre las ventajas del uso de la fuerza para el anuncio del Evangelio y, subsidiariamente, de las condiciones y límites de este uso (177).

Así pues, el telón de fondo del problema es la situación de poder en que se encuentra la Iglesia a partir del siglo IV. La Iglesia desconocía hasta ese momento la mediación política (y más en general, de los medios del orden establecido) al servicio de la verdad religiosa. A partir de entonces esos valores y ese poder aparecerán como posibilitadores de una labor mucho más extensa de evangelización. “La aceptación de esta mediación (comenta GG) tendrá repercusiones muy hondas en la vida de la Iglesia. Hasta hoy” (196). “Nace así el ideal de un Estado cristiano que tendrá influencia enorme en la historia de la Iglesia hasta nuestros días” (198).

Por otra parte, si ese poder es tan decisivo para la evangelización ¿cómo no tendría que poseerlo, en su raíz y para este solo objetivo, el Papa? Comenta GG: “los equívocos a que dan lugar las diferentes teorías: poder directo, indirecto o directivo, vienen en gran parte del uso del término **poder** para designar la responsabilidad de la Iglesia

en lo que concierne a la frontera entre política y ética” (517). “En efecto, la sola idea de **poder**, hace que se caiga en esas consecuencias, aunque sean presentadas como casos excepcionales” (515, cf. 182).

2.3.3. Las exigencias evangélicas, que excluyen el poder, son irrenunciables

Si entendemos por poder la capacidad de imponerse sobre otros por el uso de la fuerza y por poder político cuando esa capacidad la detenta la autoridad legítima, la pregunta que surge es si el uso de tal poder para favorecer la evangelización o para quitar los impedimentos que puedan oponerse a ella, que ciertamente es un uso invertido en la Iglesia, es también en ella Tradición legítima. O dicho de otra manera, la cuestión es si la práctica de Jesús y su teoría al respecto (y la práctica y teoría consiguientes de la Iglesia primitiva) que ciertamente excluyen en el uso del poder de un modo absoluto, son para la Iglesia tradición taxativa e irrenunciable o son simplemente vías factuales sin ningún valor revelatorio ni por tanto preceptivo.

Es claro que para Sepúlveda de un modo expreso y hasta brutal y para la inmensa mayoría de manera buida y condicional la respuesta era que existía alguna posibilidad del uso del poder en la evangelización, sometiéndolo, eso sí, a restricciones. Eso equivalía a decir que la tradición de Jesús, aunque se proclamara como el más alto ideal, no era sin embargo irrenunciable.

Este es el punto decisivo, según GG. LC, dice, vivió en la época del Requerimiento y lo rechazó. “Y lo hace no tanto porque se adelante a su época (elogio que el espíritu moderno gusta hacer), sino porque acepta las viejas (y siempre nuevas) exigencias evangélicas sin cortapisas y concesiones” (174). Para GG, pues, las exigencias evangélicas, que excluyen absolutamente el uso del poder, son irrenunciables y no admiten paliativos. “La situación de poder de la Iglesia no debe hacer cambiar una actitud que se inspira en el Evangelio, la fuente que alimenta la vida de la Iglesia más allá de las circunstancias históricas” (232).

GG es de la misma opinión que LC: “No caben las medias tintas cuando de evangelización se trata. Cualquier forma de violencia empaña el mensaje” (228). LC debe lidiar con doctores utilísimos que mediante distinciones y condiciones pretendían en definitiva que el fin de la evangelización justificara los medios violentos; pero no se deja confundir y no cede a sus argumentos. “No se engaña LC (comenta GG). El asunto no se mueve en el nivel de las intenciones” (231). Es que sea cual sea la razón invocada, si hay violencia, el mensaje se desnaturaliza. La Buena Nueva pasa a ser Mala Nueva, el mensaje de vida queda anulado por el acontecimiento de muerte, y el Padre de las misericordias aparece a los ojos de los violentados como un injusto tirano.

2.3.4. *El encuentro evangelizador excluye el poder porque sólo acontece en libertad*

Pero para GG, como para LC, el uso de la violencia no contradice sólo el contenido del mensaje. También se opone al acto de la evangelización que es una relación libre, un encuentro de la libertad de Dios que interpela a la libertad humana, una invitación graciosa que apela a una decisión voluntaria, que busca una libre aceptación. No se trata, pues, únicamente de que no se puede imponer el acto de fe. Tampoco se puede imponer el encuentro. El acto de evangelizar tiene que darse en un contexto de completa libertad. Por eso debe estar ausente todo tipo de coacción, no sólo la coacción física de la fuerza sino también la coacción moral del prestigio y la riqueza y la seducción de la propaganda, ya que todos ellos pueden ser utilizados como medios de presión, tienen una dinámica que les lleva a servir para imponerse, son mecanismos de poder.

Ese es el sentido de evangelizar en pobreza. No sólo revela a ese Padre amoroso en quien los predicadores se apoyan confiadamente, sino también es fuente de libertad para los destinatarios, que no se ven obligados de ningún modo ante un pobre. “La pobreza de Cristo (dice GG, glosando un texto de LC) se opone al poder temporal. Eso mismo debe suceder con quienes continúan su misión” (118-19).

Desde el poder no cabe el diálogo. Sólo la lucha y lo más la negociación. “La evangelización es un diálogo. Es deber de todo cristiano dar testimonio -a través de gestos y palabras- del mensaje de Jesús; y es derecho de todos los pueblos poder recibir y acoger libremente ese anuncio” (508).

Así pues el oyente de la Palabra (individuos y pueblos) tienen derecho a la ausencia completa de coacción porque tienen derecho al Evangelio.

Esto significa que legitimar el uso de la fuerza para crear en un pueblo unas condiciones políticas que faciliten el hecho evangelizador es un contrasentido, porque lo más que puede hacer es facilitar el hecho físico de transmitir unos contenidos; pero esos contenidos, al ir modulados por el ambiente de poder, ya no poseen la calidad de buena nueva porque el acto de transmisión no es un diálogo libre, y la eventual aceptación ha sido inducida, es una obligación de un súbdito, no la decisión voluntaria de una persona libre, de un ciudadano sui iuris. Así pues el uso del poder, lejos de facilitar la transmisión del Evangelio, impide de un modo absoluto que se establezca un encuentro que pueda llegar a ser evangelizador. La razón es muy sencilla: el poder se define por la capacidad de imponerse y el encuentro evangelizador sólo acontece en libertad.

2.3.5. El respeto a la libertad religiosa es un derecho civil que debe garantizar el Estado

Podríamos considerar el caso (que no se aplica aquí) de la autoridad política que, aunque posee poder de coacción, actúa prevalentemente por la vía hegemónica, es decir por la capacidad de conducción. En absoluto podríamos decir que entonces no se coarta sino que se estimula la libertad y se suscitan las mejores energías de los pueblos.

Aun entonces habría dos inconvenientes para evangelizar desde ahí. El primero es que el poder queda siempre como posibilidad latente. El segundo, es que Dios ha querido salvar, no por la fuerza y sabiduría humanas sino por la debilidad y necesidad de la cruz. Por eso la predicación evangélica por excelencia es la que llevan a cabo pobres con Espíritu. Pero además queda intacta la cuestión de fondo: el poder político, aun en el mejor de los casos, es incompetente en materia religiosa. El todo lo que puede hacer (y está obligado a hacerlo) es respetar la libertad de sus súbditos en materia religiosa. Pero a él no le toca ni definir cuál es la religión verdadera ni asumirla como suya ni tutelarla y propagarla.

A esa conclusión llegó precisamente (recuerda GG) LC en contra de la práctica (cada vez más autoritaria) de su época y de la teoría que acabó imponiéndose (*cuius regio eius et religio*); aunque precisamente por esa compulsión concedió que el caso de España en América obedecía a una excepción al aceptar el rey la comisión del Papa. Sin embargo, también por eso su desempeño era excepcional y no anulaba el señorío de los indígenas y estaba supeditado a su aceptación, y sobre todo debía ser la garantía de la escrupulosa observancia de la libertad a lo largo de todo el proceso evangelizador.

Que el derecho a recibir la evangelización exija el derecho a la libertad del destinatario no tiene que ver sólo con el diálogo evangelizador sino con sus requisitos. Es decir, no exige únicamente que no se asista a él mediante coacción sino que pide libertad de conciencia para buscar a ese Dios. Sólo así la búsqueda puede acabar en un encuentro de libertades. Esta libertad de conciencia pide que no haya coacciones morales, ideológicas, económicas o sociales. Pero el ámbito de esas libertades es el reconocimiento que hace de ellas la autoridad política. Por eso insiste GG (haciendo exégesis del documento conciliar sobre la libertad religiosa) que “el respeto a la libertad religiosa se sitúa en primer lugar en el plano civil” (266).

2.3.6. Una tradición perdida y reencontrada

Esa fue, insiste GG, la doctrina de la Iglesia en los primeros siglos. Para él obviamente no fue algo circunstancial que quedara relativizada por la historia posterior

como una entre varias posibilidades. Para GG ella marca la genuina Tradición: “Tertuliano y Lactancio reflejan fielmente la conciencia cristiana de los primeros siglos en la época anterior a la paz constantiniana. Pero expresan también valores permanentes del espíritu cristiano y serán por ello citados a lo largo de toda la tradición sobre esta cuestión. Son testigos de la afirmación fundamental de la Iglesia de los primeros siglos: libertad en materia religiosa” (200-1).

