

TRES PREGUNTAS PARA UNA HISTORIA INCONCLUSA

P. Pedro Trigo, S.J.

1. LAS PREGUNTAS DEL FRAILE

La realidad latinoamericana, como toda realidad histórica, es pluridimensional. Mucho se ha escrito sobre ella con motivo del quinto centenario de 1492. No todo es componible. Pero el conflicto de las interpretaciones forma parte sustancial de nuestra realidad histórica. Nuestra realidad es hasta hoy contradictoria. Reconocer esas contradicciones es ejercicio elemental de honradez con la realidad y camino hacia su resolución. Una postura meramente asertiva se condena a la superficialidad. Sólo el preguntar abre el camino hacia la realidad. Hay preguntas que calan más hondo que otras. Y hay algunas que llegan hasta su mismo corazón.

Nosotros creemos que la serie de preguntas que formularon los dominicos por estas tierras en 1511 (y que recogió Las Casas) siguen siendo hoy la clave para entender nuestro problema y nuestro quehacer como pueblos. Convocharon los frailes a todos los vecinos de La Española para hablarles de los no vecinos. La Española era la isla que los indígenas llamaban Haití. Los españoles, al señorearla y avecindarse en ella, la cambiaron de nombre para proclamar en qué querían convertirla. Por un acto sostenido de señorío quedó borrada toda una historia y negados sus forjadores. La tierra, deshistorizada, fue devuelta a la naturaleza como paraíso de delicias y como tierra virgen dispuesta para la explotación. Sus habitantes, desculturizados, fueron reducidos a bárbaros para quienes la sumisión y el trabajo eran el único modo de alcanzar la humanidad y mantenerse en ella. Así se instaura en Indoamérica La Española. Así la instauran los españoles que la señorearon.

Pues bien, en estos albores, unos frailes dijeron a los señores, refiriéndose a los antiguos habitantes de estas tierras, que en la práctica fueron privados de todo derecho: «¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?» (Las Casas: Historia de Las Indias L. 3, c.4.).

El contenido del mensaje de Antonio de Montesinos, portavoz de la co

unidad dominica, es que los españoles avecindados en América no se pueden salvar porque han naturalizado la opresión a los indígenas, de tal modo que no pueden sentirlos ni asumirlos como seres humanos, sujetos plenos de derechos, y mucho menos pueden aceptar que están vinculados a ellos por lazos obligantes de fraternidad.

Los hechos que denuncian los frailes son las guerras para establecer el dominio y mantenerlo y la subsiguiente opresión. La gravedad de estas acciones de los españoles es tal que a causa de ellas malogran sus vidas, se alienan, se deshumanizan radicalmente. Sin embargo más grave todavía que la opresión es haberse entregado a ella de tal modo que han llegado a considerarla natural, y al pensar que así son las cosas, no la sienten como tal, y al no caer en la cuenta, nada hacen por salir de ella. Esta ideologización, esta ceguera es la causante de que la opresión no tenga remedio y que por tanto los señores de indios no tengan salvación.

La ideología de los vecinos abarcaba dos aspectos: los indígenas no eran sujetos de derecho porque no eran seres humanos propiamente dichos, y entre los indígenas y ellos no mediaba ningún vínculo obligatorio. Ambos aspectos estaban conectados: si los indígenas tenían almas racionales, pertenecían a Dios, eran seres sagrados, dotados de dignidad y libre arbitrio, y por tanto no se podía disponer de ellos como mera fuerza de trabajo: había que respetarlos. Pero no sólo no se los podía explotar. Si eran de Dios, eran también hermanos de los españoles, como hijos de un mismo Padre, y así no bastaba con no hacerles injusticia y daño; era preciso mostrar también hacia ellos entrañas de misericordia y una actitud acogedora, verdaderamente fraterna.

1.1. ÉSTOS NO SON HOMBRES

Muchas cosas han cambiado a través de estos quinientos años. Pero éstas siguen siendo las repúblicas de los descendientes de los españoles avecindados en ellas, de los descendientes de otros occidentales que emigraron más recientemente y de algunos mestizos occidentalizados. Esto es La Española mucho más que hace quinientos años. Y no lo es más porque estos hombres no han tenido todo el poder y capacidad que desearon para quebrar la resistencia de la naturaleza y los naturales, y moldear estas repúblicas según sus deseos, que consisten en occidentalizarlas integralmente. Más aún (aunque con gran humillación) reconocen que se han quedado rezagados; que se les ha pegado un tanto (piensan) la

rutina, la molicie y barbaries nativas, y que necesitan de una acción enérgica de Occidente para que culmine el proceso de occidentalización. Aunque temen que esa acción los desplace también a ellos, considerados a su vez por el Occidente desarrollado como nativos barbarizados.

Al mirar a los occidentales superdesarrollados muchos criollos y acriollados se preguntan íntimamente si ellos llegan a la categoría de civilizados, si son gente, si pueden ser considerados como seres humanos propiamente dichos. Pero de lo que no tienen duda es de que en estas tierras ellos (y por supuesto los occidentales que andan haciendo negocios o representando a sus países) son los únicos seres humanos que las habitan. Bastantes admiten (como también lo hicieron sus antepasados) que los no occidentales tienen posibilidad de desarrollar sus facultades y llegar a ser verdaderos y plenos seres humanos. Aunque no pocos (basados, dicen, en tan larga historia) lo dudan o lo niegan paladinamente. Pero generalmente convienen en que hoy por hoy todavía no han llegado a tal actualización de sus potencialidades humanas que puedan cargar sobre sus hombros responsabilidades de conducción económica, política, cultural o religiosa. Piensan que todavía no están a la altura, que no dan la talla.

Y si nos atenemos al lenguaje de los hechos, ningún observador imparcial pondrá en dudas que en estas repúblicas los no occidentales u occidentalizados no son sujetos de derecho. Lo que reciben es por vía de concesión o porque lo arrebataron. Sólo ellos van a las cárceles. Sólo ellos son obligados a servir en los ejércitos. Ni la policía ni ninguna autoridad les debe explicaciones ni se las da. Se les miente descaradamente. Se les falta continuamente al respeto. Y no tienen derecho a reclamar ante ningún tribunal. Ellos tienen que levantar con sus manos sus casas y dotarse de servicios. Reciben los peores alimentos y al más alto precio. Y lo mismo, el transporte o los materiales para sus viviendas. No tienen acceso a una educación o salud, dignas de estos nombres. Para entrar en el mercado de trabajo han de capacitarse a sus expensas y están completamente a merced de los empleadores. No es abusivo concluir que para los que organizan y dirigen estas repúblicas, éstos no son hombres, porque no se les reconoce en la práctica el estatuto de seres humanos.

1.2. NO EXISTEN CON ELLOS OBLIGACIONES VINCULANTES

No sólo no se reconoce el derecho de los no occidentales u occidentalizados. Desde ese etnocentrismo occidentalista que caracteriza a nuestras instituciones republicanas, cabría todavía la responsabilidad por su occidentalización. Podría sentirse la solicitud de que se promuevan, el desvelo

por su asimilación. Podrían ser repúblicas abocadas al apostolado de la integración de las masas populares al Occidente, a lo que ellos piensan que es la condición de seres civilizados y adultos. Pero el estamento criollo no siente ninguna motivación al respecto. Y desde luego no cree tener ninguna obligación (en el sentido estricto de la palabra) de integrarlos al orden establecido. Mucho menos aún cree que deba respetarlos tal cual son, en su propia condición cultural; que deba reconocerlos como distintos, pero con la misma dignidad que ellos.

Los occidentales de América Latina no creen tener vínculos obligantes con los indígenas, con los negros o con las masas populares. Decir que están obligados a amarlos como se aman a sí mismos es para la generalidad una formulación lírica, que no tienen ninguna intención de convalidar. Esto, a pesar de que en su mayoría se profesen cristianos y sepan que este precepto del amor define el estatuto cristiano de individuos, grupos, instituciones y estructuras. Sin embargo, el cristianismo aculturado al establecimiento criollo reinterpreta el precepto en un sentido meramente supererogatorio: es laudable que, el que quiera ir más allá de lo establecido, se dedique a estos necesitados. Pero no porque tenga vínculos obligantes con ellos sino por un exceso de su corazón generoso.

1.3. DORMIDOS EN UN SUEÑO LETÁRGICO

Así pues, el problema no es sólo que en nuestras repúblicas los no occidentales no sean reconocidos en la práctica como sujetos de derechos y que no se sienta ante ellos ningún vínculo obligante. La raíz de este problema y que impide su resolución es que para los occidentales u occidentalizados, que son quienes configuran estas repúblicas, las dirigen y usufructúan, y se consideran a sí mismos como los únicos verdaderos sujetos de derecho, estas cuestiones no están realmente planteadas. Se ha naturalizado de tal modo la situación que no se la ve como problemática. No se percibe ni se siente esta falta radical de reconocimiento y de vínculos.

La ideología que naturaliza la situación produce así un profundísimo sueño letárgico que impide despertar a la realidad. Por eso es posible leer hoy el discurso de Antón Montesinos (al que pertenecen las preguntas citadas) con indignación a causa de la insensibilidad de los vecinos de La Española, sin percatarnos de que esas mismas preguntas se dirigen a nosotros y juzgan la situación presente de nuestras repúblicas. Estas preguntas nos definen tanto, que ni siquiera nos dejamos afectar por ellas, como sí lo hicieron aquellos colonos que se resintieron tan profundamente que emprendieron una campaña político-ideológica a fondo hasta lograr que fueran neutralizadas.

Hoy, tras cinco siglos de campaña, no sólo las preguntas están completamente neutralizadas para los dirigentes occidentales u occidentalizados sino que tampoco resuenan en muchas personas populares, que llegaron a aceptar que, en efecto, sólo los que poseen la cultura occidental son verdaderamente gente, y que los que no la poseen están así por su propia culpa, por su falta de iniciativa, y no por la irresponsabilidad y discriminación de los occidentales que moldean y controlan estas repúblicas.

1.4. PREGUNTAS SAGRADAS

Así pues la pregunta de quién es hombre en América Latina se dirige hoy tanto a los dirigentes como a los pueblos; así como también se dirige a ambos la cuestión de si existen vínculos obligantes entre los miembros, diversos, de nuestras sociedades. Ambas preguntas son hoy decisivas para nuestro destino como naciones y como pueblos.

Hace cinco siglos el fraile planteó sus preguntas en nombre de Dios. Y ligó absolutamente la salvación de los españoles a su respuesta. Hoy siguen siendo preguntas sagradas; es decir absolutas, incondicionadas. Y de su respuesta efectiva depende igualmente nuestra realización como seres humanos. Reconocer en la práctica que los indígenas, los negros, los campesinos, los suburbanos, es decir los pueblos, son sujetos plenos de derechos y que tenemos hacia ellos vínculos obligantes es hoy una tarea impostergable que ninguna otra puede relativizar. A ella se han de supeditar todas las otras metas, incluso la de acabar con la inflación y aumentar la productividad. Todas éstas deben llevarse a cabo como mediaciones de aquellas. Sólo así llegaremos a ser todos los latinoamericanos (occidentales, occidentalizados, indígenas, negros y pueblos de culturas mestizas emergentes) verdaderos seres humanos.

