

**DESARROLLO HISTÓRICO DE LA
TEOLOGÍA INDIA**

DESARROLLO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA INDIA

*Pablo Suess, Juan F. Gorski, M. M., Beat Dietschy,
Fernando Mires, José Luis Gómez- Martínez*

Iglesia, Pueblos y Cultura
Nº 48-49

ABYA-YALA
1998

DESARROLLO HISTORICO DE LA TEOLOGIA INDIA

Pablo Suess, Juan F. Gorski, M. M., Beat Dietschy,

Fernando Mires, José Luis Gómez- Martínez

Iglesia, Pueblos y Cultura N° 48-49

1a. Edición *Ediciones Abya-Yala*
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633 / 506-217 / 506-251
Fax: (593 2) 506-255
e mail: editorial@abyayala.org
http://:www.abiyayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: *Abya-Yala Editing*
Quito-Ecuador

ISBN: *9978-04-413-2*

Impresión: *Sistema digital DocuTech U.P.S/XEROX.*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN..... 7

**El desarrollo histórico de la “Teología India”
y su aporte a la inculturación del Evangelio..... 9**
Juan F. Gorski, M.M.

**El Evangelio de la Liberación indígena:
Comienzos del moderno indigenismo
en el Perú (1821-1919)..... 35**
Beat Dietschy

**Del Indianismo a la Indianidad
*Fernando Mires..... 71***

**Hacia una iglesia de la Liberación:
La religión y el sacerdote en la novela indianista
*José Luis Gómez - Martínez..... 105***

**El “ETIOPE RESGATADO”
Acerca de la historia y de la ideología de la
esclavitud y de la liberación de esclavos en Brasil
*Pablo Suess..... 119***

PRESENTACIÓN

En la última década han aparecido en América Latina varias publicaciones que se refieren a la llamada “teología india”. Al recorrerlas, se nota fácilmente que no se trata de una temática sistematizada y desarrollada con método, como sucedió con la Teología de la Liberación. Son más bien materiales heterogéneos: conferencias, resúmenes de trabajos grupales al interior de congresos, tentativas de lectura de mitologías en cierta clave.

Muchísimas cosas son discutibles, porque se trata de hipótesis de trabajo, que necesitan ser pulidas pausadamente, con largos intervalos de decantación y momentos de confrontación con las conclusiones logradas por teólogos de Asia y de Africa. Querer elaborar en este momento una síntesis que pretenda ser exhaustiva resultaría, cuando menos, prematuro.

Esta es la etapa de las tentativas, los ensayos, los avances tímidos, las revisiones de conclusiones.

Paralelamente hay que seguir ampliando el estudio de las culturas indias que, en estas postrimerías del milenio, corren el riesgo de desaparecer o -lo que es lo mismo- folklorizarse, para el consumo de los turistas.

Espero que los lectores apreciarán la utilidad de los materiales que aquí aparecen. Se trata de un aporte invalorable para la reflexión.

Agradezco al Dr. Raúl Fornet-Betancourt, del Instituto “Missio” de Aachen (Alemania) que me los ha facilitado y ha autorizado su publicación.

*P. Juan Bottasso
julio 1998*

EL DESARROLLO HISTORICO DE LA “TEOLOGIA INDIA” Y SU APORTE A LA INCULTURACION DEL EVANGELIO¹

Juan F. Gorski, M.M.²

El fenómeno de la llamada “teología india”

Ha surgido en América Latina un movimiento que, desde aproximadamente el año 1990, ha asumido la apelación “teología india”. Su objetivo es la elaboración de una nueva expresión autóctona de la fe cristiana basada en el redescubrimiento, la apropiación y la valoración de las experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de América. Busca explicitar lo que, durante siglos, se ha mantenido en la clandestinidad, al margen de las expresiones “oficiales” (y europeas) de la fe católica. Los protagonistas de este movimiento son indígenas y algunos colaboradores invitados de otras culturas. El movimiento, que en este momento parece ser elitista, en el sentido de ser protagonizado por un número reducido de personas, está en vías de popularización. Esta teología, que nació de la crítica de aquellas empresas cristianizadoras históricas que no respetaron las culturas y religiones de los pueblos indígenas y algunos modelos occidentales de “hacer teología”, ha madurado bastante, haciendo planteamientos importantes y manifestando un deseo sincero de ser fiel a la divina revelación en Cristo y a la comunidad eclesial, en un verdadero diálogo.