Esta Tradición, por anclarse en aspectos medulares del Evangelio, no puede ser invalidada ni siquiera por una práctica milenaria opuesta, que no totalizó, sin embargo, su vida en esta larga época de la cristiandad, y que por eso pudo ser retomada por el Concilio Vaticano II. Sin embargo no puede hablarse sin más de continuidad en este punto a lo largo de la historia de la Iglesia. Para nuestro autor no se puede ocultar que hubo “un abandono de la defensa de la libertad en materia religiosa. La llamada ‘minoría’ en el Concilio Vaticano II fue muy lúcida cuando sostuvo que lo que se proponía -y fue aprobado por el Concilio- significaba una ruptura con las interpretaciones aceptadas en la Iglesia por siglos sobre el punto” (13019).

Para GG la mayor dificultad que tenía la teología del siglo XVI para volver a esta tradición es la misma que provocó su abandono: el cristianismo al lado del poder. Regresar a la Tradición requiere, pues, colocarse al lado de las víctimas (217). Por eso es LC quien anuda con ella. El no se refiere, como los demás, a los límites del uso de la fuerza. Lo rechaza de raíz. Su rechazo a la guerra bajo cualquier hipótesis entraña “una descalificación a toda perspectiva de poder en estos asuntos” (232). Por eso defiende no sólo la libertad del acto de fe sino la libertad en materia religiosa. Así, al colocarse en la misma perspectiva que la de entonces, reencuentra intuiciones de los primeros siglos de la historia de la Iglesia, recuperadas en nuestros días por el Vaticano II (177).

2.3.7. La libertad religiosa, requerimiento del Dios verdadero

GG insiste en que esta postura no entraña ningún relativismo. Es precisamente la misma índole de la verdad cristiana la que exige esa libertad completa para acceder a ella. Esa es la tesis de la Iglesia de los primeros siglos, que retoma el Vaticano II. Y, desde su problemática indiana, a ella se acerca LC intuitivamente (266).

Desde la cristiandad el problema se replanteó como los derechos de la verdad y los no derechos del error. La verdad tenía derecho a ser defendida por el poder político (el brazo secular) y el error no sólo carecía de derechos civiles sino que podía ser penado civilmente. Naturalmente que la verdad era lo que profesaba la autoridad religiosa reconocida por el Estado y el error era aquello que esa misma autoridad declaraba como tal y por tanto erraban aquellos que ella decía que lo sostenían. En esta situa-

ción lo menos que puede decirse es que no sólo se negaba la libertad religiosa sino que quedaba muy disminuida la libertad del acto de fe. ¿Qué libertad queda, en efecto, si la negativa a profesar la fe sancionada por la autoridad acarrea la pérdida de la libertad, la confiscación de bienes y hasta la muerte más ignominiosa?

Por eso, para salvaguardar la vida de los indígenas llega LC a formular, a pesar de la teología de la época, la incompetencia de la autoridad política y religiosa respecto de los indígenas, y su libertad, no sólo por su estatuto de infieles “negativos” sino más aún precisamente a causa de su derecho al Evangelio. Se trata, pues, de la relación entre el Dios verdadero y las personas y los pueblos libres y posiblemente equivocados. Y la relación consiste en que es precisamente el Dios verdadero el que crea la libertad de las personas y de los pueblos, y no sólo la respeta sino que quiere que ésa sea la única vía de acceso hacia él. Por tanto queda excluida toda participación del poder estatal o mejor dicho se requiere su poder para que se mantenga el derecho civil a la libertad religiosa. Ella es así un requerimiento del Dios verdadero. Pero este requerimiento no es sólo una voluntad eventual suya sino que lo ha inscrito en la dignidad de la persona que él creó a su imagen. Es por tanto también un derecho originario que el Estado no otorga sino que tiene la obligación de reconocer.

2.4.1. Si fuera de la Iglesia no hay salvación ¿no pide la piedad obligar a que entren, si es preciso?

Sin embargo si la salvación proviene de encontrarse con el Dios verdadero y con su salvador Jesucristo, y la voluntad absoluta de Dios es que los seres humanos se salven ¿no tendrá que ceder algo la libertad, si es preciso, con tal de arribar al puerto de la salvación? Más precisamente, si “fuera de la Iglesia no hay salvación” ¿no pide el amor al prójimo instar y si es preciso presionar y aun obligar a que entren a ella aquellos pueblos que se quedarían fuera sin esa compulsión? Si en definitiva lo que importa es salvarse ¿no puede darse por bien empleado cualquier medio, con tal de llegar al fin para el que Dios nos creó y Jesús derramó su sangre? Es obvio que el ideal es que cada quien entre en la Iglesia por su propio convencimiento; pero cualquier otro camino ¿no será en todo caso un mal menor? En este contexto la insistencia irreductible de LC en que el único modo es la persuasión ¿no suena a intolerancia principista y en el fondo a poco afán por la salvación de los indígenas? Y de un modo más general ¿no tenemos que considerar realista y ajustada a la índole humana esta práctica inveterada de la cristiandad, que LC y GG se empeñan en desautorizar?

GG insistirá ante todo en la correlación entre ambas magnitudes: “En verdad, el asunto de la libertad religiosa repercute siempre sobre el de la salvación” (261). Para él no puede sacrificarse una por la otra. Hay que asumirlas en conjunto: el lazo liber-

tad humana - verdad salvífica pertenece a la Tradición irrenunciable de la Iglesia; y, respecto de nuestros días, en él se juega la verdad de lo que podemos calificar como evangelización libertadora (260).

Es obvio que para LC la situación se presentaba teológicamente muy difícil y casi se puede decir que estaba trancada a causa de la interpretación restrictiva y rigurosa del axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Para GG el camino luce más despejado. Cita textos al respecto de Pío IX, Paulo VI y el Vaticano II en los que esa posibilidad queda abierta incluso a los que sin culpa no llegaron a un claro conocimiento de Dios y sin embargo se esfuerzan, ayudados por la gracia, en llevar una vida recta (346).

2.4.2. El axioma no es absoluto

Partiremos del parecer que dieron los maestros salmantinos a petición de LC sobre los requerimientos mínimos para el bautismo de adultos. En el dictamen se insiste en respetar la libertad personal y el tiempo requerido para realizarlo maduramente. “Norma pastoral (añade sibilamente GG) válida no sólo para ‘los infieles’ de ese tiempo, sino también para muchos ‘fieles’ del nuestro...” (486; cf, 458). Esta postura maximalista dice al menos que no se puede apresurar la entrada a la Iglesia sino que hay que respetar la libertad real en ese proceso. Eso significa al menos que el axioma no da derecho a todo sino que debe componerse con las condiciones que hagan verdadera la libertad del acto de fe. Ya indicamos que parece difícil lograrlo sin una auténtica libertad religiosa. Cosa que, según GG, es todavía hoy un asunto pendiente.

Una segunda entrada a esta espinosa cuestión sería el ad hominem de LC. En efecto, a quienes se mostraban, decían, vivamente interesados en facilitar todo lo posible la entrada de los indígenas a la salvación y admitían para ese santo fin dosis mayores o menores de violencia, LC les plantea como un problema mayor aún el de la salvación de los cristianos. Porque, según LC, los españoles en Indias (y los responsables de España, incluyendo al Consejo y al propio monarca) se condenaban por esta violencia de guerras y encomiendas, justificadas como mal menor para que los indígenas acabaran entrando en el gremio de la Iglesia. Para LC era más cierta la condenación de estos cristianos que la de esos infieles. Esto significa al menos dos cosas. Una, que, si fuera de la Iglesia no hay salvación, el estar en ella no daría tampoco ninguna garantía. Y otra, que no todo lo que se haga para que otros entren a la Iglesia es acepto a Dios. Es decir que para Dios ese axioma no es absoluto, que Dios tiene otros criterios que juzgan a los que obran según el axioma, criterios, pues, por encima de ese axioma.

2.4.3. *El designio inescrutable de Dios es misterio de amor salvador*

Ni LC ni GG discuten este axioma, pero ambos hacen ver que no puede significar el acortamiento de la misericordia salvadora de Dios, sino, por el contrario, la revelación del sacramento que sella la universalidad de ese designio. Así, dice GG prolongando las reflexiones de LC: "Todo es gracia. La voluntad salvífica universal reposa en última instancia en el amor libre y gratuito de Dios" (349). "El amor de Dios no tiene fronteras, ante lo inescrutable de sus designios callan todas las teologías de la salvación" (350).

El siglo XVI redescubre la absoluta gratuidad de la salvación. Y lo descubre justamente en el momento histórico en que el hombre renacentista apuesta por el poder ilimitado de su voluntad. El que puede circunnavegar la tierra o dominar a los bárbaros o penetrar las ciencias o dejar una huella duradera de su paso por el mundo, ese hombre fáustico no puede sin embargo salvarse. Es el límite drástico de las propias fuerzas, la impotencia de la voluntad de poder.

Esta conciencia puede ser experimentada como liberación de la voluntad de poder transfigurada en servicio. Pero muy frecuentemente fue vivida como angustia irremediable. Como "temor y temblor". Desde esta perspectiva la gratuidad experimenta un desplazamiento decisivo y se percibe como excepcionalidad. Se salvan algunos, seguramente poquísimos. Serían los elegidos, los predestinados. De ahí, esa fidelidad agónica para que Dios no lo descalifique a uno, no sea que su gracia pase en balde y no regrese jamás. En este contexto mentar los designios inescrutables de Dios era normalmente un modo de aludir al misterio de por qué se pierden tantísimos y se salvan tan contados. Ese era también el sentido con que se usaba el concepto de predestinación, que connotaba restricción severa.