Éstas son, a nuestro modo de ver, las preguntas y tareas que definen nuestra situación y la abren a la realidad. Si no queremos encararlas y responderlas como Dios manda, serán ineficaces todas las otras medidas que tomemos porque ninguna podrá librarnos de la deshumanización radical que entraña el desconocimiento de tantos seres humanos y la irresponsabilidad para con ellos.

1.5. PREGUNTAS PARA LOS CONQUISTADORES DE HOY

Antón de Montesinos dirigía sus preguntas a los occidentales que invadieron Indoamérica y la señorearon con el fin de hacer de ella una provincia más del Occidente. Pero los occidentales americanos no lograron su propósito. Jurídico

camente sí: los dos primeros siglos fueron Estados patrimoniales de los reyes de Castilla, en el siglo XVIII pasaron a ser las provincias de ultramar y desde el siglo XIX, repúblicas independientes. Pero en la práctica siguen siendo consideradas por el Occidente hasta el día de hoy como parientes lejanas, pobres y dependientes. La razón es doble: por una parte los occidentales americanos, precisamente por no reconocer la humanidad de los demás americanos y no sentirse vinculados a ellos y corresponsables con ellos de la globalidad, no pueden hegemonizarlos y se ven obligados a dominarlos despóticamente. Pero, como no tienen la prestancia necesaria para mantener este dominio, se ven obligados a demandar el auxilio del Occidente, aun a costa de aceptar su protectorado. Por otra parte, el Occidente no acabó de aceptar nunca en pie de igualdad a estos nuevos señores y a sus señoríos. Siempre los consideró colonias, es decir extensiones de la metrópolis dependientes de ella, no nuevos centros en los que el Occidente siguiera su historia, recreándose con nuevas expresiones. Transigió en su señorío porque los señores aceptaron su minoridad política y su dependencia económica. Pero éstas no cesaron en la emancipación. Se acrecentaron al consolidarse el imperialismo inglés en la era victoriana, y se ahondaron más aún cuando USA, al tomar la alternativa, proclamó a América Latina su «patio trasero», su zona de influencia. Por eso, puesto que Occidente desde hace quinientos años considera a AL como una región para sí, las preguntas que venimos considerando también se dirigen de modo muy particular a Occidente.

La respuesta es que los occidentales supradesarrollados no nos consideran como tú a los que se escucha y se dirige la palabra, y que menos aún se piensan unidos a nosotros por obligaciones vinculantes. Por el contrario, a nivel de consideración, nos han dado la espalda, prescinden de nosotros; y a nivel de decisiones nos obligan a poner toda nuestra economía al servicio de sus intereses.

En este sentido tenemos que afirmar que estamos ante una conquista mucho más refinada y profunda que la de hace quinientos años. Hoy no necesitan invadirnos para conquistarnos. Prefieren forzar a los poderes económicos, políticos y militares a ponerse en función de ellos. Mientras por un lado obligan a un cambio de estructuras (tan traumático para nuestros pueblos como lo fue el de hace quinientos años) con el fin de liberar todas las divisas para el pago de la deuda y la apertura total a sus exportaciones; por otro, a nivel ideológico, amenazan con el dilema de prescindir de nosotros y dejarnos fuera de la historia universal si no aceptamos absolutamente sus reglas de juego. En definitiva, el Occidente mundializado propone a las repúblicas criollas, como su última posibilidad de supervivencia, su occidentalización integral: olvidar cualquier intento nacionalista y cualquier pretensión de mediar con los otros habitantes de sus países y

uncirse sin más al bloque occidental abandonando a sus pueblos como tales, proponiéndoles como única alternativa inexorable la guerra económica, individual, de todos contra todos para que triunfen los más dotados y los demás sean abandonados a su suerte. Así esta conquista, que se lleva a cabo como una guerra económica, política y militar sin cuartel, a nivel ideológico se hace aparecer como una necesidad dolorosa pero inapelable, e incluso como la última oportunidad que nos regalan para insertarnos en la historia. Es la guerra ideológica, que busca desarmarnos mentalmente para que no resistamos a su ofensiva en los otros frentes.

Por todo esto, hoy la situación es más difícil para el que se hace preguntas y pretende que se pregunten los diversos actores de nuestra sociedad. Antón de Montesinos lanza sus preguntas cuando la invasión y la exacción a los naturales están en su fase más brutal; las lanza en el momento en el que menos posibilidades hay de que sean atendidas; las lanza absolutamente a contracorriente. Pero al fin las lanza al rostro de los vecinos, sin faltar ninguno, hasta las máximas autoridades, y las lanza no como un desahogo sino como una interpelación real. Hoy estas preguntas ocurren en una nueva fase de la invasión, más silenciosa, pero igualmente brutal, que provoca en el pueblo un desquiciamiento que sobrecoge y paraliza, una sobreexplotación extenuante que llega a matar, un abandono que causa la muerte por desnutrición y falta de servicios, y hasta la misma aparición de enfermedades endémicas que diezman a los pobres. Hoy, como entonces, la burocracia y el poder están para proteger a los poderosos. Pero sin embargo hoy no llegan las preguntas hasta los invasores. La voz clama hoy verdaderamente en el desierto. No puede llegar a la TV ni a la gran prensa, ni mucho menos a los centros de decisión. No llega a confrontar a estos modernos señores. Por esto ellos no reconocen en esta situación letal el efecto de sus acciones sino, a lo más, un costo social transitorio y, en definitiva, el índice de la inhumanidad y barbarie de los pueblos latinoamericanos: éstos son, es cierto, los condenados de la tierra; pero es su falta de desarrollo humano y su irresponsabilidad el que los condena. Éstos no son hombres; pero a nadie pueden culpar de su situación, porque si están como están es porque son incapaces de elevarse a una vida digna de seres humanos. ¿Por qué habría que amar como a sí mismo a quienes carecen de verdadera calidad humana? ¿Es acaso humanidad proteger a seres degenerados? Ya que ellos no quieren autolimitarse por una reducción drástica de la natalidad, lo mejor para la humanidad es que el hambre, las enfermedades y la violencia intestina hagan esa labor eugenésica. La humanidad no merece cargar con esa rémora. Sería una falsa piedad que privaría a la humanidad de energías preciosas, que le son imprescindibles para seguir su marcha ascendente.

Y sin embargo, hoy como hace quinientos años, estas preguntas del fraile que nosotros retomamos son preguntas sagradas. De que las sepamos responder en la práctica depende la vida y la humanidad de todos. Porque es cierto que no sólo la suerte de los pueblos latinoamericanos sino la de los occidentales latinoamericanos y la del Occidente desarrollado penden de que reconozcan que éstos sí son hombres y que les ligan a ellos obligaciones vinculantes y que no hay desarrollo humano si no es desarrollo de toda la humanidad, no sólo como posibilidad abstracta («igualdad de oportunidades») para todos sino como ayuda efectiva a cada quien para que así acontezca.

1.6. PREGUNTAS SOBRE LAS PREGUNTAS

Si después de quinientos años todavía los occidentales latinoamericanos niegan en la práctica la humanidad de sus pueblos y no reconocen que les unen a ellos obligaciones vinculantes, si a lo largo de estos quinientos años esta situación se ha naturalizado hasta el punto de que ni siquiera se plantean realmente estas cuestiones, no podemos esperar que la dirección del proceso cambie, si no se descubren los mecanismos que han estado actuando a lo largo de estos cinco siglos y no se los modifica, tanto por la transformación de los agentes sociales que los producen, como por la acción de otros actores sociales. Habría, pues, dos tareas para clarificar esta situación nuestra sobre la que pende todo este peso histórico: la primera sería elucidar los mecanismos que vienen actuando hasta el día de hoy. La segunda, preguntarnos si se observa alguna transformación en los sujetos que han montado y mantienen esos mecanismos, y si ha aparecido otro sujeto histórico que sea capaz de resolver o ayudar a resolver estos problemas. Tratemos brevemente ambos aspectos.

2.1. MECANISMOS QUE IMPIDEN EL RECONOCIMIENTO

2.1.1. EUROCENTRISMO Y MODERNIDAD

Una primera causa bastante global que explica por qué los españoles no consideraron hombres a los indígenas fue su eurocentrismo. Ser humano era ser europeo, y los indígenas antillanos carecían a sus ojos de los atributos de humanidad característicos de la cultura occidental: la falta de estimación del oro como valor de cambio contradecía al mercantilismo; la carencia de cosas era una locura para su avidez de poseer; la carencia de armas o su insignificancia los calificaba de simples ante la razón armada europea; la ausencia de estratificación social

y consiguientemente de aparato estatal evidenciaba falta de civilidad, barbarie; la ausencia de espacios, personajes y ceremonial dedicados al culto religioso especializado implicaban irreligión; la falta de literatura los descalificaba ante la cultura letrada renacentista. Así los caracterizó ya Colón paradigmáticamente, en su primer contacto con ellos. En sus anotaciones correspondientes al día 12 de octubre de 1492 stampa estas observaciones: «me pareció que era gente muy pobre de todo», «andan todos desnudos como su madre los parió», «no traen armas ni las conocen», «me pareció que ninguna secta tenían». «Yo, placiendo a Nuestro Señor llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que deprendan hablar».

Pasma ver con qué absoluta naturalidad Colón, desde el primer contacto, se cree con derecho a disponer de ellos. De tal modo los indígenas son percibidos como seres no en sí sino para los europeos que lo primero que se le ocurre es mandar unas muestras de ellos, como de las demás cosas exóticas, «siete cabezas» (12 nov.) como si fueran ganado. La utilidad que les encuentra es que siendo «de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras» «y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía», «ellos deben ser buenos servidores». Como se ve, el ingenio consiste para Colón en la obsecuencia, en la ductibilidad, consecuencia de su falta de subjetualidad y del deseo de poseerla por la imitación y pleitesía. Es la condición ideal del sirviente.

Impresiona ver cómo ya el primer día se construye el estereotipo. Cómo Colón no llega siquiera a sospechar que los indígenas componen un mundo diferente al suyo y que él no tiene acceso porque desconoce las claves, porque ignora los códigos. No se deja espacio a la posibilidad de la diferencia.

Esta descalificación de lo diferente es uno de los signos de la antropología de la modernidad. En la Edad Media hubo innumerables guerras; pero desde el principio convivieron en ella estirpes diversas con sus correspondientes derechos reconocidos. Así, por ejemplo, en Hispania el *Ius Romanum* y el *Ius Visigotorum*, aunque este último resultara privilegiado. También el Islam aceptó la diferencia, y este mismo espíritu fue mantenido por los reyes cristianos. Sólo así se explica ese temprano milagro cultural que fue la escuela de traductores de Toledo, fruto maduro del proyecto pluricultural e incluso multirreligioso de Alfonso el Sabio. Y en esa ciudad, como en tantas otras, convivieron sinagogas, mezquitas e iglesias, expresión de sendos conglomerados humanos, con sus respectivas culturas. Naturalmente que hubo conflictos frecuentes, prejuicios arraigados e incluso persecuciones intermitentes; pero también hubo en la misma medida intercambios y mezclas. En contra de una opinión tenazmente arraigada, creo que se puede sostener que no hubo en la península ambiente de cruzada, y las

escasísimas que se dieron (para desbaratar invasiones fanáticas que rompían el equilibrio) fueron llevadas a cabo en su mayoría por gentes del Norte.