La importancia de la población indígena en América Latina

El total de las personas que pertenecen a los pueblos indígenas de América Latina (llamados también los pueblos “indios”, “amerindios”, “aborígenes” u “originarios” de América”) no es insignificante. El primer esfuerzo por cuantificar esta población, antes de Puebla (realizado en 1978), estimó un total de casi 36 millones; un estudio más reciente proyectó un total de unos 55 millones.³ Se trata, entonces, de la

octava parte de la población latinoamericana y, probablemente, de una proporción mucho mayor, si consideramos hasta qué punto una cosmovisión, los símbolos y valores indígenas ejercen una influencia entre los grupos como los llamados “cholos”, “ladinos” y “mestizos” de nuestros países. El hecho de que más del 90% de la población indígena viva concentrada en cinco países andinos y mesoamericanos explica en parte por qué este macrogrupo cultural no había merecido antes una atención teológico-pastoral generalizada en América Latina.

Las raíces de la Teología India en la “pastoral indígena”

La búsqueda consciente de una expresión teológica cristiana en el lenguaje y símbolos de las culturas amerindias tiene sus raíces remotas (pero directas) en los años 1955-1960, cuando algunos misioneros destinados a zonas indígenas andinas y mesoamericanas emprendieron una nueva evangelización de estos pueblos por medio de la formación de evangelizadores o catequistas autóctonos. Estos debían no sólo catequizar a su pueblo en su propia lengua, sino también ser responsables del culto católico y otras dimensiones de vida eclesial en sus propias comunidades. La interacción entre ellos y sus formadores misioneros, que pronto reconocieron que tenían que estudiar las lenguas nativas, condujo, primero, a una evangelización *de* aquellas culturas y, eventualmente, *en y desde* ellas (ver GORSKI, 1975: 11-34).

El Concilio Vaticano II, con su valoración de las religiones no cristianas (*Lumen Gentium*, 16, y toda la Declaración *Nostra Aetate*) y de las “preparaciones evangélicas” halladas en la historia religiosa de los pueblos (en el Decreto *Ad Gentes*), estimuló nuevas reflexiones teológicas en América Latina. En el esfuerzo misionero de relacionar el Evangelio con las diversas culturas, se descubrían primero “semillas del Verbo” entre ellas y luego las reconocían ya al menos como el “antiguo testamento” de los diferentes pueblos (posteriormente, a algunos no les gustaba asimilar las religiones indígenas sólo al Antiguo Testamento) (ver GORSKI, 1975: 30-34; BERG, 1989: 224-23). Así, comenzó a formarse, ya desde hace un cuarto de siglo, un cuerpo de reflexiones teológicas en las que se verificaba progresivamente un cambio en los paradigmas o modelos conceptuales usados. Del estudio de los “aspectos religiosos” de las culturas indígenas se pasó a hablar abiertamente de

“religiones indígenas”. De estudios enfocados a la relación de las culturas indígenas con el cristianismo se pasó a la valoración de las religiones indígenas en sí mismas.