Sin embargo nuestros autores insisten en que esos designios son de amor y van más allá de toda teología de salvación, que no por eso quedan descalificadas, pero que sí deben situarse en este horizonte, en esta dirección. Es decir, deben ayudar a penetrar en el designio de Dios, que es de amor y por tanto de salvación. Por eso, frente a la interpretación de un axioma que simplemente cerraba la salvación a los infieles, estos autores vuelven a abrir la puerta refiriéndose a la gracia de Dios, que es salvadora y que se extiende por doquier.

Así pues, remontarse a Dios por sobre toda teología tiene efecto liberador, de agrandar el ánimo y dar esperanza. Si se piensa bien de Dios. Así dice GG de LC que las pistas que recorrió sobre estos temas "lo hizo a partir de su defensa del indio y de su profunda visión del misterio del amor de Dios" (301). En definitiva ambos motivos son las dos caras de la única moneda.

2.4.4. Dios y su gracia salvadora están en toda relación de amor y justicia

Pero GG subraya que en esta materia de la salvación sólo la profunda misericordia, la ternura concreta para con los hermanos más pequeños es capaz de liberar de la estrechez de las doctrinas: “La perspectiva del insignificante y del oprimido (“a quien vemos”) nos saca siempre del mundo de los principios abstractos (de un pretendido amor a Dios “a quien no vemos”), para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica y de la verdad evangélicas (cf. 1 Juan, 4,20)” (65). Dicho negativamente, “de lo que se trata en última instancia es de ver con nitidez que no se puede ser simultáneamente **cristiano y opresor**” (323).

Colocarnos “en el exigente terreno de la práctica” ¿no significa dejar de lado lo que acabamos de decir sobre la doctrina de la gracia? GG insiste en que por el contrario se trata de hacer verdad esa perspectiva: “el fundamento teológico de esa cuestión está en la necesidad de obrar con justicia para ser digno de la gracia salvífica recibida” (329). Eso hacen nuestros autores “situándose dentro de la más exigente inspiración bíblica y la más genuina tradición cristiana” (329). Quien obra no es la voluntad de autorrealización sino la gracia recibida. Si todo es gracia, también lo es este obrar saludable. “Dios está al centro de toda relación de caridad y justicia, y se halla ausente de todo menosprecio del prójimo. Su gracia salvadora también” (95).

Así pues esa gracia de Dios, que sacramentaliza la Iglesia, se extiende por doquier, tanto como su amor infinito revelado en Jesucristo y su designio irrevocable de salvación realizado por medio de él. Esa gracia obra misericordiosamente la justicia y en definitiva la vida. Así pues, estos criterios medirían por igual a los que están dentro de las fronteras visibles de la Iglesia y a los llamados infieles, si a ambos se extiende el designio universal de salvación realizado en Jesucristo, revelado por la Iglesia y actuado en el amor a los hermanos necesitados. En definitiva la raíz de todo está “en la voluntad de vida del Dios del Reino” (358).

Con el criterio de esta voluntad de vida serán juzgados todos los pueblos, los indígenas igual que los cristianos. Y, dice LC, tal vez sean más numerosos los infieles a quienes llame Dios benditos que los cristianos. La explicación, dice GG, “sólo puede ser porque -dentro de su mundo religioso y categorías culturales- habrán dado ‘de comer y beber’ al hermano necesitado y en él a Cristo mismo. Las obras en favor del prójimo son exigencias de la gracia salvífica. Efectivamente, el don del Reino es acordado a quienes practican el amor fraterno, amor que el Señor considera dirigido a sí mismo” (358).

Pero además de los designios inescrutables de Dios (que son designios de amor y que también alcanzan a los indios) y además del criterio de las obras (que son exigencias de la gracia y que se aplica a todos los seres humanos) hay otra razón más particular para poder esperar la salvación de los indígenas: la preferencia de Dios por los

pobres. Si los últimos de la historia son los predilectos de Dios, los indígenas pueden esperar que el día del juicio él los reivindicará. Así lo expresa LC: “podrá ser -escribe- que se hallen, de aquestos que en **tanto menosprecio tuvimos**, más que de nosotros a la mano derecha en el día del juicio” (355). Ese menosprecio por las víctimas que llegaba hasta considerarlas incapaces de la salvación obliga a LC a remontar la teología de la época hasta “beber en las fuentes evangélicas mismas. Y allí encontrará que los pobres, los hambrientos, los niños, los publicanos y las prostitutas pasarán antes de aquellos que proclaman a Dios de labios para afuera, sin hacer su voluntad de amor y de justicia” (359).

2.4.5. Excursus sobre la equivalencia entre el “fuera de la Iglesia no hay salvación” y “la Iglesia, sacramento universal de salvación”

Con razón insiste G.G que resulta equivocado afirmar que en la cuestión de la salvación (tanto de los indígenas como de los cristianos) LC se limitó a repetir la opinión común. Los moldes teológicos eran sumamente estrechos y obligantes; pero a partir de la defensa del indígena y de su hondo sentido de Dios, intuyó nuevos caminos, que son los nuestros. Es tema central de su práctica y reflexión (359). Y de los nuestras.

En este tema se juega la novedad radical del Vaticano II, que está muy lejos de ser aceptada y asimilada en la Iglesia. No se trata de postular una salvación naturalista: todos convenimos en que la salvación está en Jesús. Este punto, que puso tan de relieve la teología del XVI, sigue siendo para nosotros punto de honor. Tampoco pretendemos separar a Jesucristo de su Iglesia. El problema está en cómo se articula la relación entre Jesús, la Iglesia y la salvación; y más básicamente aún, en cómo nos llega la salvación de Jesús.

Si la salvación nos llega por el Espíritu derramado en la Pascua y el Espíritu no se encarna en ninguna persona o institución, eso significa que él inspira (es decir alienta por dentro) de un modo trascendente en cada persona. Al Espíritu se lo acepta cuando nos dejamos guiar por él. De este modo la salvación, que es sólo de Dios (por el Espíritu que nos habilita), nace también de nosotros: son los frutos del Espíritu, no la expresión de nuestra suficiencia ante Dios.

Así pues por el acontecimiento de la Pascua cualquier ser humano puede ser salvo. Incluso los que vivieron antes de Jesús, porque como el Espíritu no está constreñido por las coordenadas espacio-temporales (no está encarnado) remonta el tiempo hasta Adán y llena la redondez de la tierra. Esta es la exacta medida de la universalidad de la salvación que trajo Jesús. La salvación (el Espíritu) está no sólo ofrecida sino entregada a cada persona.

¿Pero a dónde les conduce el Espíritu a quienes se dejan guiar por él? El Espíritu es el de Jesús de Nazaret y Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Hb. 13,8). El Espíritu lleva a proseguir la historia de Jesús de Nazaret, a que hagamos en nuestro tiempo lo equivalente de lo que él hizo en el suyo. Lleva a dar vida a los privados de vida (Mt 25,40), a liberar a los oprimidos (Lc 4,16), a instaurar en este mundo disperso y enemistado la fraternidad de los hijos de Dios (Jn 11, 52).

¿Cómo sabemos que esas son las obras del Espíritu? Para eso está la misión de la Iglesia: Ella posee la historia viva de Jesús de Nazaret, que es el criterio para discernir el Espíritu de Jesús de cualquier otro espíritu, tanto dentro como fuera de las fronteras del cristianismo. Porque si a la Iglesia se le confió esa memoria viva, no la posee como dueña: La historia de Jesús, interior a ella, la trasciende absolutamente. Su gloria es estar a su servicio.

De este modo el axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación” equivale a la formulación conciliar “la Iglesia es sacramento universal de salvación”. Esto significa que es precisamente la Iglesia la que proclama la universalidad de la salvación (por el Espíritu que derramaron Jesús y el Padre en la Pascua) y quien presta a la humanidad el servicio de ayudar a discernir ese Espíritu con la memoria viva de Jesús, viva en cuanto la proclama con obras y con palabras. Pero en todo caso las palabras, que llaman a conversión al mundo, también llaman a conversión a la Iglesia. ¿Y qué es la Eucaristía sino la actualización de esa memoria que nos saca de quicio para darnos vida, si hacemos nosotros lo mismo?

Entonces no solamente no es necesario compeler a nadie (ya que todos poseen el Espíritu de Jesús) sino que hacerlo es apagar el Espíritu que es libertad; es, pues, impedir la salvación. Estar en la Iglesia por la coacción del poder es entonces, paradójicamente, dejar de estar en el Espíritu. Para estas personas o pueblos la Iglesia no es ya un sacramento de salvación sino letra que mata, otro ámbito más de sumisión obligada. No podemos negar que esto se ha venido dando hasta hoy. Aunque hay que afirmar complementariamente que nunca totalizó la situación. Que siempre se las arregló el Espíritu para triunfar sobre el poder y crear libertad interior y espacios de libertad en los mismos sometidos aun religiosamente, de modo que el cristianismo fuera también camino de libertad. Mucho de esto significa el catolicismo popular entre nosotros.

Creo que uno de los grandes valores del libro consiste precisamente en seguir el hilo (verdaderamente espiritual) de los razonamientos de LC en torno a la inseparabilidad entre la salvación (revelación del Dios verdadero a través de las obras y palabras de Jesús) y la libertad religiosa. Un tema que dista mucho de estar asumido en la reflexión y en la práctica de nuestra Iglesia.