2.1.2. ABSOLUTISMO REGIO Y EXPANSIONISMO

La descalificación de lo diferente no ocurrió por problemas en la sociedad civil que lo hicieran indispensable. Por el contrario, fue llevada a cabo al surgir con los Reyes Católicos el Estado moderno, centralizado, contradistinto de la sociedad civil. Fue el absolutismo regio el que, en contra de sí misma, impuso una sociedad civil monolítica, extroyectando la diferencia cultural y religiosa, acabando con la autonomía de las ciudades, poniendo los señoríos al servicio de la corona e implantando con la Inquisición el control del pensamiento y de la convivialidad. Así las enormes energías de la sociedad civil fueron en primer lugar podadas para canalizarlas hacia los fines del Estado y los ideales compatibles con él. Pero a la larga la sociedad se vio tan constreñida por esa directividad que acabó devorándose a sí misma en intrigas y persecuciones intestinas o desviándose por derroteros meramente ornamentales e intrascendentes, y a la postre languideciendo hasta caer en una profundísima postración, de la que no se repuso en siglos.

La toma de posesión de lo que se pensó que era el extremo oriente y al fin se bautizó como Las Indias Occidentales aconteció significativamente en el mismo año de la destrucción del reino moro de Granada, de la expulsión de los judíos que no quisieron hacerse cristianos y de la publicación de la Gramática de Nebrija. En términos hegelianos diríamos que, concluido el proceso de autorreconocimiento y autoposesión, Castilla sale fuera de sí para tomar posesión de lo descubierto, transformándolo a su imagen y usándolo para sí.

Se llegó, pues, a las Antillas prosiguiendo ese impulso de expandir lo mismo. De ahí el nombre de La Española y todos los otros nombres, expresión de esa voluntad de reeditar lo mismo en otras tierras. Esa voluntad exigía el dominio e inhibía el reconocimiento. Esta falta radical de consideración, nacida de la voluntad de dominio, marca ya el primer acto oficial de Colón al pisar tierra americana: «tomó posesión de dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores» tomando por testigos a los que con él venían y dando fe el escribano. Los indígenas presencian la ceremonia que les convierte en vasallos sin entender nada y sin ser en lo más mínimo tomados en cuenta por estos hombres que, sin dirigirles la palabra, entran a su tierra disponiendo de sus personas. Esta voluntad de expansión y dominio es la causa de que esta tendencia a desconocer y reeditar se diera incluso cuando se toparon con sociedades en las que florecían con esplendor

varios de los atributos de humanidad característicos de la cultura occidental como riqueza, ciudades enormes y bien diseñadas, estratificación social, Estado burocrático, ejércitos estables y desarrollo artístico.

Ese impulso homogeneizador y expansionista fue el que inhibió el diálogo e impidió el reconocimiento de lo diferente, degradado a la condición de inventario de exquisiteces, curiosidades, infantilismos y horrores. “Los naturales” fueron un capítulo más de los recursos naturales del Nuevo Mundo. Podría llegarse a descubrir en ellos algunas cualidades extraordinarias; pero eran características de seres primitivos que no acaban de trascender del reino animal y que por tanto no eran prójimos, es decir sujetos de derechos, seres dotados de tal grado de racionalidad que mereciera la pena darles la palabra y tomarlos en consideración.

2.1.3. REFORMISMO

El absolutismo político, tal como lo concebían los Reyes Católicos, requería de unanimidad cultural. Y para ellos el corazón de la cultura era la religión. Esta concepción inspira la creación de la Inquisición. Y este propósito se vio vigorosamente apoyado o más bien utilizó a una poderosa corriente de reforma que se operaba en el cristianismo español y señaladamente un puñado de intelectuales laicos y algunas órdenes religiosas. Los objetivos de la reforma fueron la vuelta a la disciplina eclesiástica, la renovación teológica y moral, y sobre todo el radicalismo evangélico, cuyo símbolo es por un lado la Biblia Políglota Complutense y por otro una espiritualidad atendida a los evangelios, que podaba sin piedad corruptelas, abusos y la maraña selvática del mundo devocional, un tanto perdido ya del referente evangélico.

Pues bien, esta tendencia a centrarse en lo único necesario, cercenando lo demás, marcó la misión de América. Los misioneros más significativos fueron reformados. Hombres que perseguían el ideal de reeditar la Iglesia Primitiva siguiendo el evangelio puro, y que para eso habían cortado con un estado de cosas, que viniendo de tiempo inmemorial, había perdido sentido y rumbo. Estos hombres reaccionaban contra el paganismo cristiano, que era el que había fecundado los albores de la Edad Media llevándola a su culminación; pero que ellos habían conocido en una forma degradada a causa de la infidelidad de la institución eclesiástica que se había paganizado ella misma, perdiendo la inspiración cristiana. Estos varones recios, virtuosos, centrados en lo esencial, no pudieron reconocer en los pueblos amerindios lo que denostaban y perseguían en los pueblos ibéricos. Los campeones del evangelio frente a la paganización del cristianismo pe-

ninsular no fueron capaces de bautizar las religiones amerindias. Lo suyo era la novedad redescubierta del evangelio. A eso habían consagrado su vida. No podía esperarse que los que pasaron a estas tierras para expandir su propuesta de nueva cristiandad al estilo de la primitiva, como resultado de la proclamación pura del evangelio, reconocieran el paganismo amerindio y lo bautizaran.

Así la demonización de las religiones amerindias contribuyó al desconocimiento del estatuto humano de los que las practicaban. Si habían caído en el engaño del demonio es que no tenían una humanidad tan desarrollada que fuera capaz de discernir entre Dios y su contraparte. Además, una vez en manos del diablo, él los había ido degradando con su trato, solapadamente.

2.2. MOTIVOS PARA DESCONOCER AL INDÍGENA

2.2.1. FALTA DE AVIDEZ Y PRETENSIONES

Así pues la falta de voluntad para reconocer el estatuto humano a los indígenas se justificaba en tres capítulos: carencia de aquellos bienes civilizatorios que en su propia cultura se juzgaban prendas de vida humana digna de ese nombre; incapacidad de resistirles en la confrontación armada; y ausencia de religión o práctica de ritos tenidos como diabólicos.

Respecto de la carencia es verdad que en todo el Occidente se daba la evidencia de multitud de pobres; pero ellos no eran los representantes de su cultura sino los marginados de ella por diversas causas y que vivían su estado como miserables e infelices por esa carencia que les impedía vivir una vida humana y que tendían a considerarla como injusticia de Dios o del destino o como privación de bienes debidos por parte de la sociedad. Sin embargo los indígenas no caían en absoluto en cuenta de esas carencias y parecían vivir contentos en esa situación. Es esa falta de avidez y pretensiones la que los españoles calificaban de infantilismo o minusvalía, ya que ellos se habían topado con Las Indias y los indígenas llevados por esa sed insaciable de riquezas, poderío, honra, fama y aventuras, que consideraban el impulso más profundo de su ser, el que los definía.

Desde ese conato agónico que los mantenía en un estado de agitación febril, los indígenas se les aparecían como seres abúlicos: los llegados a estas tierras no podían entender una existencia atendida a estar en la tierra, a convivir en comunidades, a provenir de antepasados y desaguar en descendientes, a vivir esa vida como magnitud sagrada, liberándose a sus fuerzas y tratando de encauzarlas a través de una historia milenaria que se hacía memoria en los mitos y se

conservaba en las costumbres y ritos, contemplando y custodiando la difícil armonía del conglomerado humano en el seno de la naturaleza y de todo el cosmos. En cambio para los españoles la naturaleza era espectáculo para admirar, obstáculos para vencer y materia prima para explotar; y ellos, aunque profundamente identificados con los símbolos, ideales y pautas de su cultura, se definían dentro de esas coordenadas por una exacerbada «suidad», incapaz de inhibir su nombre propio para construir un cuerpo social; se identificaban con un yo que no cedía su puesto a nadie, que se juzgaba virtualmente ilimitado y que aspiraba al reconocimiento y la supremacía.

2.2.2. INCAPACIDAD DE DEFENDERSE

Esta manera de autoentenderse y de estar en el mundo, tan marcada por la autoafirmación y la competitividad, sólo reconocía al más osado, al más aguerrido, al más dueño de sí, en definitiva al que resultaba vencedor en los diversos tipos de confrontaciones. La vida no era una reciprocidad de dones sino un intercambio obligado en el que el más fuerte impone las condiciones.

No eran gentes de respeto quienes no vivían en pie de guerra, listos para luchar y competir, quienes eran engañados en los intercambios y fácilmente vendidos en la confrontación armada. No es prudente y político sino un hombre infantilizado quien no recela de intenciones ajenas y carece de voluntad, sagacidad y fuerza para defender lo suyo. Así lo sintió ya Colón: descubre un lugar a propósito para edificar una fortaleza, pero anota: «aunque yo no veo ser necesario, porque esta gente es muy símplice en armas (...) porque con cincuenta hombres los tendrán todos sojuzgados y les harán hacer todo lo que quisieren» (14 oct.; cf. 16 dic.). En cambio dice de los Caribes: «Pues eran armados, serían gente de razón» (23 nov. cf. 13 en.).

Así pues, a fin de cuentas, los indígenas no eran seres humanos porque fueron vencidos. Ante la razón armada del Occidente, esa incapacidad de resistir era el colmo de la incultura. Ésta es la conexión entre la desestima del indígena por sus carencias en bienes civilizatorios y el desprecio con que es visto por su condición de vencido.

2.2.3. CAÍDOS EN LOS ENGAÑOS DEL DIABLO

Para los europeos, los judíos y los moros eran seres humanos; sin embargo su resistencia a la fe cristiana los privaba de derechos. Mucho más tenía que suceder con estos seres que (además de carecer de atributos humanos) o no daban

muestras de existencia religiosa o (lo que era más frecuente) eran ídólatras por engaño del diablo. Así lo afirman todos los misioneros, aun los más indigenistas, al menos de sus ritos religiosos.

La confirmación de que en ellos la humanidad no sólo no se había desarrollado sino que se había corrompido y estragado eran los pecados que presuntamente mantenían «contra natura». Estos eran el canibalismo, la sodomía y los sacrificios humanos a sus dioses, a los que añadían, aunque como cosas de menor calibre, la desnudez habitual y sus frecuentísimos baños, a los que asociaban su tendencia al retozo.