Los protagonistas de esta primera reflexión teológica indigenista, generalmente, estuvieron ligados a instituciones eclesiales que les animaron, ofreciéndoles también un apoyo estructural. Generalizando, se puede decir que, antes de la Conferencia de Puebla (1979), la valoración de los indígenas en y desde su identidad cultural fue una preocupación de los misioneros que trabajaban entre ellos, y de aquellas instituciones eclesiales al servicio de esta actividad misionera. Al nivel continental latinoamericano, el Departamento de Misiones del CELAM (el DEMIS), desde su fundación en 1966, ha promovido una valoración teológica de las culturas indígenas por medio de una serie de encuentros y publicaciones (ver la bibliografía anexa). Durante los años 60 y 70 se fundaron varios centros nacionales o regionales para acompañar la pastoral indígena y animar los necesarios estudios antropológicos y teológicos, normalmente con alguna relación con el DEMIS. La reflexión teológica indigenista comenzó mayormente con personas ligadas a instituciones eclesiales en México, Guatemala, el Ecuador, el Perú y Bolivia, los países de mayor concentración indígena. Otros centros, algunos de ellos ecuménicos, se fundaron después en éstos y otros países. Ofrecemos una lista de los centros conocidos en una nota al final de este ensayo.⁴ En el desarrollo de la Teología India propiamente dicha, las dos instituciones que han ejercido mayor protagonismo son el CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas), de México, y el CIMI (Conselho Indigenista Missionário), del Brasil.

Aparte de estos círculos misioneros indigenistas, la toma de conciencia sobre las interpelaciones teológicas relacionadas con los pueblos indígenas (y otros grupos culturales “no latinos”) se desarrolló mucho más adelante. La Conferencia de Medellín (1968) mencionó a los indígenas apenas dos veces en sus *Conclusiones*, y no dijo nada sobre estos grupos étnicos no occidentales. La “teología indígena” (todavía no “india”) se desarrollaba contemporáneamente con la más conocida “teología de la liberación”. Esta (y Medellín también), primeramente, se fijaba más en los “pobres” (como clase socio-económica

marginada) que en la riqueza y unicidad cultural de los pueblos. Aunque la teología indígena, ya desde hace unos 20 años, se estaba nutriendo con muchos aportes de la teología de la liberación, ésta comenzó a enfatizar sus dimensiones cultural-indígena sólo en su segundo decenio de vida. Puebla, orientada hacia la problemática de la “evangelización de la cultura” gracias a la importancia dada a este tema en la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (él mismo influenciado por el aporte de los africanos en el Sínodo de Obispos de 1974), llamó la atención de la Iglesia a la prioridad de la evangelización de los indígenas y afroamericanos, llamándoles “los pobres entre los pobres” (n. 34), “tantas veces olvidados” (n. 365). Puebla no sólo afirmó que estos pobres “son los primeros destinatarios de la misión” (n. 1142), sino también reconoció su “potencial evangelizador” (n. 1147) como sujetos creativos en la vida eclesial (e, implícitamente, de la teología también). En los años posteriores a Puebla el DEMIS habló de un paso de una “pastoral indigenista”, en la que misioneros de fuera buscaron adaptar el mensaje evangélico a las diversas culturas) a una “pastoral indígena” en que los protagonistas de una evangelización inculturada son las comunidades eclesiales indígenas: (ver DEMIS, 1987). Los documentos del DEMIS, habitualmente, recalcaron dos aspectos de la vida de los pueblos indígenas que también serán enfatizados después en la “teología india”: la riqueza característica de sus culturas y la pobreza característica de situación de dominación. Podemos decir que la problemática indígena, finalmente, llegó a dar signos claros de afectar la conciencia teológica generalizada en Latinoamérica, en la Conferencia de Santo Domingo (1992), que reconoció claramente el carácter “multiétnico y pluricultural” de este continente (n. 244), y urgió una “evangelización inculturada”, basada en la valoración de la cosmovisión y símbolos de los pueblos originarios, cuya reflexión teológica propia debería ser respetada (n. 248).

El contexto histórico inmediato en que nació el movimiento de la Teología India: los “500 años”

Aunque hasta la Conferencia de Puebla, casi toda la reflexión misionológica sobre las culturas indígenas de América Latina fue realizada por el DEMIS o en relación con él, es una ironía que, dentro del CELAM, este esfuerzo fue prácticamente desconocido; cuando el CE-