2.5.1. Desde las víctimas, desde los Cristos sufrientes

También es fundamental la reflexión de GG (que lleva de la mano a LC) sobre lo que impide que este planteamiento, tan genuinamente cristiano, aflore como perspectiva cotidiana a la conciencia de la Iglesia y sobre todo se exprese de un modo nítido a nivel de la práctica pastoral. La razón de estas “tinieblas” no es otra que “el cristianismo al lado del poder”. Este diagnóstico le lleva a formular la propuesta: “El cambio de perspectiva supone colocarse históricamente de un modo distinto: desde las víctimas, desde los últimos de la humanidad. Eso no se consigue de un solo golpe. Ver las cosas a partir de los derechos de los Cristos azotados de Las Indias, de la defensa de su vida y su libertad, toma tiempo, pero dará lugar a una rica reflexión teológica” (217).

Es sin duda la reflexión de LC. Es también la reflexión de Guamán, indio no sólo por raza, “sino por haber asumido el punto de vista y la defensa de sus hermanos” (618). Pero es además la reflexión del propio GG y de tantos otros que asumieron a través de un largo proceso esta misma perspectiva. Por eso puede decir de él mismo y de ellos que, de un modo u otro, “pertenecemos” a esos pueblos marginados (629).

Eso nomás será la teología de la liberación: un método, un camino, una perspectiva: la reflexión elaborada en la casa del pueblo, en este lugar social, además de físico, en esta querencia, que es conjuntamente rincón de muertos, palestra agónica y sementera de resurrección. Para que ese lugar se convierta en lugar epistemológico no basta con llegar a ser intelectual orgánico (lo que ya es una notable transformación); se precisa una metamorfosis más completa: convertirse en sentimental orgánico. “El asunto no se sitúa únicamente en el campo de la reflexión, se trata también de sentir(las). Son dos dimensiones de la solidaridad con los postergados y maltratados” (129). Pero especificando que este sentir no puede ser de arriba a abajo. La pura lástima es destructiva y alienante. La misericordia, para que sea genuina y fecunda, tiene que ir acompañada del aprecio, la estima, la valoración. Por eso insistirá GG que no pueden llegar a ver a Cristo en el pobre quienes “consideran a los indios raza inferior por naturaleza como Ginés de Sepúlveda (...) o sus sofisticados seguidores de hoy” (98), y tampoco quienes los defendieron en base a un paradigma humano abstracto, igualitario sólo formalmente, como Vitoria y otros, pese a su loable esfuerzo.

GG no se cansa de insistir en que es la perspectiva del insignificante y oprimido la que nos saca siempre del mundo de los principios abstractos, “para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica y la verdad evangélicas (cf. Juan 4, 20)” (65). Y la práctica de la solidaridad con el pobre conduce invariablemente a esa cima de la espiritualidad que consiste en ver a Cristo en el pobre y sentirlo y servirlo en él (98). Es que asumir la perspectiva del pobre, asienta GG, “no es sólo una cuestión de metodología teológica, se trata del camino hacia el Dios de la vida” (138).

2.5.2. *Los derechos humanos son los derechos de los pobres*

Si la opción por el pobre lleva al Dios de la vida, la perspectiva del reverso de la historia de opresión permite “descubrir ciertos aspectos de las exigencias del Dios que libera, que están ocultos desde la perspectiva vigente” (360). Eso le ocurrió al propio LC al leer la Biblia desde la perspectiva de los indígenas. Comprendió que pertenecía a un sistema opresor y tuvo que dejar las encomiendas, cosa que sonó como nueva inaudita y escandalosa. “Nuevo será invariablemente (comenta GG) el Evangelio cuando se le lee desde el pobre” (82). Nuevo por lo que saca a la luz de la propia vida y de la situación, nuevo porque desinstala y mueve a la conversión que se expresa en la solidaridad. Es también así como estos misioneros del XVI, profundizando y dando un giro inesperado a la teoría de los derechos humanos y del derecho de gentes (que estaba elaborando la escuela teológica en la que se habían formado) llegan a la formulación del derecho de los pobres, un derecho nuevo (insiste GG) de hondas raíces no sólo teológicas sino primordialmente bíblicas (70). Que no es un derecho sectorial sino la concreción realista de la formulación universal de los derechos humanos. Es decir que los derechos de cualquier persona son reconocidos en cuanto humanos cuando se reconozcan los derechos humanos de los pobres. En otro caso los derechos que se proclaman como humanos son en realidad derechos particulares que ocultan su particularismo. De este derecho de los pobres, dice nuestro autor, es del que “nos habla en nuestros días la conferencia episcopal de Medellín, haciéndose eco de la experiencia y la reflexión de la Iglesia que vive en América Latina” (id).

En tiempo de LC se comenzaba a perfilar la historia universal con la circunnavegación de la tierra y el expansionismo colonizador de la cristiandad occidental. En nuestros días hemos arribado a lo que ya podemos llamar propiamente la primera figura de la historia universal. Al principio de esta fase y en la inflexión actual, desde la solidaridad con los pobres y desde la mística identificación de ellos con Jesús de Nazaret, una misma tradición insiste en que la formulación concreta de los derechos humanos son los derechos de los pobres o que la única validación inequívoca de los derechos humanos es la observancia de los derechos de los pobres. Esto significa que la observancia de los derechos humanos no se va aplicando gradualmente hasta llegar a los pobres sino que la observancia de los derechos de cualquier persona no pobre (a pesar de lo que se piense o declare) se basa en una consideración particularista (pertenencia a una nación, cultura, raza, religión...) hasta tanto no se respeten los derechos de los pobres. Dicho más taxativamente: sólo se respetan los derechos humanos cuando se respetan los derechos de los pobres. Y no ver esto es ceguera culpable. Es andar en las Tinieblas, que dice el Evangelio de Juan. Y las Tinieblas no sólo no dejan ver sino que resisten a la Palabra. Por ello, hoy como entonces, quienes la proclaman desde la perspectiva del pobre están expuestos “a todo tipo de ataques por parte del orden establecido y de las teologías políticas que lo justifican” (597).

2.5.3. Relevancia de la perspectiva de los pobres en la epistemología teológica

Y sin embargo, es preciso repetirlo con GG, desde la perspectiva del pobre “es posible contribuir de modo importante a la calidad teórica de la elaboración de un derecho y un orden jurídico basados en la justicia para todos y, en particular, para los más débiles de la sociedad. Calidad teórica, en efecto; la preocupación por las consecuencias concretas de un pensamiento forma parte de una lógica no sólo formal sino también vital e histórica” (494).

Esta reivindicación de la relevancia epistemológica de la perspectiva de los pobres no es algo de poca monta. Para GG la reivindicación de la calidad intelectual de LC no se reduce a una discusión biográfica. El acucioso cotejo de sus posiciones respecto de los maestros de Salamanca no tiene por finalidad establecer la jerarquía de varias individualidades dentro de la misma escuela. Para GG el reconocimiento de la categoría intelectual de LC y más específicamente de su condición de maestro y no de epígono es el punto de partida para indagar cuál es la raíz propia que permite a este infatigable y erudito estudioso tomar posiciones propias y defenderlas de un modo solvente, tanto a nivel de conclusiones como en el manejo de fuentes y autoridades y en el modo de razonar.

Establecido que LC no es un hombre de acción que aplica los dictámenes de los maestros sino que es uno de los mejores teólogos del siglo XVI y además un teólogo con perfil propio, un teólogo a la vez genuino y original, GG se pregunta por la raíz de este peso y esta novedad. Esto es lo que está en juego. Todos reconocen a LC con un tenacísimo hombre de acción. Pero esta acción ¿fue una mera aplicación de teorías ya establecidas? ¿Fue el equivalente intelectual del “contemplata aliis tradere”? ¿O la acción y el compromiso que la motivó y la perspectiva que asumió le dieron qué pensar?

GG distingue dos entradas diferentes a la teología. El punto de partida para una reflexión puede ser un curso que se debe dictar sobre la materia. Para nuestro autor esta motivación intelectual, académica “es una motivación seria y estimulante” (369). Otro punto de partida puede ser iluminar hechos con el Evangelio para comprender lo que corresponde hacer como cristianos. Esta motivación “tiene sus propias exigencias de rigor, no menores que las que puede presentar la primera, con la ventaja del sople vital que le viene de su cercanía a la realidad” (id.). Esta ventaja explicaría “el peso de LC entre los teólogos de su tiempo” (id.). GG se refiere al riesgo, pero también a la fecundidad histórica de “una reflexión que se niega a romper sus lazos con la experiencia histórica y personal y que se afirma en la medida en que evoluciona” (20).

No hay riesgo, pero tampoco relevancia, en una reflexión que se hace porque toca, porque es un tema de un programa estatuido. Es en cambio arriesgado tocar un tópico

debatido, que inquieta en el ambiente, o un tópico para inquietar a ese ambiente, para plantear un debate. Así, dice GG, que Vitoria se hubiera ahorrado angustias “si como tantos otros, ayer y hoy, sólo se hubiese ocupado de temas irrelevantes que no tocasen -ni siquiera tangencialmente- los intereses de los poderosos de este mundo” (488). Porque “ya en ese tiempo había quienes construían e imponían ‘teologías’ solteras de fe y de práctica evangélicas” (170). Para nuestro autor esas teorías de entonces y de ahora no serían teología.

Pero tópicos pertinentes se pueden tratar en principio, es decir, abstrayéndolos de sus implicaciones concretas o en su concreción histórica. Para nuestro autor lo primero es caer en una postura intelectualista (169); que es lo mismo que decir que una teoría así “presenta una gran debilidad, incluso como teoría” (195). Y por el contrario, como vimos, “la preocupación por las consecuencias concretas de un pensamiento forma parte de una lógica no sólo formal, sino también vital e histórica” (491). Pero no se trata sólo de contextos y consecuencias. Se trata más profundamente de saber si establecer teorías sobre tópicos relevantes es establecer meras hipótesis condicionales o establecer sólidamente los hechos y sobre esa base determinar los derechos y formular las propuestas concretas para hacerlos valer (494). Claramente para LC y para GG se trata de lo segundo. Lo primero podría servir, incluso ser muy útil, como una fase de la elaboración, no como el resultado final, que si se queda a este nivel resulta elusivo y manejable.