2.3. RAZÓN DE FONDO: CONSTITUCIÓN DE UNA SOCIEDAD SEÑORIAL

2.3.1. SON CAPACES, PERO DEBEN SERVIR

El sermón que comentamos es de 1511. Podría pensarse que los españoles, en contacto con pueblos indígenas en los que había acontecido la revolución convencionalmente llamada neolítica, mudarían de opinión y reconocerían su calidad humana. Por lo general no sucedió así, incluso cuando, como en el caso de Cortés, se diera en principio el reconocimiento de su capacidad. Acabada la conquista de México, escribe así al Emperador: «Por una carta mía hice saber a vuestra majestad cómo los naturales de estas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras islas, que nos parecían de tanto entendimiento y razón cuanto a uno medianamente basta para ser capaz, y que por esta causa me parecía cosa grave por entonces compelerlos a que sirviesen a los españoles de la manera que los de las otras islas, y que también cesando esto, los conquistadores y pobladores de estas partes no se podían sustentar» (Cortés: *Cartas de Relación*. Madrid 1985, p.285). Compelerlos a que sirviesen a los españoles era legítimo sólo si por su corto entendimiento no eran capaces de valerse por sí mismos. En el fondo del razonamiento está la concepción aristotélica del siervo por naturaleza según la cual este servicio no sólo conviene al amo, sino sobre todo al siervo, ya que la sujeción razonable a una persona competente y justa es el único modo de poder alcanzar una existencia que por sus costumbres pueda ser llamada humana. Sin embargo Cortés reconoce que esa premisa no se da: los mexicas pueden valerse por sí mismos. La conclusión de Cortés es: «fueme casi forzado depositar los señores y naturales de estas partes a los españoles (...) para que (...) sirvan y den a cada español a quien estuviesen depositados, lo que hubieren me-

nester para su sustentación» (id).

Se trata, pues, de un dilema: si los indígenas no sirven a los españoles, éstos no se pueden sustentar. Estos españoles ¿no se sustentaban en España? Si aquí se han apoderado de las mejores tierras, poseen ganados, y les fue adjudicado oro y plata como botín ¿no están en mejores condiciones que en España para sustentarse? No se pueden sustentar porque no vinieron a Las Indias para ser peones ni propietarios; no dieron ese salto para ser labradores libres o industriales burgueses. No vinieron a trabajar. Están aquí para señorear. Para ser señores están dispuestos a pasar cualquier trabajo, incluso a organizar la producción; hasta pueden consentir en trabajar, siempre que se vea como alarde de resistencia o destreza, es decir, como entretenimiento de señor. Pero vivir de su trabajo, nunca.

Como vinieron a ser señores y demostraron su superioridad venciendo a los señores de estas tierras, ahora, para serlo ellos a su vez, necesitan convertir en siervos a sus habitantes. Afincarse en el estatuto de señores implica desconocer en los habitantes de Amerindia el estatuto de seres humanos libres y *sui iuris*, y obliga a reducirlos a la condición de no iguales, de siervos.

2.3.2. LOS SIERVOS SON SACRIFICADOS POR LOS SEÑORES

Este mismo razonamiento podemos encontrar en José de Acosta. En el proemio a su *De Procuranda Indorum Salute* considera tres clases de bárbaros. A la primera «pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política» (BAE N° 73, Madrid 1954, 392). Estas naciones, que pueden estar representadas por los chinos, japoneses y muchas provincias de la India, «son poderosas y no carecen de humana sabiduría», aunque «se apartan en muchas cosas de la recta razón». Los criterios, como se ve, son también la vida política, las letras y la fuerza de las armas. Con estas naciones, insiste Acosta, hay que proceder únicamente mediante la persuasión. En la segunda clase de bárbaros se cuentan aquellas naciones «que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna forma solemne de culto religioso» (id.). No se daría esa personalización y libertad que dan las letras, pero sí ciudades regidas por auto-

ridades que hacen guardar las leyes y hacen valer al Estado ante propios y ajenos con la fuerza de ejércitos poderosos. De este aparato estatal formaría parte la religión, que conocería así un gran desarrollo. A esta clase de bárbaros pertenecerían, por ejemplo, los aztecas o los incas. El modo de proceder con ellos sería, según Acosta, imponerles príncipes cristianos, porque así, constreñidos por ellos, «tomarán costumbres dignas de hombres» (393), «pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes» (id.). En la tercera clase «entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano». Como ejemplo pone a los Caribes. Y citando a Aristóteles dice que «podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza» (id.). También pertenecen otros que, aunque pacíficos, «se diferencian poco de los animales: andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía» (id.). A todos éstos, que según Acosta son innumerables en el Nuevo Mundo, «conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños (...) y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aun contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para entren en el reino de los cielos» (id.). Así pues, a los bárbaros de esta tercera clase no sólo se les puede someter políticamente sino que hay que reducirlos y encomendarlos a españoles para que aprendan a ser hombres.

Sin embargo reconoce que de hecho fueron encomendados tanto los de la segunda como los de la tercera clase «por estipendio de milicia y premio de victoria». «Fue crear en Indias una nobleza parecida a la de España, en que los grandes y señores tienen súbditos o, como vulgarmente se dice, vasallos» (475). Acosta transige en el hecho, aunque acota que en cuento a su funcionamiento «no se pueden aumentar las labores y tributos de los indios más de lo que pide la proporción de los beneficios y servicios que se les han de hacer» (476). Pero reconoce que en la práctica no sucede así. La razón es muy clara: asentada la legitimidad de la encomienda, acepta Acosta que unos son señores y otros siervos, y por tanto, al no ser los indígenas *sui iuris*, está en manos de los españoles determinar la proporción entre servicios y beneficios que justificaría la encomienda.

Así pues, la reducción de los indígenas al estatuto de siervos (sea en la encomienda o posteriormente en el sistema de peonaje de la hacienda) es consecuencia obligada de la pretensión de los conquistadores y vecinos de constituir una sociedad señorial. La abrumadora mayoría de los europeos que pasaron a América no eran señores en sus propias sociedades sino o siervos o trabajadores por cuenta propia. Muchos de los primeros que vinieron esclavizaron a los indígenas sólo como un medio para enriquecerse cuanto antes y regresar a su tierra a

vivir de rentas y a ennoblecerse por ellas. Pero los que se quedaron, lo hicieron con el propósito de hacerse señores en América, señoreando a los indígenas. Y para eso era requisito indispensable desconocerles su estatuto humano, su condición de seres conscientes y libres que podían valerse por sí. Los europeos no vieron culturas o, cuando las vieron, acabaron por negarles su estatuto humano, precisamente para señorearlos con buena conciencia.

Es obvio que si los españoles encontraron tanta multitud de indígenas es porque éstos no necesitaban de los españoles y podían valerse por sí mismos. Este hecho macizo echa por tierra el argumento de que los indígenas eran los aristotélicos siervos por naturaleza. Eran los españoles quienes necesitaban de los indígenas, si el único modelo de implantación que tenían en mente era el de la sociedad señorial.

Esto se comprueba en el dilema más punzante que plantea Acosta en su libro: el laboreo de las minas. Por un lado reconoce que las minas son cementerios de indios, por el otro establece que si se descuidan «se han acabado Las Indias, perecieron la república y los indios. Porque los españoles eso es lo que buscan» (490). La conclusión es que las minas «se deben tolerar, no suceda que, acabándose el comercio, se abandone también el trabajo de la predicación del evangelio» (491), aunque, si no cumplen las leyes, «vean ellos la cuenta que habrán de dar a Dios» (id.). En el razonamiento de Acosta resulta claro que si se acaban las minas, se acaba, o al menos disminuye drásticamente, la república señorial; es decir, se acaban los señores. Pero ¿cómo puede decir que perecen los indios, si acaba de reconocer que es en las minas donde mueren? Si sabe que las leyes no se cumplen ¿por qué deja el juicio a Dios? ¿El absoluto es la predicación del evangelio o la sociedad señorial? ¿No niega esta última al evangelio?

En resumen, creemos que se impone con tal contundencia el hecho de la sociedad señorial que es él el que determina la adjudicación del papel de siervo al indígena y para hacerlo con tranquilidad de conciencia se le niega su condición humana, relegándolo a la minoridad perpetua.

2.3.3. UNA MISIÓN SEÑORIAL

Creo que esto acontece también en la misión. Se da una misión señorial, que es la versión a lo divino de esta sociedad. Versión a lo divino en el doble sentido de que el tema de la misión lo es: la salvación de Dios, la cristianización, y en el sentido simbólico de que en ella se da la ideología en estado químicamente

puro, es decir, no para otros fines (por ejemplo para la explotación de los indígenas) sino porque se ha introyectado la ideología y se piensa de verdad que corresponde a la realidad el que los indígenas sirvan y los misioneros manden, y porque en este caso sí es subjetivamente verdad que los misioneros (me refiero a los mejores) sólo buscan el bien de los indígenas, que no sólo no sacan nada de ellos sino que les entregan toda su vida.

Mendieta sería un caso paradigmático. No se permitió publicar su obra por su mística entrega a la causa indígena y su oposición acérrima al establecimiento español. Sin embargo dice así este benemérito misionero: «los indios no son para prelados ni maestros, sino para siempre súbditos y discípulos, y para esto, en general, ningunos como ellos» (Historia Eclesiástica Indiana BAE N° 261, Madrid 1973, 61). «Es tan buena su masa para este propósito, que yo, pobrecillo inútil y bien para poco, con sólo el favor del Rey, y teniendo las espaldas seguras, como ahora las tenemos para no se poder ellos desmandar, me obligara con poca ayuda de compañeros de tener una provincia de cincuenta mil indios tan puesta y ordenada en buena cristiandad, que no dijera sino que toda ella era un monasterio» (id. 60). En el primer texto parecería que los indígenas son sólo para súbditos a causa de una propensión de su naturaleza. Pero en el segundo aparece que ellos son «para ser mandados y regidos»(id) porque los españoles los han doblegado y desarmado, porque los han quebrado y castrado. No se pueden desmandar porque se los tiene contra el suelo. Ésas serían las condiciones óptimas para transformar la sociedad indígena en una buena cristiandad. El modelo es un orden impuesto, pero introyectado, en el que todo está regulado. No se piensa en una sociedad abierta; el modelo ideal es un monasterio, en el que la vida no es crecimiento espontáneo en libertad. No se imagina una sociedad que va dando de sí en laboriosa y gozosa interacción con el medio, sino el seguimiento monótono de una disciplina uniforme impuesta por religiosos omnipotentes y benéficos sobre indígenas quietos y pacíficos.

Es difícil imaginar una afirmación más categórica de la minoridad de los indígenas, reputada sin embargo como la condición más propicia para ir al cielo, ya que se trataría de una vida inocente en el sentido de previa a la distinción entre el bien y el mal. Éste es el sueño de Mendieta: lograr del rey que fueran retirados los indígenas de las encomiendas y «que a todos los indios los pusiera encubiertos y repartidos por islas de aquella misma forma y concierto pues ellos vivieran quietos y pacíficos en servicio de Dios, como en paraíso terrenal, y al cabo de la vida se fueran al cielo, y se evitaran las ocasiones por donde muchos de los nuestros por su causa van al infierno» (id.). Los indígenas no son para ejercer su libertad sino para vivir en ese jardín cerrado y regimentado. Y además, al recluir-

los, se evitaría de paso que los españoles cayeran en la tentación de explotar su minoridad y se condenaran por el pecado de aprovecharse de su mansedumbre y aquiescencia.