LAM fundó una Sección de Cultura, esto se hizo sin referencia a la obra histórica del DEMIS. Otro factor: en la gestión del CELAM de 1979-1983, el DEMIS enfatizó más la dimensión *ad gentes* de la misión, y no tanto las situaciones misioneras dentro del continente (en la gestión siguiente, se restableció un equilibrio entre las diversas dimensiones de la misión). Durante este período y los años siguientes seguían y crecían los proyectos que afirmaban la identidad indígena, con su respectiva reflexión teológica. Aunque el DEMIS, desde 1985, ha seguido organizando encuentros regionales de pastoral indígena con obispos y otros especialistas, otros organismos, también durante ese período, asumieron un protagonismo en la promoción de una reflexión teológica indígena. Varios encuentros han sido auspiciados, organizados y financiados por entidades internacionales interesadas en la causa indígena, algunas de ellas promotoras de proyectos ecuménicos. Precisamente en este tiempo, la Iglesia en América Latina estaba preparando la conmemoración de los 500 años de la llegada del Evangelio a este continente. Todos recordamos la polémica que se suscitó. ¿Cómo “celebrar” la conquista de los pueblos originarios de este continente, la destrucción de sus culturas y la imposición de estructuras socio-económicas y políticas de dominación? La primera reacción se expresaba en un “lamento” de los abusos perpetrados en contra de los indígenas y sus culturas durante ese medio milenio. Progresivamente, con la realización de los encuentros que contribuían a lo que ahora llamamos la “teología india”, el lamento se convirtió en un “proyecto”: la expresión de la fe religiosa de los pueblos indígenas desde su propia identidad e historia cultural.

Los institutos y encuentros que han promovido la Teología India

Como en el caso de la reflexión teológica “indigenista” e “indígena” ya existente, los protagonistas del nuevo proyecto que favorecía la elaboración de una “Teología India” eran pensadores pertenecientes a los varios institutos de carácter antropológico-pastoral. Algunas de estas instituciones están vinculadas a la Iglesia católica (algunas no oficialmente, sino de modo “oficioso” o indirecto) y otras se identifican como “ecuménicas”. Algunas existieron desde los años 1960 o 1970, y otras se fundaron después.³ Podemos mencionar entre las principales, el CENAMI de México, el IPA e IDEA del Perú, el CIMI y el Departamento de Missiologia da Universidade da Assunção de São Paulo del

Brasil y el CTP (ecuménico) y CEPITA (metodista) de Bolivia. La Editorial Abya-Yala del Ecuador es la mayor difusora de los documentos de la “teología india”. La Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (SETT, o EATWOT en inglés) ha auspiciado varios encuentros internacionales sobre esta materia (en Chucuito-Perú, en agosto de 1990, en Viacha-Bolivia, en noviembre de 1991, y en Quito en 1992). La documentación pública de los dos principales “Encuentros Talleres Latinoamericanos de Teología India” (el primero se realizó en México, en 1990, y el segundo en Panamá, en 1993) no revela todos los detalles de los organismos auspiciadores y organizativos o sus fuentes de financiamiento. Sabemos que varias “consultas ecuménicas a los pueblos indígenas” han sido coauspiciadas por el CLAI [Consejo Latinoamericano de Iglesias (protestantes ecuménicas)] y el CENAMI (institución católica) de México, y otros por el CIMI y agencias ecuménicas. El AELAPI (Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena) se fundó hace varios años y sirve de Coordinadora de los diversos centros nacionales. También se ha organizado una serie de Cursos Ecuménicos en las regiones amazónica, andina y mesoamericana. Aunque la gran mayoría de los participantes en estos encuentros son católicos, sus documentos enfatizan el carácter ecuménico de las reuniones o del movimiento. Este hecho no es extraño, porque el movimiento ecuménico moderno nació de una preocupación misionera, y los encuentros misionológicos internacionales están entre los foros más eficaces de colaboración ecuménica. El proyecto tiene cierta formalidad que le brinda estabilidad, pero también una medida de informalidad que le permite estar libre de censuras previas o de controles externos en sus orientaciones y operaciones.