Esta actitud, válida para las ciencias humanas, lo es sobre todo para la teología, que es “reflexión sobre la fe en un Dios de amor que desemboque en el amor al prójimo” (170). Por eso la reflexión teológica no puede prescindir de sus efectos. De eso acusa a Vitoria que establecía distingos que aunque en una lógica formal pudieran a veces sostenerse, no eran válidos en esa lógica vital e histórica, en la que funcionaban. Por eso dice GG que su teología “resulta utilizable por quienes colocan sus propios intereses antes que las exigencias del Evangelio; o lo que es peor, intentan justificar sus privilegios manipulando la fe cristiana” (491).

Pero para GG la pregunta última sería desde dónde se construye una teoría que asuma tan concretamente la realidad que se resista a ser manipulable. Más particularmente ¿percibe del mismo modo la realidad “el teólogo de la modernidad emergente” que el que “se sitúa al interior del mundo del pobre, la raza despreciada, la humanidad explotada”? (490-91). Si la teología es una reflexión, no sobre cualquier Dios sino sólo sobre el Dios de amor, y no una reflexión que es fin en sí misma sino que tiene como objetivo desembocar en el amor al prójimo ¿desde las dos perspectivas se descubre igualmente a ese Dios y a sus insoslayables exigencias? Si el Dios sobre el que reflexiona la teología cristiana hizo su opción por el pobre ¿desde dónde podrá reflexionarse para que la reflexión sea no sólo sobre él sino desde él y a partir de él?

LC y GG con conscientes de que esa perspectiva requiere mediarle pacientemente por todos los recursos de la escuela. Hasta sus mayores enemigos reconocen a L.C su pasmosa erudición y su virtuosismo ecolástico. Y por lo que toca a GG, además de su anterior producción, este libro tan exquisitamente matizado, tan sopesador de encontradas opiniones, tan meticulosamente razonado y, por qué no, tan erudito sin ninguna pedantería, es muestra palmaria de cómo la perspectiva de los pobres, cuando no es ideología, es capaz de afirmar y de distinguir, de tener en cuenta todos los cabos y no perder el hilo, de presentar tremendas exigencias y de dar libertad para que cada quien pueda caminar hacia ellas.

Pero con ese mismo rigor (en la medida de lo posible) habrá que ir a veces más allá, no sólo de los planteamientos que están en el ambiente sino de las mismas congruencias teológicas y las coordinadas vigentes. Es el mismo Cristo, presente en los pobres, el mayor punto de externidad para la cultura (incluso la cristiana) establecida, él es el concreto Totalmente Otro, que no sólo convoca a un cambio de solidaridades sino a un verdadero éxodo epistemológico: “para anunciar el Evangelio y hacer teología se nos manda en ocasiones dejar el terreno al que estamos habituados, romper con aquello que nos es familiar y nos da una cómoda seguridad; para ir -como Abraham- hacia un país desconocido en lo que lo único firme es la fe en Dios y la esperanza en su Reino de vida” (360). Ningún aventurerismo. Obediencia difícil, arriesgada, que paga el costo de la incomprensión y la persecución (sin hacerse el mártir) con la promesa de la fecundidad.

2.5.4. La idolatría de los que se dicen cristianos

Desde esta perspectiva de los pobres se puede hablar de Dios sin deformar sistemáticamente su rostro porque se puede llegar a él. Al percibir y sentir al Hijo de Dios sufriente en las víctimas es posible recibir su interpelación y conocer sus verdaderas exigencias. Su exigencia primordial no es que se tenga a estos pobres a la mano para imbuirles el catecismo, bautizarlos y mantenerlos por la fuerza en “buenas costumbres” y cumplimiento de los preceptos de la Iglesia. La exigencia de Dios es que no se les oprima y (con la libertad y la tierra) se les devuelva la vida. La evangelización consiste en dejar de oprimirlos con trabajos forzados y restituirles la tierra y la capacidad de organizarse desde su cultura, y desde ese desagravio proponerles el Dios de amor que en Jesús se hace Dios-con-ellos para participar de su vida y hacerlos partícipes de la suya en una reciprocidad de dones en la que todos salgan transformados y se transfigure toda la realidad.

Si en esto consiste la evangelización, no sólo el poder (como dijimos arriba) es absolutamente incapaz de facilitarla (por el contrario impide que la transmisión de contenidos tenga la calidad de buena nueva); tampoco el oro puede mediarla de nin-

gún modo. Llevado de la mano por LC, GG se afina en una de sus primeras intuiciones (la que estampa el texto de Arguedas que sirve de pórtico para entrar a su libro *Teología de la Liberación*): el Dios que confirma a los opresores en su status no es el mismo que alienta a los oprimidos y les da vida. Aunque en la cristiandad latinoamericana ambos se remitan al Padre de Jesús, no es un mismo Dios.

Los españoles buscaban riquezas; pero como eran cristianos, con el cebo de las riquezas, trajeron también su cristianismo: los Padres adoctrinaron y sacramentalizaron, los señores proporcionaron dinero y mano de obra para construir suntuosos templos y todos concurrían a las fiestas que solemnizaban la presencia del cristianismo en América. De este modo el oro y la plata, las riquezas, por designio de Dios, habrían sido el medio por el que los indígenas se hicieron cristianos. La presencia del oro en América, sería, pues, providencial. Tanto que donde no abundaron las riquezas escasearon los españoles y los misioneros, y se retardó la cristianización de los indígenas.

Esta es la tesis contra la que insurgirá LC con todo su vigor profético; y GG nos la trae a la memoria por su relevancia en este tiempo que nos toca vivir. Esta tesis es dice GG, “una verdadera relectura de la Escritura desde la significación histórica y religiosa del oro y el poder, el resultado es una clamorosa inversión de lo enseñado por Jesús el Cristo” (593). “¡El mundo al revés!” (598). La afirmación fundamental de ambos autores es que “el oro no es mediador del Evangelio de vida, sino de la injusticia y de la muerte” (616).

Ante todo en esa tesis se opera una “inversión de fines y medios” (614). El fin invocado por la Corona para justificar la presencia de España en Las Indias es la evangelización y sin embargo el fin principal de esta presencia es la consecución de riquezas. En la ideología vigente las riquezas son un medio para sufragar los gastos de la evangelización y para estimular la presencia de los evangelizadores, y sin embargo en la realidad la evangelización es el medio indispensable para legalizar el acceso a los indios y a las minas y para poder exprimir a los indios con tranquilidad de conciencia. Aunque si la riqueza es el fin y la explotación de la mano indígena el medio indispensable, la evangelización ni siquiera es medio, es sólo el pretexto para asegurar la posesión legal de las minas y los indígenas. La prueba más sencilla de que todo esto es así es que según todos los testimonios de la época (salvo excepciones que están fuera de esta lógica y por eso confirman la regla) ni siquiera se cumplían las formalidades de la doctrina, mucho menos se evangelizaba realmente.

Esto es así porque estos sedicentes cristianos proseguían la riqueza con tal ahinco que verdaderamente estaban dedicados (en el sentido religioso de la palabra, es decir consagrados) a ella. Dicho simbólicamente, el oro era su dios. Adoraban al oro. “La idolatría de los que se dicen cristianos es la razón de lo que sucede” (612). Por eso (y no sólo por su crasa ignorancia) estaban radicalmente incapacitados para evangelizar

al Padre de Jesucristo. Ya que según el Evangelio no se puede servir a Dios y al dinero.

Pero el dinero tiene la peculiaridad de su invisibilidad. Como no es nada en sí sino la puerta para todo, no aparece como un bien en sí, como un fin último, ni siquiera aparece como una sustancia, menos aún como un sujeto. Por eso para el que está consagrado a él no se presenta formalmente como divinidad. Por el contrario, entre el “todo”, es decir el universo al que el dinero abre la puerta, está, cómo no, la religión. El adorador del dinero es proclive a invertir en las cosas de la santa religión, está dispuesto a dar, dice, generosamente. Por eso, cuando Jesús pronunció esta sentencia ante los piadosos jefes de la religión revelada, éstos se rieron de él. ¡Cómo iban a ser incompatibles Dios y el dinero si ellos y los jefes de los sacerdotes eran la prueba más palpable no sólo de su compatibilidad sino de la ayuda que puede brindar el dinero a las obras santas de la religión, que aunque en sí son espirituales requieren de una gran infraestructura material y de cuantiosos gastos operativos! Esta era la lógica dominante en tiempos de LC y sigue siendo la que rige en nuestro tiempo. Frente a ella actúa el desenmascaramiento de LC y de GG La prueba más palpable del carácter fetichista que asumía la riqueza para estos sedicentes cristianos era la alienación y la muerte que sembraba. “En la denuncia profética (recuerda GG), la idolatría se presenta ligada al derramamiento de sangre inocente” (615). Sus adoradores, cada vez más insaciables en su avidez, se deshumanizaban convirtiéndose en sacrificadores, que desconocían la condición humana y fraterna de los indígenas, y los reducían a mera fuerza de trabajo reventada en la producción de oro y plata, es decir a la condición de víctimas que sacrificaban impávidamente a su dios. No hace falta derrochar demasiada sutileza para comprobar que eso es lo que sigue pasando en nuestra América en estos días de prédica neoliberal, que actúa como patente de corso para centrarse en “lo único necesario”, que es la maximización de la ganancia, con indiferencia absoluta para con los efectos de esa “dedicación”.