3. INSTANCIAS CREADORAS DE VÍNCULOS

3.1. LA SOCIEDAD SEÑORIAL NECESITA VÍNCULOS

Hemos visto cómo causas culturales (el eurocentrismo de la Europa moderna), políticas (el absolutismo regio expansionista) y religiosas (reformismo que combatía el paganismo cristiano desde el modelo del evangelio y la Iglesia primitiva) conspiraban para que los hombres que pasaron a América descalificaran lo diferente. Más aún, su talante humano (ávido de riqueza y gloria, militante sin tregua en pos de la supremacía) les llevaba a despreciar como infantilismo lo que captaban como falta de malicia e incapacidad para defenderse. Pero incluso cuando se encontraron con civilizaciones y tipos humanos que juzgaron estimables, de todos modos (independientemente la fórmula jurídica adoptada) los redujeron a servidumbre porque pasaron a América para constituirse señores y para instaurar, por tanto, una sociedad señorial.

La sociedad señorial exige una cierta respectividad entre señores y siervos. Por eso entre las causas que da Cortés para acabar con la política de rescates y fundar Veracruz, como ciudad estable de vecinos españoles, está (además de acrecentar las rentas del rey y de las mercedes que recibirían de él los pobladores) que no entablar esta relación estable «sería destruir la tierra en mucha manera» (o.c. 61). Así también tiene el cuidado de afirmar que la encomienda es lo que más conviene «así para la sustentación de los españoles como para conservación y buen tratamiento de los indios» (id. 285). Ya que si se pretende una relación permanente es conveniente para el señor que el siervo esté en buenas condiciones físicas e intelectuales y se sienta bien. Es indiscutible que la propuesta de Cortés es un paso adelante respecto de la absoluta rapiña antillana, que desconoció de tal modo a los indígenas que mató de extenuación a quienes no se consumieron por enfermedades desasistidas o se echaron a morir de pura tristeza.

Pero se necesita algo más que el mero cálculo interesado para que los indígenas se animaran a colaborar con una cierta voluntariedad. De lo contrario (sea cual sea la fórmula jurídica) se trataría en realidad de la relación no mutua de la esclavitud. Esos vínculos se dieron, al menos en una cierta medida. La

religión (en la doble vertiente de la Iglesia misionera y del catolicismo popular) y el Estado fueron las instancias principales que ayudaron a crearlos.

3.2. SOCIEDAD ORGANICISTA: IGLESIA Y ESTADO ¿MEDIADORAS O INTERMEDIARIAS?

Las instancias creadoras de vínculos tienen como objetivo principal precisamente la creación de un horizonte simbólico, un ámbito social y un marco jurídico comunes y compartidos, en definitiva la constitución de una sola sociedad. Por eso Acosta, teórico de este proyecto, concibe a Las Indias como una sola sociedad con cuatro estamentos: la república de los indios, la república de los españoles (señores de indios, vecinos y comerciantes) y la Iglesia y la corona como mediadores entre ambas. La posibilidad de mediación de la Iglesia se basaría en la trascendencia del cristianismo que se expresaría cabalmente en las propuestas de Montesinos, que Acosta comparte. Más aún, piensa que la presencia de la Iglesia en Las Indias se justifica en primer lugar por la misión a los indígenas y que si falta ésta no es válida su presencia. Pero según él, tampoco entonces sería válida la presencia de los españoles, porque carecería de legitimidad el señorío de los reyes de Castilla. Así pues, la corona debe instaurar un orden (y los funcionarios deben velar por él) que sea cauce adecuado para la misión. Este sería para Acosta el fundamento de la mediación de la corona entre españoles e indígenas.

Sin embargo, aun con todas las cautelas, Acosta acepta que la mediación se da, no sólo entre diferentes, sino entre desiguales, y que no tiene por fin que desaparezca la desigualdad sino que se mantenga dentro de los límites deseables, que serían los que prescribe la naturaleza. La raíz está en la aceptación de una sociedad organicista que consagra la desigualdad permanente de sus miembros. Siguiendo a Aristóteles, asienta Acosta «que en la república, conforme a la naturaleza, unos deben servir, los que son aptos para el trabajo, y otros mandar, los que sobresalen por la razón» (o.c. 488). Los que mandan son responsables de los que sirven, pero no ante ellos; como un padre es responsable de sus hijos, pero ellos, como menores de edad, no pueden pedirle responsabilidades porque no tienen capacidad ni por tanto derecho legal de hacerlo.

Así pues el establecimiento pensó a Las Indias como un cuerpo social único, compuesto por gentes desiguales que debían cumplir sus respectivas funciones para bien de la totalidad de la que forman parte, es decir, en definitiva, para bien de sí mismos. En esto insiste fuertemente Acosta: «la muchedumbre de los indios y españoles forman ya una sola república, no dos separadas (...) Por

tanto, los trabajos que los indios prestan a los nuestros, no los hacen para extraños, punto que tal vez a algunos ha extraviado, sino para sus conciudadanos (id. 487).

De buenas a primeras resulta difícil comprender cómo Acosta no percibe que los indígenas no han entrado a esta república por propia voluntad; que el derecho, las leyes y los jueces son, es verdad comunes a ambos, pero son todos españoles, como lo es el rey; que no parece razonable pensar en una unidad política cuando el que crea la institucionalidad y el que la sanciona son sólo de una parte y cuando el contenido de esa institucionalidad es netamente español. Sin embargo para Acosta la dificultad se resuelve si los españoles conocen el bien de los indígenas mejor que ellos y quieren efectivamente procurarlo. Pero, aun suponiendo que la primera condición se cumpliera, resulta imposible afirmar la segunda. De este modo el bien de la totalidad significa en el fondo el bien de los españoles, al que deben sacrificarse los indígenas. La corona y la Iglesia, siguiendo esta lógica, tenían la tendencia casi irresistible de deslizar insensiblemente su papel de mediadores entre ambas partes del único cuerpo social al de intermediarios de la república de los españoles ante la de los indígenas.

3.3.1. ECUMENE SEÑORIAL: PAPEL DEL CRISTIANISMO

Sin embargo esa intermediación en algún grado se dio. Y por eso este orden sociopolítico no fue vivido como una simple tiranía. Es importante asentar que se dio una ecumene, pero hay que decir igualmente que ésta no fue simbiótica sino piramidal, jerárquica y por tanto opresora de los estratos más bajos.

Se dio la ecumene. Los indígenas, destruido en parte su mundo, fueron invitados a entrar en otro. No fueron condenados a la intemperie y el sin sentido sino que fueron admitidos a formar parte de un universo, a entrar en una casa. Pero fueron forzados a permanecer en los lugares más bajos. Y el sentido de ese mundo justificaba esa situación, aunque no sus abusos.

El sentido global lo daba el cristianismo, que según esa interpretación establecía que todos los seres humanos son iguales a los ojos de Dios y que la cercanía respecto de él dependía exclusivamente de la respuesta a la gracia; de modo que un indígena podía ciertamente anteceder a un español; pero establecía igualmente que en el Gran Teatro del Mundo cada quien tenía un papel, que a unos les tocó el de señores y a otros el de siervos, pero que los papeles no eran fuente de dignidad sino su desempeño cabal. En este desempeño entraba en pri-

mer lugar el cuidado del necesitado. Así pues el cristianismo establecía la igual dignidad de indígenas y cristianos, la única excelencia de la virtud y la obligación de socorrer al necesitado; pero convalidaba la desigualdad de funciones sociales.

3.3.2. ECUMENE SEÑORIAL: PAPEL DE LAS LEYES Y EL REY

Si la religión sancionaba en el tribunal de Dios el desempeño de cada quien, las leyes estaban para hacer valer los derechos en este tiempo ante el tribunal del rey. Hay indicios que hacen pensar que los indígenas apreciaron las leyes y en todo caso se sirvieron apasionadamente de ellas. Ésa fue la barrera que opusieron ante la violencia de los señores españoles. Es que las leyes salvaguardaban sus tierras, su comunidad, sus autoridades (aunque intervenidas) y muchos de sus usos. Es verdad que las leyes también prescribían el pago al encomendero y el tributo a la corona. Pero se podía pasar por ellos porque las obligaciones legales, con ser muy onerosas, eran muchísimo menores que aquellas a las que estaban sometidos. De ahí, los infinitos pleitos.

Las leyes eran mediaciones objetivas, culturales, del respeto que se les debía, no sólo como seres humanos sino como tales seres humanos (por ejemplo comuneros, curacas, poseedores ancestrales y reconocidos de unas tierras, cristianos que tenían el derecho de descansar el domingo...). Respetar las leyes era también para los funcionarios un modo bien concreto de amar al prójimo como a sí mismos, de expresar este vínculo obligatorio que prohibía ir más allá de lo debido y que exigía cumplir con lo estipulado.

Si no se estaba de acuerdo con una ley o con una sentencia que la aplicaba, siempre quedaba el recurso al rey. Se pensaba que, si el rey llegaba a enterarse de la situación, haría justicia. El rey aparecía así como otra instancia mediadora, no sólo imparcial sino que tenía como obligación particular suya la protección de los indígenas. La base objetiva de esta mediación real (las leyes en último término dimanaban del Consejo de Indias y eran sancionadas por él) era que la corona en el siglo XVI no estaba dispuesta a que en Las Indias se constituyese una nobleza feudal, precisamente en el mismo tiempo en que con el objetivo de fundar un estado centralizado luchaba contra ella en la península. Así pues la existencia de comunidades indígenas dotadas de una relativa consistencia, aunque reducidas a «policía cristiana» (como se decía) y bajo la protección y vigilancia de la Iglesia y abiertas siempre a los oficiales reales era efectivamente querida por la corona. El mayor signo de que el rey sí reconocía la dignidad humana de las comunidades indígenas era que éstas tenían, en principio, acceso a sus oficiales y en último término a él mismo. Y el que, a pesar de las mil trabas burocráti-

cas, sus demandas fueran tramitadas era una traducción bien concreta y nada desdeñable de ese amor al indígena como a sí mismo.