2.5.5. El fetichismo sólo se desenmascara desde el descubrimiento de Cristo sufriente en los pobres

Hoy como ayer se nos insiste en la función pontifical de las riquezas. Hoy se nos predica que la entrega de cada quien a la maximización de sus ganancias en el ámbito del mercado es el único camino que conduce al bien del conjunto. Entonces se decía que ellas eran el puente de oro por el que entraba el Evangelio en América. “A este distorsionada ‘cristología’, B. de Las Casas opondrá -en perspectiva evangélica- la de Cristo presente en el pobre, la de los Cristos azotados de Las Indias” (600). Si en los pobres latinoamericanos Cristo está encadenado a un trabajo que no es fuente de vida sino de agotamiento, desesperanza y muerte, y se encuentra despreciado y mal-

tratado ¿en qué puede consistir la buena nueva sino en liberarlo? Si este modo de obtención de la riqueza es el que causa esta pasión a Cristo ¿cómo esta riqueza así obtenida va a facilitar la evangelización? Una riqueza que causa muerte ¿cómo va a ser vehículo de un Evangelio de vida? El dinero, por su condición incorpórea no conserva ninguna huella de su procedencia. Por eso sólo desde la dolorosa contemplación de Cristo en las víctimas es posible descubrir el secreto que oculta. Desde esta perspectiva no se puede no denunciarlo y poner la vida en luchar porque se enderece este mundo al revés.

El que GG vuelva sobre este tema una y otra vez en su libro indica no sólo la importancia que le atribuye sino la necesidad que siente de poner en claro su carácter estructural y por tanto la insistencia en que se asuma no sólo como un contenido medular sino como una perspectiva a través de la que se lee la realidad y se reacciona ante ella. Porque resulta tan natural para la institución religiosa servirse del dinero del orden establecido, está tan acostumbrada a ello, lo hace con tan poca prevención y sospecha que, por más que se hagan análisis como el que acabamos de hacer, la costumbre consagrada vuelve por sus fueros como si no hubiera pasado nada. La persuasión de que el dinero, el prestigio social y el poder pueden ayudar notablemente a los intereses de la religión está hoy tan arraigada y tan admitida culturalmente, ella es, como dice nuestro autor, tan presentable en sociedad (597) que no la turban lo más mínimo ni análisis como los de LC y GG ni las afirmaciones solemnes de los documentos eclesiásticos que concuerdan sustancialmente con ellos.

Sólo cuando a través de un proceso creciente de solidaridad con los pobres se llega a reconocer en ellos el rostro sufriente del Señor, sólo entonces se los ve como víctimas de un sistema fetichista que mata sin reconocerlo porque su único objetivo y preocupación es la maximización de la ganancia privada. Sólo entonces se ve en ese dinero la sangre invisible y dejar de verse el dinero como vehículo de evangelización. Pero nos advierte GG, “entonces como ahora eso significó un vuelco, un cambio radical de práctica y de perspectiva, expuesto por ello a todo tipo de ataques por parte del orden establecido y de las teologías políticas que lo justifican” (597).

2.5.6. Los pobres como pueblos diferentes y humanamente dignos

Queremos retomar un punto que GG va acotando a lo largo de todo el libro y desarrolla en su parte final. La opción por los pobres no desborda lo intrasistémico (y por tanto permanece cautiva de los moldes y la lógica de la cultura dominante, y así, a pesar de su buena intención, no llega a dar frutos verdaderamente trascendentes) cuando el que opta por ellos los considera meramente como marginados, es decir como remitidos a la cultura dominante, aunque todavía no integrados a ella. La solidaridad con el pobre sólo es liberadora (tanto para el pobre como para el solidarizado

con él) cuando el pobre es reconocido como diferente. Definir al pobre meramente como universalidad negativa es radicalmente insuficiente. Caracterizar al pobre solamente por sus carencias y privaciones es considerarlo como al que pertenece al mismo conjunto que yo, aunque sin los atributos que me cualifican a mí. Así vio ya Colón a los indígenas en su primer contacto. Los describió como los que carecían de riqueza, de ropa, de armas, de astucia, de religión y aun de habla. No los vio a partir de sí mismos sino a partir del paradigma absolutizado de la cultura occidental. Desde ese paradigma, externo a los indígenas, los consideró como inferiores a los europeos y así se los sigue considerando. A ellos, a los negros y al pueblo en general.

La insistencia de LC, que GG asume como criterio sistemático, de ver las cosas como si fuéramos indios se afianza en esta percepción de que ellos son diferentes. No son inferiores ni superiores, son diferentes. Pero no les es reconocida su diferencia, es decir su peculiar modo de ser humano (que es el único de que ellos disponen). Por eso son explotados y escarnecidos, sistemáticamente empobrecidos. Sólo se entiende por qué en América Latina son pobres los indios y los negros y el pueblo si se comprende que son diferentes y que no fueron reconocidos como tales. Al no reconocerlos como seres humanos se los despojó sistemáticamente: se los empobreció.

Quien de algún modo no intuya o al menos sienta esto (aunque no lo llegue a expresar) no puede reconocer en el pobre a Cristo escarnecido. Por eso dice GG que “a esta perspectiva no pueden llegar evidentemente los que consideran a los indios raza inferior por naturaleza” (98). Quien reconoce a Jesús de Nazaret como Señor no puede reconocer a su raza como inferior; por eso quien considera al indígena como inferior ¿cómo verá en él a Cristo? No hay dignidad escarnecida donde no hay dignidad.

Por eso es tan fundamental la discusión de si los indígenas son bárbaros por naturaleza. Pero incluso muchas personas que trabajan abnegadamente con el pueblo y que no suscribirían esta posición, sí comparten ciertamente la convicción de celosos misioneros del XVI “de una clara inferioridad de la población aborígen, superable por la educación con ayuda de personas civilizadas” (403). Aquí estaría la explicación del profundo arraigo del racismo en América Latina y del modo solapado como se presenta hoy (404). Es decir, en el fondo se los considera inferiores porque son diferentes; pero como esto último no cuadra con la ideología igualitaria que sirve como cemento social a nuestras repúblicas se reprime la formulación de esa convicción profunda y se conceptualiza el estado del pueblo (incluyendo a indígenas y negros) como de minoridad dentro del mismo conjunto.

En este horizonte se ve la trascendencia de la lucha de LC, que secunda GG, para asentar que los indígenas son diferentes y de la misma dignidad que los españoles. Pero reconocer que son dignos y diferentes es reconocer que tienen una casa propia,

una cultura peculiar, que componen un mundo, que son pueblos y naciones. Y que por tanto son sujetos de derecho, no sólo los derechos de cada persona individualmente considerada sino los derechos sociales y políticos inherentes a los pueblos, inclusive el de equivocarse siguiendo su propia conciencia (286-87).

A esta percepción de la dignidad del pueblo en su diferencia suele oponerse por parte de muchos bienpensantes la evidencia de casos de malos hábitos y otras insuficiencias. Era un señalamiento que se hacía profusamente en tiempo de LC. El, que tenía experiencia indiana no sólo prolongada sino de primera hora y de frontera, podía responder con conocimiento de causa que los fallos aducidos son ciertos, pero que tan no son connaturales en los indígenas que no existían antes de la llegada de los españoles. Existen, pero inducidos tanto por el contacto con los vicios de los europeos como sobre todo por la destrucción de su sistema de vida y de su capacidad de disponer plenamente de sí. Si la destrucción de su mundo, la falta de responsabilidad política y el trabajo servil son las fuentes estructurales de lo que no es connatural sino degradación, la solución no puede ser continuar integrándolos al sistema sino reconocer esas causas y permitir que rehagan su mundo político, restituyéndolos para ello las tierras y otros recursos, además de la libertad en el trabajo. Este razonamiento de LC constituye para GG una atingencia “sumamente aguda y cargada de consecuencias” (410). Y concluye, “es correcto, por eso, decir que sentó las bases de una posición anticolonial” (412). Así como antes había afirmado que las Leyes de Burgos (1512) constituyen “el inicio de lo que Medellín llamará siglos más tarde ‘violencia institucionalizada’ (Paz n. 16) y Puebla ‘injusticia institucionalizada’ (n.n. 56 y 509)” (388).

En nuestros días de Occidente mundializado resulta casi imposible pensar a la vez en la dignidad y diferencia de otros pueblos, ya que si se los ve como diferentes tiende a considerárseles como inferiores y si se anula la diferencia se los ve como incipientes, como menores de edad (que es otro modo de inferioridad). Por eso los índices de desarrollo y consiguientemente los planes de desarrollo se hacen desde la perspectiva occidental, tanto las apreciaciones y proyectos en gran escala como los trabajos de base. En este contexto no resulta fácil hacerse cargo ni de los análisis ni de las propuestas de nuestros autores. Ellos están literalmente fuera del horizonte. Postulan, pues, nada menos que salir de él para hacerse cargo realmente de lo que quieren decir. Eso nada menos es lo que se nos pide.

2.5.7. Sólo se puede evangelizar desde el reconocimiento de la diferencia

Pero si esto sucede a nivel cultural, pasa más aún a nivel de cultura religiosa ya que el cristianismo está aculturado a la cultura occidental, y por eso se descalifica la diferencia, tanto por no ser occidental cuanto por no ser el cristianismo que piensan y

viven los líderes religiosos del Occidente y sus intelectuales. Se puede afirmar que respecto de los distintos sectores que componen nuestras sociedades son los religiosos quienes más se ocupan seriamente de ayudar y defender a los pobres. Pero, según nuestros autores, esta relación sólo es realmente liberadora para ambos cuando se reconoce la igualdad en dignidad y la diferencia. En realidad, como hemos mostrado, es la única manera de reconocer la igualdad. Y lo menos que puede decirse es que este reconocimiento no es lo normal en nuestras Iglesias. O se considera al pueblo diferente, pero inferior y así se estima que la religiosidad popular está bien para ellos, entendiendo que cuando se desarrollen (según nuestros parámetros) y se vayan pareciendo a nosotros la irán dejando por sí solos. O se estima que son como nosotros, pero que son como niños, infantiles, y así cuando maduren religiosamente abandonarán esa religiosidad tan apegada a lo externo y sensible, como cosa de niños que es. No es habitual que se considere que ellos tienen derecho a seguir su camino religioso y que ese camino puede llevar plenamente a Dios y por tanto no aliena a quienes lo siguen sino que los humaniza. Por eso GG es enfático al afirmar que la evangelización se convierte en una forma más de sometimiento “siempre que se vincula de manera indebida el Evangelio con una determinada cultura, cuando no se sigue la senda de lo que hoy llamamos la inculturación de la fe”. (631).

Nuestros autores insisten en que el único modo de evangelizar es el diálogo en libertad. Un diálogo, pues, que excluya el poder de las armas o del dinero o de la ideología. Pues bien, “no puede darse una evangelización por el diálogo y la persuasión si no hay un respeto por las personas y los usos y costumbres de las naciones” (534). El diálogo sin el respeto por la diferencia no es tal diálogo sino esa interpretación de la mayéutica que consiste en sacarle al otro, como si fueran de él, afirmaciones que en realidad son del que interroga. No es, pues, diálogo sino imposición disfrazada. Pero no se puede reconocer a la persona si no se reconoce a su mundo. Este es un problema crucial en la institución eclesial latinoamericana. Y por no reconocerlo, las personas que se sienten reconocidas en su condición de individuos, insensiblemente se van abstrayendo de su pueblo para pasar a la cultura occidental, convirtiéndose en “de origen popular”. En este caso no se ha reconocido a la persona sino a las cualidades que tenía para dejar de ser lo que era y pasar a investir la propuesta de la institución eclesial. Como no se reconoce realmente la diferencia, no se estimula la libertad sino que se la “compra” con halagos para que se despoje de la diferencia y así ascienda en excelencia (y en categoría social). “Cuando se encuentran evangelización y reconocimiento del derecho a ser diferente religiosamente hablando, surge la cuestión de la libertad en esta materia” (270). Esta apreciación de GG es válida, tanto de las religiones indígenas o afroamericanas respecto de la religión cristiana, como del catolicismo popular respecto de la institución eclesial.

La prueba de si se da este verdadero diálogo (que es tanto como decir de si existe

evangelización propiamente dicha y no mera inductación) está en si el agente pastoral (y la institución eclesiástica como tal) sale cambiado de él. Si no, la relación no es mutua. Pero es imposible hacerse vulnerable si uno piensa que lo de uno es absoluto y que nada tiene que buscar en lo del otro. Desde esta posición, se podrá afectar atención, pero en el fondo no existe interés, porque no hay valoración hacia mundo religioso del otro. Así lo expresa palmariamente GG: "Si la evangelización es un diálogo, éste no se da sin un esfuerzo por comprender las posiciones del otro desde dentro para sentir su impulso vital y captar su lógica interna. Tampoco tiene lugar si no se está dispuesto tanto a dar como a recibir" (267). Pero este diálogo bidireccional y horizontal, insistimos, sólo puede tener lugar en la casa del pueblo.

No se trata, pues, de un respeto negativo. El objetivo de la evangelización es dar y recibir, la transformación mutua, el mestizaje. Que no es la supresión de la pluralidad cultural (como algunos parecen temer) sino su proliferación dinámica y solidaria.

3. LAS CASAS Y GUSTAVO GUTIERREZ

Nuestro primer apartado se titulaba LC según GG. Así es inevitablemente: cualquier estudio sobre una figura histórica se hace desde la perspectiva del investigador. Pero en este caso esta perspectiva resulta decisiva, tanto que ella hace la diferencia. Siempre hay algo que lleva a un investigador a asumir un tema determinado. Tratándose de LC, la figura es tan llamativa y polémica que la influencia de una cierta precomprensión de su causa y ubicación respecto de ella parece inevitable en el modo de acercarse a ella. Así hay investigadores que desde su peculiar autocomprensión de lo español han visto en LC al enemigo de la patria, al renegado a quien hay que combatir sin cuartel. Otros, lo han utilizado también como arma de combate, desde el bando contrario. Otros, desde la simpatía por las causas justas, lo han abordado como un paladín de la lucha por la justicia. Otros, desde su pertenencia a la misma orden religiosa, lo estudian como uno de los suyos, dentro de sus tradiciones espirituales, apostólicas y teológicas. Se lo ha estudiado también a la luz de la Escuela de Salamanca o dentro de los historiadores de Indias o como una pieza del ajedrez político de la España de su época... Muchos enfoques son posibles y cada uno ilumina particularmente un aspecto, aunque inevitablemente deja otros en la sombra.

Lo peculiar del enfoque de GG es que asume a la figura por entero y desde dentro, a partir de sus núcleos generadores, y por eso LC se nos aparece vivo. GG emprende análisis minuciosísimos. Pero nunca tenemos la impresión de que para eso haya colocado a LC en la mesa de disección para examinar cada pieza al precio de su descuartizamiento. Más bien se nos conduce a los impulsos primordiales que llevan a

LC tanto a sentar posiciones cuanto a distinguir y subdistinguir. Vemos a LC en acto. Pero no por obra y gracia de un realismo mágico que construye escenas a fuerza de maestría narrativa. No hay en el libro narración. Estamos ante un libro de análisis de un pensamiento. El secreto de GG, su ventaja radical sobre otros estudiosos (que sin embargo lo superan en otros aspectos) es que en él late el mismo impulso que animó a LC; dicho en términos cristianos el mismo Espíritu.

Así como desde el punto de vista cristiano los evangelistas captan la verdad, el sentido interno y trascendente de la vida de Jesús, porque los mueve el mismo Espíritu que animó a Jesús y así lo aprehenden en su dimensión propia, en su exacta verdad, en su misterio y nos lo transmiten de un modo vivo, así también GG puede entrar en lo que de LC es vivo y trascendente, lo que constituyó su misión, el modo cómo reaccionaba ante acontecimientos y recomponía su pensamiento, porque lo hace desde el mismo Espíritu. La diferencia fundamental con el ejemplo de los Evangelios es que en este caso no se trata de un seguimiento discipular sino condiscipular y fraterno. Por eso LC remite incesantemente a GG a testigos anteriores y sobre todo a Jesús de Nazaret, a su Padre y a su propuesta de vida que llamamos Reino de Dios.

El Espíritu es trascendente, por eso GG trata de evitar cualquier cortocircuito. Insiste en que el tiempo de LC no es nuestro tiempo, ni su horizonte ni su bagaje conceptual ni su modo de hacer teología... son los nuestros. Parte ante todo de la diferencia. Y del respeto por su peculiaridad. Por eso se resiste a llamarlo teólogo de la liberación. Y reacciona contra los que al referirse a posturas o ideas de LC dicen como elogio que se adelantó a su tiempo. Ni el suyo ni el nuestro son paradigmáticos. Lo que dijo o hizo, lo pensó y obró por vivir a fondo la época que le tocó, con sus retos y aporías, pero también con su radicalidad evangélica.

Es obvio que GG no es español (europeo o americano) ni fue capellán de conquistadores ni es asesor religioso de grupos empresariales ni tuvo indios encomendados ni tiene obreros como fuerza de trabajo ni es fraile ni lo van a hacer obispo ni pudo entrar nunca en consejos reales ni tiene acceso a organismos político-financieros multinacionales o a consejos de ministros o a cúpulas empresariales... GG no es, pues, un avatar de LC.

Nos parece que el título de el libro establece simbólicamente esta diferencia, que no sólo es insoslayable sino que GG busca dejar asentada desde el comienzo. No deja de ser llamativo que el título de un libro sobre un autor sea una frase de otro libro de otro autor. En este caso es una frase de Guamán, que GG ha venido utilizando profusamente. La frase que sirve de lema a la vida de Guamán es la que GG estampa como lema que totaliza el pensamiento y la vida de LC Es la frase del indígena la que define al español. Y es también la que GG quisiera que pudiera resumir su propia vida y su obra. GG ve, pues, al español desde la autoconciencia que tuvo el indio. Pero ¿no

insiste también LC en verlo todo como si fuese indio? También GG expresa que escribe desde su pertenencia a esos pueblos marginados. El mismo Espíritu que impulsa a Guamán a dejar su cacicazgo y a encarnarse como Jesús en la pobreza para como pobre salir en busca de los pobres de Jesucristo, es el que había hecho reconocer a LC la ceguera en la que vivía y lo había impulsado a gastar toda su vida en mostrar la justicia de la causa indígena y en defenderlos. Ese mismo Espíritu, que hizo de GG teólogo popular del Dios liberador, es el que lo habilita para reconocerlo en Guamán y en LC Esta es para mí la clave del libro.