3.3.3. ECUMENE SEÑORIAL: PAPEL DE LOS RITOS

Pero la expresión simbólica más globalizadora de la pertenencia a la ecumene tenía lugar a nivel ritual. Había ritos cívicos (por ejemplo el nacimiento de un príncipe o una victoria) que conllevaban siempre alguna expresión religiosa; pero los más decisivos eran religiosos y en ellos se expresaba toda la sociedad corporativamente, no sólo por la presencia ordenada de cada estamento con sus respectivas galas sino porque cada uno tenía oportunidad variada de expresarse y hacerse valer ante los demás. Aquí todos tenían su puesto y especialmente los indígenas. Este tiempo solemne y denso de la fiesta, en el que la sociedad actualizaba su sentido y se recreaba por la inmersión en sus fuentes sagradas, no les estaba vedado. Ellos tenían derecho a participar, tanto como sus señores, pues si en algún sentido éstos recibían su autoridad de Dios, desde otro punto de vista los pobres eran sus predilectos y ellos se sentían intuitivamente identificados con el Mesías sufriente que todos glorificaban. Este aspecto ritual era también oportunidad para acentuar la dimensión organizativa de la comunidad y de esas mediaciones sobresalientes que fueron las cofradías. Así pues, la fiesta expresaba por una parte la igualdad radical de cada estamento y los vínculos sagrados que los ligaban y de este modo robustecía su existencia; pero, por otra, ratificaba los rangos y en cierto modo los sacralizaba. Ella realizaba la ambivalencia de la ecumene señorial.

A la ritualidad de la fiesta se unía el acceso individualizado a los ritos de iniciación (bautismo), pasaje (primera comunión y matrimonio) y a las exequias. Su efecto, a la vez que introducía a cada quien en la ecumene, era certificar la igualdad de todos sus componentes, sea cual fuera el estamento al que pertenecieran, a este nivel primordial.

3.4. RECONOCIMIENTO TRASCENDENTAL: ENCUENTRO Y CONVERSIÓN

Pero en Las Indias se crearon vínculos que desbordaron el carácter señorial de la ecumene, pero desde dentro de ella. Es bueno recordar que el sermón de Montesinos que inspira estas páginas no es un texto excepcional sino que expresa una corriente (minoritaria, pero muy creativa e influyente) de la Iglesia misionera. El grito de Montesinos, si es verdad que emplaza a los vecinos de La Española

la, también lo es que forma parte de esa sociedad: su propuesta desquicia porque exige un cambio desde un horizonte trascendente compartido por todos. Queremos insistir en que el reconocimiento de los indígenas y los vínculos sagrados con ellos que el texto reclama son en principio trascendentales. En este sentido su contenido es absoluto e incondicional: el cristiano, que ha reconocido en el indígena a un hijo de Dios y que por tanto se dispone a amarlo como a sí mismo, por ese hecho, se capacita para reconocer la humanidad del indígena, que va implícita en ese reconocimiento. Dios es quien ha puesto en el indígena la misma dignidad que en el español y ha ligado a ambos por lazos de fraternidad. Así pues la posesión del estatuto humano con sus derechos inalienables no se deriva de la pertenencia a una determinada cultura (en este caso la occidental) sino que toda cultura puede ser expresión (aunque nunca plena y globalizante) de la trascendente realidad humana. Por eso el indígena debe ser considerado como un ser humano y debe ser tratado humanamente, que en lenguaje cristiano es decir fraternamente.

Esto aconteció en mayor o menor medida en un grupo significativo de misioneros y también en cristianos de a pie, tanto blancos de orilla, como criollos o funcionarios. Nunca fueron mayoría, pero su presencia fue decisiva. Lo fue porque este reconocimiento humano y trato fraterno fue recibido intuitivamente por gente indígena, y el resultado fue la conversión y la convivencia. Una verdadera alianza y confraternidad.

Es innegable el hecho de que desde el comienzo hubo en América Latina muchos indígenas sinceramente cristianos, es decir no sólo pasados a la religión de los vencedores como un acto de realismo o cálculo ni aculturados en ella como un aspecto más de su asunción de la cultura dominante, sino convertidos. Pues bien, sin la existencia de este reconocimiento y este encuentro no es pensable la conversión. Creemos que AL es algo más que yuxtaposición forzada de culturas y razas, y más que dominio despótico de una clase por otra, gracias a este íntimo encuentro, y a algunos otros, igualmente gratuitos, nacidos de la fascinación, el deseo y el amor. Ésta es la matriz fecunda de la novedad latinoamericana. Sin embargo estos reconocimientos y encuentros no han tenido aún tanta prestancia como para moldear las estructuras vigentes. Por eso el programa de Montesinos todavía sigue vigente y pendiente. Éste es el problema de AL.

3.5. ¿SOBREPASARON LAS MEDIACIONES LA ESTRUCTURA SEÑORIAL?

No se trata sólo de que Montesinos y los que han ido sucediéndolo a través de los siglos hayan sido vencidos. También hay un problema de mediaciones. Decíamos que la propuesta de Montesinos era transcultural. Ése es su gran valor y por eso pudo ser captada y recibida, a pesar incluso de mediaciones inadecuadas. Pero tenemos que preguntar también si esas mediaciones sobrepasaron la sociedad señorial. Hubo vastos sectores de la institución eclesiástica que se insertaron en la sociedad señorial sin problematizarse. En estos casos no se dio reconocimiento. Nos preguntamos por aquellos otros en los que el reconocimiento trascendental busca mediaciones institucionales para expresarse establemente. Ésta es la cuestión que planteamos.

La respuesta es claramente positiva en el caso de Las Casas, que no sólo luchó hasta el fin de su vida por la abolición de las encomiendas sino que propugnó un régimen político en el que sus reyes y señores naturales siguieran manteniendo su poder y jurisdicción bajo el señorío y protección de los reyes de España. Este esquema está presente incluso en su propuesta primeriza de colonización pacífica en las costas de Cumaná y desde luego en la misión de Vera Paz, donde el fuerte con sus soldados tenía una función meramente defensiva a causa de que los indígenas, justamente indignados, «perseguían a los nuestros con odio a muerte por los enormes males que de ellos habían sufrido» (Apología 242). Esos dos elementos: ausencia de encomenderos y colaboración con las autoridades indígenas, caracterizan también a las reducciones jesuíticas, desde la temprana doctrina de Juli. En ellas se prescinde incluso de cualquier fuerza militar española y el poder coercitivo está completamente en manos de los indígenas.

¿Puede hablarse en estos casos de misión señorial? En ninguno de los dos casos tienen los misioneros «las espaldas seguras» y en ambos conservan los indígenas poder militar y organización para poderse «desmandar». Creemos más bien que, ausente la capacidad de coacción física, se trató de una auténtica hegemonía. Es impensable uno o dos señores (no más jesuitas había en cada reducción) desarmados y sin una cohorte de guardia personal imperando despóticamente sobre una multitud de siervos.

Sin embargo la mayoría de las misiones se organizaron como doctrinas, que eran a la vez encomiendas. En este caso era absolutamente indispensable la violencia coactiva, ya que la violencia estructural provocaba la violencia defensiva de los indígenas o al menos su resistencia pasiva. Ya vimos cómo Acosta convalida el hecho de las encomiendas, resignándose a ellas como una fatalidad, aunque insistiendo en que su funcionamiento debería atenerse a la justicia conmutativa. Sin embargo este principio quedaba radicalmente relativizado al ser los españoles quienes debían establecer la medida de la equidad. Estaríamos

en este caso en la ecumene señorial.

3.6. RECONOCIMIENTO A TRAVÉS DE LA RELIGIÓN POPULAR

Además de la misión solidaria hubo otro cauce mucho más fluido y también tal vez más decisivo, que propició un reconocimiento al margen de poderes y jerarquías. Se trata del encuentro entre españoles de a pie e indígenas en el marco del catolicismo popular. La gente popular que vino a América no eran cristianos reformados y por eso vivían su cristianismo pagano ancestral. Como en el caso de los misioneros (y aun más) la mayoría de esos cristianos no reconocieron de ningún modo a los indígenas y vivieron su cristianismo de una manera intrascendente. Sin embargo una minoría en medio de infidelidades y pecados, sí lo vivió como entrega al misterio, como iniciación a un camino de vida y salvación. En ellos sí pudieron reconocer los indígenas formas religiosas comprensibles y afines, y con ellos pudieron participar con espontaneidad y desde el fondo de su corazón religioso en ritos y celebraciones, en los que todos eran sujetos y moldeaban según su idiosincrasia los cauces y expresiones recibidos.

En esa estructura religiosa el criterio son los efectos prácticos: se participa en cuanto a cada quien le dice, se siente bien y experimenta efectos saludables. Allí todo se pasa entre iniciados y la jerarquía viene dada por el reconocimiento que hace el grupo de la excelencia de la devoción y vida cristiana de cada quien y de su capacidad para confortar a los demás con su participación activa y para contribuir a que todo salga no sólo expedito sino hermoso y entrañable. Así el más reconocido podía ser la esposa del gobernador o su última esclava.

Naturalmente que este campo devocional estaba controlado en último término por la institución eclesiástica. Pero gozaba de mucha más autonomía que los demás y en él era formalmente reconocido el papel activo de los seglares, que dirigían la marcha ordinaria y sólo requerían del sacerdote para momentos puntuales. Por eso es en este campo donde se dieron con más intensidad los intercambios, las relaciones mutuas y el mutuo reconocimiento. En toda América se contaban innumerables historias de indígenas, negros esclavos o gentes de castas de gran virtud, reconocidos y venerados por todos. A este nivel también los clérigos que tomaban en serio su cristianismo se allanaban a recibir consejos y a escuchar su sabiduría. Ésta sería (junto con los casos no excepcionales de enamoramiento interracial) la fuente más cristalina de reconocimiento al indígena y al negro, y de relaciones simbióticas con ellos. No dejó huellas escritas sistematizadas, pero su influjo en la vida cotidiana es más profundo que el de la misión, e incluso hay que afirmar que lo mejor de la misión lo incluyó. Así en su Conquista Espiritual del

Paraguay afirma repetidamente Ruiz de Montoya que él se encomendaba a las oraciones de indígenas, catequizados hacía poco por él, y que pensaba estaban más cercanos a Dios que él mismo.

4. LA OCCIDENTALIZACIÓN, ÚNICO CAMINO DE HUMANIZACIÓN

4.1. LA ILUSTRACIÓN: QUIEBRE DE PARADIGMAS

La irrupción de la Ilustración quebró este delicado equilibrio, ya de por sí tan desequilibrado. Por una parte esta nueva fase de la modernidad trae aparejado un aumento sustancial de eurocentrismo. El señor criollo barroco, afincado en su señorío (en el que entran sus tierras y sus indios, no menos que sus templos, palacios y universidades, sus galas y sus fiestas), da paso al que se define por las luces que llegan de Europa y que condenan como bárbaro ése su modo de vida ya secular. Ahora vivir es estar al día de Europa. Humano no es siquiera el criollo tradicionalista; mucho menos lo será el indígena, el negro o las castas. Se va haciendo humano quien se atreve a pensar por su cuenta, cultiva su razón y se aplica a transformar la naturaleza y las instituciones.

Son indudables los aportes positivos de la Ilustración; pero el quiebre de paradigmas es tan hondo que se pierde toda posibilidad de reconocimiento de los otros americanos y más aún la posibilidad de mediación, señaladamente la ritual (a causa del predominio de la razón analítica y experimental y el desconocimiento de la razón simbólica) y en general la del cristianismo (por el talante secularizador de este movimiento). Es cierto que en los mejores ilustrados se da un vínculo obligante con el pueblo, que consiste en la preocupación sincera por mejorar eficazmente su suerte. Pero en muchos de ellos este interés hace del pueblo mero destinatario de sus desvelos, de ningún modo sujeto en ciernes. Y en los escasos que persiguen este objetivo, él significa que el pueblo se despueble y se vaya ilustrando, ya que sólo arribará a la humanidad cuando abandone lo que los ilustrados consideran su barbarie nativa.