Por eso este libro le estaba esperando a GG Tenía que escribirlo él. Y por eso lo fue llevando durante tantos años. Primero porque el Espíritu requiere mediaciones. No sólo no sustituye a la búsqueda afanosa, paciente, inteligente sino que es el que la provoca, la anima y la sostiene hasta que dé fruto. Y GG necesitó acopiar fuentes, sopesarlas, comparar interpretaciones, imponerse de los contextos... Pero además necesitaba continuar su propia vida en obediencia al mismo Espíritu para que la luz de la vida posibilitara ver lo que no se descubre sin caminar. A lo largo de estos veinte años se han aclarado muchos aspectos de la vida y obras de LC Pero, aunque GG hubiera dispuesto ya entonces de todo el material, no serían los mismos ojos los que lo habrían leído. Estos años, vividos en costosa fidelidad al Dios de la vida y a su pueblo oprimido, desde la pertenencia a la Iglesia y particularmente también a la institución eclesial, han sido imprescindibles para que muchos aspectos se desvelaran y cobraran su exacta dimensión.

Por eso este libro sobre el pensamiento de LC es también igualmente un libro sobre el pensamiento de GG No, insistimos, porque provoque cortocircuitos, ya que expresamente subraya la distancia y la diferencia. Menos aún porque GG caiga en personalismos o autocomplacencias y se la pase hablando de sí con el pretexto de escribir sobre LC Eso no sucede en ningún momento. El libro se ciñe escrupulosamente al subtítulo: trata sobre el pensamiento de LC en el contexto, próximo o remoto, pero en todo caso detectable. Más aún, el autor demuestra un interés incluso puntilloso en tomar en cuenta las opiniones encontradas y sopesar los argumentos opuestos para tratar de determinar con todo el rigor posible el pensamiento de LC No se trata sólo de evitar cualquier tipo de anacronismo sino de distinguir lo genérico de su época o escuela de lo propio de LC y hallar entre los numerosísimos hilos de un razonamiento el hilo conductor de LC Procura no ir más allá de las conclusiones de él, detectar sus perplejidades, sus indecisiones...

Quiere llegar al LC de la historia porque, precisamente en él (y no en una proyección carente de sustancia propia) actuó el Espíritu de Jesús de Nazaret haciéndolo capaz de ponerse a la altura de su tiempo y no cerrar los ojos a la destrucción de los indígenas y su mundo sino asumir su defensa al ver en ellos al Señor sufriendo y

muriendo. Como el Espíritu actúa en su existencia concreta es necesario conocerla genuinamente para apreciar el sentido de su actuación. Por eso para apreciar lo vivo y trascendente de LC es imprescindible penetrar lo más exactamente posible en la carne de su vida y su obra.

Como el Espíritu que movió a LC es el mismo Espíritu que anima a GG es el Espíritu el que lo lleva a buscar la verdad de la vida de LC, el que exige no contentarse sino con esa verdad. Naturalmente que no pretendemos que LC y GG siempre se dejen llevar por el Espíritu de Jesús de Nazaret. Decimos simplemente que en el barro de ambos actúa el Espíritu, el mismo Espíritu; aunque sin duda también se dan en ellos otros impulsos y motivos. Esto basta sin embargo para marcar una dirección. En el caso de GG la dirección de buscar la verdad de LC por la convicción de que es precisamente su vida uno de los lugares donde se manifiesta el Espíritu como trascendencia fecunda.

Pues bien, al centrarse GG en hablar lo más adecuadamente posible de LC está caracterizando también imperceptiblemente los ejes estructuradores de su propia vida y de su obra. Insistimos en que se trata de los núcleos generadores; queda excluido cualquier paralelismo fácil a nivel anecdótico y cualquier trasposición mecánica a nivel de pensamiento. No se trata de convertir a LC en un precursor de planteamientos actuales. No hay interés en situarlo en las filas de la propia escuela. Son precisamente el respeto y la distancia quienes paradójicamente ponen al descubierto la correspondencia. Porque de eso se trata literalmente: de que ambos responden con el mismo Espíritu (en este sentido responden acompasadamente) a los desafíos de sus respectivas épocas, en los que perciben las exigencias de Dios y los signos de su paso salvador.

Ambos caracterizan la situación como de injusticia estructural, de violencia institucionalizada, de destrucción y muerte. Esto lo hacen como analistas, señalando muy pormenorizadamente la génesis de la situación y sus mecanismos. Pero sobre todo lo hacen porque les duele. Les duele porque las víctimas tienen para ellos nombres y apellidos, rostros concretos. Claman a tiempo y a destiempo, rompiendo concordismos encubridores y omisiones culpables, porque han echado su suerte con las víctimas; y este lugar social, elegido como querencia, se convierte en perspectiva. Desde el reverso de la historia se ve toda la verdad de ella. Se destapa la verdad oprimida por la injusticia y se desenmascaran las ideologizaciones justificadoras. Desde ahí se perciben no sólo las privaciones injustas de los empobrecidos, su muerte antes de tiempo, más lenta o brusca, pero segura; se aprecia también la dignidad de las víctimas, la justicia de su causa, su condición cultural y humana, dignas de todo respeto, incluso su fuerza histórica. Y no sólo se asume su defensa sino que se apuesta por su liberación como pueblos que son, como diferentes.

Todos somos convocados a esta liberación y sólo será posible con el concurso de todos; pero los principales protagonistas tienen que ser los propios pueblos. Ellos tienen derecho a esta vida libre y a esta relación en pie de igualdad. Ellos no son meros destinatarios de la acción de presuntos bienhechores o liberadores. La vida y la libertad son indivisibles. La vida para que sea humana tiene que ser obra de libertad. La vida del pueblo será resultado de su liberación. En ella deberán intervenir muchos actores, pero sin suplantarlos.

En esta situación de muerte ambos ven una negación del Dios de la vida y de su primigenia libertad. No es sólo una deducción por contraste. Es un descubrimiento, una contemplación. Todo se esclarece al sentir a Cristo en los rostros sufrientes. Aun si no hubiera culpa, Cristo estaría abandonado en el pueblo desatendido. Pero además estos pueblos sufrientes han sido despojados y son mantenidos en esa agonía por mecanismos económicos, políticos e ideológicos. Esto que se deja de hacer y esto que se hace al pueblo se deja de hacer y se hace a Jesucristo.

Este es el sentido más profundo de calificar a esta situación como situación de pecado: no sólo porque engendra opresión y muerte que contradicen al dador de vida sino porque, al abandonar, someter y entregar a la muerte a los pobres, se hace lo propio con el mismo Hijo de Dios. Esto significa que quienes usufructúan de un modo u otro esta situación no pueden salvarse. Es imprescindible una conversión que reubique al lado de las víctimas y a favor de su justa causa. Cristo resucitado está en la pasión del pueblo empobrecido interpellando, llamando a responsabilizarse de la situación y a superar esos mecanismos y esa lógica que condenan a muerte a Cristo al condenar a esos pueblos. La situación no se legitima por conceder un puesto de honor a la institución eclesiástica. Sólo se redime al posibilitar la vida digna de los pobres.

Sin embargo la situación es tan densa, tiene tal espesor que tiende a imponer su lógica y a neutralizar la perspectiva de los Cristos en agonía y sus exigencias radicales. Así llega a pensarse que el poder, el dinero y el prestigio también pueden ser mediadores de la salvación. ¿Por qué centrarse en el lado malo de la situación y dejar pasar las posibilidades casi ilimitadas que brinda a la cristianización? ¿Por qué, en vez de empeñarse en la empresa imposible de transformar la situación, no aliarse con los elementos más sanos de manera que moderen los excesos, compensen de algún modo a los que están en situación desesperada y ayuden con sus recursos y con su aparato a la implantación de la religión y la moral?

Frente a esta pretensión ambos autores insisten en que el precio de sangre no se lava por aplicarlo al altar. Por el contrario: profana el altar y torna abominable a los ojos de Dios esa religión. La primigenia voluntad de Dios no es el encuadramiento de los pueblos bajo la institución eclesiástica sino su vida, que empieza por la preservación y el incremento de la vida corporal, que incluye el derecho a vivir según su

cultura y sus organizaciones políticas, y que culmina en la vida fraterna de los hijos de Dios. Pero insistiendo en que esta última demuestra su verdad al procurar por todos los medios la vida corporal y libre de los marginados, despreciados e injustamente privados de vida. Este servicio fraterno a la vida en libertad de los pueblos privados de vida constituye el núcleo de la evangelización liberadora, que llega a su plenitud de sentido cuando da cuenta de sí al explicar el misterio de la donación que Dios nos hizo de su Hijo.

En la escogencia entre el poder, el prestigio y el dinero como facilitadores de la cristianización o la ubicación al lado de las víctimas y la evangelización desde esa perspectiva no se juega sólo un problema de eficacia, una cuestión meramente operativa. Para nuestros autores se trata de un dilema entre revelar a Dios o revelar a un fetiche. Para ellos no se puede servir a la vez a Dios y al dinero (prestigio y poder), y para ellos la pretensión de servirse de ellos para evangelizar dentro de las coordenadas del orden establecido es una pretensión idolátrica porque, independientemente de las pretensiones, termina en un servicio a esos poderes.

El dilema es radical; es decir desde la raíz del Evangelio, que (aunque exige conversión que equivale a algún género de muerte) se propone sinceramente como buen negocio, como noticia salvadora. Por eso mismo, no se trata de tremendismo para chantajear a nadie sino de una propuesta real a cada individuo y actor social, una propuesta que se juzga conveniente y ventajosa para cada uno. Por eso, después del necesario deslinde, el esfuerzo de ambos por abrir un camino alternativo y hacerlo posible; y el desvelo por interesar en esa vía superadora no sólo a la gente popular sino a personas de toda condición y a cualquier tipo de grupos que estén dispuestos a escuchar. Y la paciencia a toda prueba dentro de la propia institución eclesial para que no se cierre a este camino y avance los pasos posibles en cada momento.

San Javier del Valle (Mérida) 5/12/93

Gutiérrez, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima, 1992.