También la Ilustración coincide, paradójicamente, con una acentuación (desconocida hasta entonces en España) del absolutismo regio, que conduce a poner Las Indias Occidentales en una situación expresamente colonial. Para eso es crucial desfeudalizarlas, burocratizarlas y racionalizarlas económicamente para que den mucho más de sí para provecho de la metrópolis. Aquí desaparece por completo para indígenas y castas la mediación de las leyes y la mediación simbólica del rey.

Este despegue económico provoca sobre todo la sobreexplotación de los esclavos negros. Y su orientación colonial acarrea la contradicción con el estamento criollo. Hay algunas comunidades indígenas que se aprovechan de esta racionalización burocrática y de estas nuevas oportunidades económicas. En general para el pueblo se produce simultáneamente mayor opresión y mayores posibilidades de movilidad social. En este quiebre las castas toman nueva conciencia de sí. Al aflojarse un tanto la densidad simbólica de la ecumene y muchas tradiciones normativas, así como el peso de la autoridad eclesiástica, la motivación al logro se vuelve más apremiante, ya que el sentido de la vida y la estima social se van ligando en algunos sectores al éxito económico. Por eso, aunque los ilustrados más consecuentes estarían dispuestos a un reconocimiento en principio de la condición humana de todos los que habitan el planeta y a ejercer un respeto negativo (en el sentido de no hacer violencia a nadie), en la práctica sólo se reconocía al ilustrado, y la necesidad de aumentar la producción y la ganancia tendía a reducir el respeto al mero cumplimiento de la normativa legal.

4.2. LA EMANCIPACIÓN DE LOS SEÑORES

En la guerra de la Independencia se entrecruzan diversos conflictos: los negros combaten por su libertad, los indígenas y los pardos por su igualdad (que implica la posesión de la tierra) y los criollos (españoles americanos) por su emancipación. Sólo esta última lucha tiene éxito: los españoles americanos expulsan a los españoles europeos para señorear ellos solos (llegados, piensan, a la mayoría de edad) a los otros estamentos. Bolívar (todavía en ese tiempo representante de los criollos) lo expresó con clarividencia en la Carta de Jamaica: Como todo en Las Indias se hizo con fondos privados, el rey les concedió «que fuesen señores de la tierra (...) como que a él no le tocaba otra jurisdicción que la del alto dominio, siendo una especie de propiedad feudal la que allí tenían los conquistadores para sí y sus descendientes». Éste fue, dice, «nuestro contrato social», que fue quebrado por el absolutismo borbónico. Por eso «siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores».

4.3. LOS DERECHOS REPUBLICANOS SON LOS DE EUROPA

Ésta ha sido hasta hoy la situación de las repúblicas criollas: Sus derechos son los de Europa, como europeas son todas las instituciones republicanas. De ahí la doble actitud que alternativamente han mantenido los españoles ame-

ricos con «los del país» (indígenas, negros y castas): o disputarles sus derechos negándoles todo derecho, y entonces se ven obligados a implantar un dominio despótico (sea cual sea la fórmula legal), o hacer extensivos a ellos en principio los derechos de Europa (entendidos entonces no de un modo señorial sino democrático, al menos en principio). Pero, incluso en este segundo caso, el presupuesto para concederles los derechos europeos es la negación de sus derechos nativos, es decir la negación de su condición de seres culturales. Los derechos europeos serían simplemente los derechos humanos y la cultura occidental sería pura y simplemente la cultura. De este modo el derecho formal de ciudadanía (que en verdad no se concreta para el pueblo ni en su mínima expresión que es el voto hasta bien entrado el siglo XX) tiene como contraparte el desconocimiento de lo que en la colonia se designaba como su república, con su correspondiente derecho. Así los indígenas perdieron sus tierras comunales, y la comunidad y sus autoridades y usos dejaron de tener existencia jurídica. Además a causa de la secularización del Estado, no se reconoció ya la mediación de la Iglesia; y el Estado oligárquico carecía además de un equivalente de la mediación del rey. En compensación tenían el título de ciudadanos, ya que ahora los derechos humanos eran los derechos del ciudadano.

Pero si ser humano (es decir, ciudadano) es poseer la cultura occidental, «los del país», como no la poseen, aún no lo son del todo. Por eso la necesidad de ser tutorados por los europeos americanos. Así lo establece Sarmiento: «si el pueblo es el soberano, eduquemos al soberano». Es obvio que el educador del soberano es el que dirige al soberano. Por eso la democracia en AL es una democracia «representativa», ya que el español americano (o el asimilado a él) es el representante legal del pueblo, que no está, piensan, todavía en condiciones de representarse a sí mismo.

Ocurre como al comienzo de la colonia. Los mejores entonces hablaron de una capacidad de los indígenas en principio y de un proceso de aprendizaje. Así el primer virrey de México alertaba a su sucesor contra de los que «los quieren hacer incapaces para todas las letras ni para lo demás que se puede conceder a otros cualesquier hombres». Pero las responsabilidades y cargos «se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos» (BAE N° 273,41). Cuando el virrey se refería a la capacidad de los indígenas, quería decir que los indígenas podían llegar a adquirir la cultura española. Sólo entonces podían ocupar cargos en La Nueva España. Pero, como las plazas eran limitadas, los españoles (americanos y peninsulares) se encargaron de que ese momento no llegara nunca. Lo mismo pasa en nuestras repúblicas criollas. Los occidentales y occidentalizados se reservan el paradigma de humanidad:

es humano quien posee cultura occidental. Pero como lo que quieren es mantener su situación de privilegio (porque no se sienten vinculados a «los del país» por ninguna clase de obligaciones), por una parte no se empeñan a fondo en que todos asuman la cultura occidental, pero por otra levantan cada vez un poco más el mínimo de lo que se considera indispensable para ser reconocido, con el fin de que nunca estén más de los que son y de los «blancos honorarios» que se necesitan para que todo siga marchando.

4.4. LA INVASIÓN DE LOS INVASORES

Pero si el dominio de los criollos es precario, tanto por la falta de reconocimiento de las otras culturas y de quienes son sujetos de ellas («los del país», que decía Bolívar), como por la incapacidad de gerenciar un orden en el que quepa vida para las mayorías (en parte por el temor de que la dinamización, al democratizar las oportunidades, acabe con sus privilegios) éstos han tenido que llamar al Occidente desarrollado o éste se ha creído autorizado a intervenir en vista de situaciones atascadas y conflictos inveterados. Por supuesto que no se trató nunca de una ayuda humanitaria, por la falta de reconocimiento del Occidente hacia estos parientes venidos a menos y barbarizados. De ahí, la necesidad que expresaba Bolívar de mantenerse en AL no sólo venciendo en la disputa con «los del país» sino «contra la invasión de los invasores». Entre dos fuegos («los del país» y «los invasores») el estado criollo, aunque se resiste a morir, no tiene futuro.

Como decíamos, hoy tiene lugar la invasión más completa que el Occidente haya intentado a lo largo de estos quinientos años. Su fin es la apertura total de la zona a sus intereses, y para eso están perpetrando un cambio total, no sólo de estructuras sino de lo que podemos designar con la expresión de Bolívar (aunque no con su contenido) como «nuestro contrato social». Se trata de la reconversión de los criollos en pura y simplemente occidentales y agentes del Occidente en la zona, y del ofrecimiento a algunos sectores del pueblo (las plazas son limitadas) de la oportunidad de occidentalizarse integralmente para formar parte con los criollos del bloque occidental mundializado, esto es para llegar a ser seres humanos. Para esto los criollos no pueden «representar» a sus pueblos (fin del populismo) y los del pueblo deben romper todo lazo con los suyos, asumiéndose como individuos privados, *tamquam tabula rasa*, es decir desprendidos de su matriz cultural para investir a fondo la impronta occidental vigente.

En el momento presente el desconocimiento de la humanidad de los pueblos latinoamericanos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos) es tan radical como en tiempo de Montesinos. Tan drástico como entonces es también el

desconocimiento de vínculos obligantes con ellos. El Estado no es hoy una instancia mediadora sino un puro intermediario del Occidente para imponer a los pueblos de la necesidad inexorable de aceptar las condiciones fijadas por él y el gerente de esa rendición incondicional. ¿No hay hoy ninguna instancia mediadora?

5.1. LOS NO RECONOCIDOS EXISTEN: RESISTENCIA E INTERCAMBIO DESDE LA OBSESIÓN

Antes de responder esta pregunta es preciso referirnos a la existencia de esos pueblos latinoamericanos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos) a lo largo de esa historia y casi siempre a contrapelo de ella. A estos pueblos se los ha explotado, se les ha privado de los elementos más indispensables para vivir, se los ha despreciado, ofendido y maltratado en su calidad de seres humanos, y se los ha marginado, discriminado y despreciado como seres culturales. Sin embargo, aún están vivos y se mantienen en su calidad de humanos y en sus culturas.

¿Qué ha hecho posible tanta resistencia? Primero, el organizarse como culturas de la resistencia. Luego, el aprovechar las ocasiones para intercambiarse dinámicamente con la sociedad criolla. Y en el fondo, ese conjunto de elementos transculturales que son la obsesión, el reconocimiento y los vínculos obligantes.

Independientemente de los objetivos de la corona, la política de las reducciones, si disloca al mundo indígena y lo interviene estructuralmente, a la postre también permite que los indígenas rehagan un espacio en el que continuar viviendo como tales. No se puede valorar suficientemente lo que significa la capacidad de poseer tierras comunales inalienables, organización y autoridades propias y sus lenguas. Lo mismo podemos decir de la institución de doctrineros indígenas y de cofradías que, tras el derrumbe religioso y la campaña rencorosa de extirpación de idolatrías, permitieron vivir y celebrar un cristianismo realmente indígena. Sobre estos elementos se reelaboran las culturas indígenas como culturas de resistencia.

Pero en muchos casos no se dio una resistencia mostrenca. Donde la cultura no fue mera pervivencia sino recreación, hubo capacidad para asimilar elementos civilizatorios (tanto instrumentos de producción como conocimientos y prácticas jurídicas y políticas) no sólo para mejorar la vida del grupo sino para mejorar la correlación de fuerzas con los criollos, así como para reestructurar los lazos comunitarios, cuando el Estado negó validez jurídica al modo de propiedad y organización instaurado en la colonia.

Pero estos procesos fueron posibilitados por ese afán indomable de persistir con dignidad, de no echarse a morir ni perderse el respeto, que yo llamo la obsesión y que es el conato agónico por la vida digna. Es cierto que hubo gente que vejetó o que se degeneró o que asimiló el esquema dominante y oprimió a otros más débiles, así como otros más fuertes le oprimían a él. Estas personas no fueron excepciones. Pero tampoco lo fueron las que se negaron a seguir la lógica dominante y se propusieron respetarse y respetar y, dentro de lo posible, hacerse respetar. No fueron excepción los que no aceptaron el dilema de la dignidad o la vida y se las ingeniaron para vivir dignamente.

La obsesión no es un rasgo de ninguna cultura. Cuando muchos de estos agónicos campeones de la vida digna dan cuenta de sí, se refieren a su fe, algo que está más allá de cualquier cultura, pero que entre nosotros es vehiculada frecuentemente por la práctica del catolicismo popular o de un modo más genérico de la propia religión popular, que generalmente tiene que ver con una interpretación del cristianismo.

En el caso concreto del pueblo latinoamericano la obsesión ha revitalizado las culturas populares a la vez que se ha alimentado de sus veneros más hondos. Y así el afincarse en la vida digna conllevó también la asunción digna de la propia condición cultural, es decir llevó a respetarse como ser humano indígena, negro, cholo, campesino, mestizo emergente en el suburbio de la ciudad.

En cualquiera de estos casos la obsesión lleva al reconocimiento de los demás humillados y ofendidos. No es fácil a estas personas vencer a la propensión ambiental de despreciar a otros así como ellos son despreciados. A nivel de la cultura popular se da la ambivalencia entre ambos impulsos; pero siempre hay espacio (o se lo puede rehacer) para reconocer a los otros.

Un modo eximio de hacerlo es entablando vínculos de ayuda. El esquema subyacente y tendencial es la reciprocidad de dones que mira a «vivir y dejar vivir», que busca «mi provecho y tu provecho», que no se resigna a que en el juego de la vida muchos tengan que perder para que ganen sólo unos pocos y que apuesta a otro juego en el que, con el esfuerzo denodado de todos, todos podamos salir ganando, aunque a veces tengamos que ceder cada uno de su parte.

5.2. LAS PREGUNTAS DEL FRAILE SE DIRIGEN HOY AL PUEBLO: RESPUESTAS

Las preguntas de Montesinos se dirigían a los españoles y se referían a su trato con los indígenas. Hoy (es el tema de este ensayo) se dirigen a los occi-

dentales (criollos, criollizados y Occidente desarrollado) y se refieren al trato con el pueblo. Pero nos parece que hoy se dirigen también en primer lugar a los mismos pueblos latinoamericanos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos). Hoy los pueblos no son sólo esas víctimas que los dominicos veían morir inexorablemente. Son por supuesto las víctimas de los invasores de turno; pero son también sujetos. Son los primeros sujetos de esta interpelación. Porque hoy su vida no será una mera dádiva del Occidente desarrollado ni el reflujo de la improbable entrada de nuestros países en la economía del bienestar. Hoy no tendrán vida si no la producen ellos mismos, si no son sujetos de esa vida y no únicamente sus destinatarios. ¿Pero será posible que nuestros pueblos produzcan su vida si llegan a internalizar el concepto, propio de la cultura dominante, de que no son hombres?

Hoy más que nunca los pueblos latinoamericanos son tentados por todos los medios para que lleguen a creer que no son hombres y que por tanto no les liga ningún vínculo obligante con sus semejantes (ya que si no se respetan y aman a sí mismos, tampoco podrán hacerlo con sus próximos, que son los otros carenciados). Hacia ellos se dirige ante todo el dilema de echarse a morir en la existencia letárgica y vicaria de la cultura de masas o llegar a la vida dejando de ser ellos mismos y aceptando el camino agónico e insolidario de la occidentalización integral.

Hay indicios de que las mayorías populares han dejado de ser productoras de cultura y asumen los códigos, los símbolos, las propuestas y las metas de la cultura de masas, y de que viven ya por tanto en el ámbito de la cultura occidental mundializada. Pero hay dos hechos macizos que nos hablan de subjetualidad popular. El primero es que la cultura de masas no da para vivir, y que, si el pueblo vive, vive de sí mismo; vive porque se busca la vida y, más aún, «se rebusca», porque a primera vista no hay posibilidades para vivir y él no se resigna a echarse a morir. Por más condicionada y aun alienada y degradada que resulte esta «rebusca», ella es fuente primaria de subjetualidad, principio de autonomía y embrión de libertad. Esta búsqueda no se reduce al spinoziano «conatus sese servandi» (*Ethica*, pars IV prop. 22, coroll.); en ella late (a veces más a veces menos) la obsesión. Es decir, no se trata sólo de subsistir a como dé lugar, sino que se va en procura de vida humana, aunque ese destello de humanidad parezca a veces como agazapado en manifestaciones que desde fuera pueden parecer secundarias o esporádicas.

El segundo hecho que nos hace ver la subjetualidad del pueblo es la persistencia de las culturas populares indígenas y campesinas, y la emergencia cultural en zonas periféricas de las grandes ciudades, la existencia tan pluriforme

de grupos autogestionados, a pesar de la sobreexplotación, el abandono y la violencia. Podemos dar testimonio de que hoy en AL sí hay gente popular que se afirma a sí misma y a otros que están también abajo, como seres humanos. Que se afirman como seres humanos dignos en su pobreza y en su diferencia, en sus privaciones injustas y en su identidad cultural. Y estos seres sí se sienten ligados por vínculos obligantes; no consideran que es una palabra vacía la que manda amar al oprimido como a sí mismo. Mucha gente del pueblo, que ignora tantas cosas, sí entiende esto y sobre todo sí lo siente. No está dormido en el sueño letárgico de la insolidaridad no reconocida. Esto no define a nuestros pueblos como simple rasgo cultural. No es que ellos sean así; no es verdad que estas actitudes sean tan naturales para ellos como las contrarias para otros estamentos sociales. Para ellos, como para todos, estas actitudes son «la victoria que vence al mundo» (1Jn 5,4). Algo rigurosamente trascendente, pero que recibe alimentos en su convivencia cultural y en la religión que en ella se practica.

5.3. ASÍ NO CABE ESPERANZA

No creemos que sea posible vida humana en AL mientras no se reconozca la dignidad humana de los de abajo que son por una parte los privados injustamente y por otra los que no pertenecen sin más a la cultura occidental. Si a través de este recorrido histórico aparece que las raíces de esta falta de reconocimiento son hondas y persistentes, si podemos constatar que se ha cambiado para no cambiar ¿nos confirmamos en que no tenemos remedio? ¿Es verdad entonces que no cabe esperanza para AL?

Creemos que no cabe esperanza en las repúblicas criollas: ante nuestros ojos están saltando hechas pedazos. Tampoco es viable el continente en la propuesta del Occidente mundializado (que exige desechar de una vez por todas la diferencia y occidentalizarse integralmente, abandonando a su suerte sin remisión a la mayor parte de los de abajo) porque en este proyecto ciertamente no caben todos (más bien las plazas son muy limitadas) y porque no entrarán los que no acepten blanquearse.

Es cierto que en AL no habrá vida para todos sin la asunción de ciertos elementos civilizatorios que ha producido Occidente, pero que pueden ser asumidos por cualquier otra cultura. Más aún, es cierto que no hay posibilidad de vida para todos en AL sin el reconocimiento que nosotros hagamos desde dentro (no al modo espurio de la cultura de masas) de la cultura occidental. Y hay que reconocer que esta asunción y este discernimiento son empresas muy laboriosas y arduas. Pero éste no es el problema. Hay indicios de que son precisamente los

pueblos latinoamericanos quienes más perciben esta cuestión y la acometen hasta donde pueden.

El problema es que tanto las repúblicas criollas como el Occidente mundializado siguen sin reconocer la condición y dignidad humanas de los diferentes, es decir, de los pueblos (indígenas, negros, campesinos, suburbanos), que no son sin más de cultura occidental. Por eso el discurso sobre los derechos humanos entre nosotros es irrelevante. Porque el problema es que para los de arriba, las mayorías, culturalmente diferentes, no son seres humanos. El alemán más rico y el más pobre son los dos extremos de un solo conjunto. Entre nosotros, no: ambos pertenecen a conjuntos diversos. Y aquí es pertinente hablar del racismo como símbolo de lo que se toma como diversidad irreductible y descalificadora, como diversidad que salta a la vista y discrimina. Por eso escogimos las preguntas de Montesinos. Si se las ladea, se corre el riesgo de la irrelevancia y el encubrimiento al hablar de estos quinientos años de América Latina.

5.4. LA NUEVA MEDIACIÓN: LA INTERNACIONAL DE LA VIDA

Sin embargo, esto, como el sermón de Montesinos hace casi quinientos años, está escrito desde AL. Y como él, forma parte de una corriente. Más aún, forma parte de la misma corriente del misionero, que ha remontado esta historia cinco veces secular. Y desde ella, descubrimos toda una tradición de reconocimiento de esta América profunda y toda una historia de vínculos y alianzas que, si por un lado han permitido que todos los Montesinos de nuestra historia pudieran realizarse como seres humanos, por otro han coadyuvado para que hoy sigan existiendo los pueblos con su variedad, con sus proyectos, con sus encuentros, a pesar de tanto desprecio, discriminación y opresión. Siempre hubo en Nuestra América criollos que remontaron la otra orilla y se aliaron a la causa popular sin pretender capitalizarla; criollos que pudieron cantar, como Martí, «con los pobres de mi tierra/ quiero yo mi suerte echar». Nunca faltaron mestizos que, desoyendo los cantos de sirena del establecimiento criollo, optaron por la Madre indígena o negra y así, luchando por darle vida y defenderla, redimieron también en sí al Padre europeo haciéndole que diera lo mejor de sí. A lo largo de esta historia no le han faltado al pueblo mediadores. Nunca faltó en Nuestra América quien percibiera las contradicciones y luchara vigorosa y tiernamente por su resolución.

Hoy en esta primera figura de la historia universal, en esta figura de transición que es el Occidente mundializado, también se empieza a formar una mediación mundial: es la internacional de la vida. En USA y en Europa hay

personas que entienden que nuestros pueblos sí son seres humanos y sienten que están obligados a amarlos como a sí mismos. Estas personas saben que esta percepción y estos vínculos son incondicionados, absolutos, es decir, sagrados. Están conscientes de que en mantener esta mentalidad y obrar en consecuencia les va la vida. Por eso están dispuestos a pagar el precio que exige vivir desde esta perspectiva. Esta dimensión ética trasciende la compulsión a expiar una culpa (individual o colectiva); no mira sólo a la satisfacción de la propia conciencia sino a la constitución de lazos definitivos. Por eso se vuelve también indagación en la historia del Occidente y del país al que se pertenece para recrear la cultura desde una tradición reencontrada y reinventada. En esta tarea de solidaridad por un lado y de decodificación cultural por otro, estas personas se encuentran con otras y se constituyen grupos y aun movimientos.

Nosotros apostamos por el encuentro entre nuestros pueblos y estas personas solidarias: esa será propiamente la internacional de la vida. No decimos que entonces será transformado todo. Sólo, que merece la pena correr esta aventura, que es la mejor vida que uno puede darse y que sin duda será fecunda.