Los protagonistas del movimiento de Teología India

Los participantes *indígenas* son de tres tipos principales: sacerdotes católicos (algo imposible en las generaciones y siglos anteriores), pastores de otras confesiones cristianas de tendencia ecuménica y laicos campesinos (algunos ya urbanizados) que asumen el papel de representar a los diferentes pueblos nativos. Los asesores en el proyecto originarios de otras culturas (de Latinoamérica u otras regiones occidentales) son personas mayormente especializadas en las ciencias sociales (la antropología cultural, la lingüística, etc.). Han participado al-

gunos obispos católicos en los encuentros del movimiento: casi siempre, el pastor de la diócesis en donde se celebra, además de otros obispos invitados solidarios con los objetivos del proyecto. Los teólogos católicos que actúan de modo más permanente en el movimiento son, principalmente, especialistas en la pastoral indígena y en la teología de la liberación.

Es importante observar que muchos de los principales actores en los encuentros de “teología india” también son invitados, habitualmente, a participar activamente en encuentros de pastoral indígena organizados por el DEMIS-CELAM u otras entidades de la Iglesia católica, y que son consultados y respetados por obispos, (otros) teólogos y pastoralistas en sus respectivas Iglesias locales. Para asegurar la comunión eclesial, representantes del Departamento de Misiones y del Instituto Teológico y Pastoral del CELAM fueron invitados a participar en el encuentro más importante hasta la fecha, el de Panamá de 1993. Aparte de los eventos ya mencionados auspiciados por el DEMIS, otras entidades católicas también los han organizado, como los Talleres de la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos) y el Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena en el CEPROLAI (La Paz-Bolivia), en 1992. Desde 1995 los obispos de diócesis andinas vecinas en Bolivia, Chile y el Perú han tenido encuentros con expertos para promover esta reflexión. No sería justo considerar a los protagonistas de la “teología india” como un grupo teológicamente “sectario”, o como un “magisterio paralelo” contrapuesto al magisterio episcopal. No es un grupo que busca la clandestinidad; más bien, su “proyecto” busca sacar las religiones indígenas de una situación multi-secular de clandestinidad para que entren abiertamente a un proceso de diálogo con otras formas de experiencia religiosa y cristiana.

Algunas características de la Teología India

Uno de los protagonistas y portavoces principales de la Teología India es el sacerdote católico Eleazar López Hernández, del pueblo zapoteca de México, miembro activo del ASETT. El describe varias características de esta Teología:

- a) Es sumamente *concreta*: “no gasta energías en planteamientos abstractos” (LOPEZ: 1992, 85). Es una teología “compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos”, enraizando este proyecto en el pasado, aplicándolo y explicándolo en el presente y trascendiéndolo hacia el futuro. La teología orienta e impulsa este proyecto (*Ibid.*).
- b) Es una teología *integral*. No procede de una visión segmentaria de la vida del pueblo indígena, aislando “lo religioso” de otros elementos de la cultura. Busca en todo aspecto de la vida cultural cómo la experiencia del Dios viviente se manifiesta (*Ibid.*).
- c) Esta teología tiene un *lenguaje marcadamente religioso*, “en contraste con los discursos de reformadores o revolucionarios extraños”. Se expresa no sólo por medio de palabras, sino también a través del silencio y del rito, a través del lenguaje mítico y simbólico, porque, para los indígenas, la comunicación ritual es más expresiva (*Ibid.*, 85-86).
- d) Se afirma que el sujeto de la “*teología india*” es *el pueblo*. Se elabora en forma colectiva, en asambleas de la comunidad. Se valoran a las personas que asumen una actitud de servicio en el proyecto, pero se rechazan a aquellas que desean imponer sus ideas o instrumentalizar al pueblo o expropiarle su pensamiento (*Ibid.*, 85).
- e) La “*teología india*” no es tanto una tarea para el futuro como una realidad, y existente en la vida del pueblo: “no hay que crearla sino reconocerla y fomentarla”. La tarea es darle su lugar en el concierto de las voces humanas que bendicen al Señor (*Ibid.*, 86).
- f) Se habla de una “*teología india*” en singular, y no de varias “*teologías indias*” en plural, porque es un proyecto conjunto de aquellos que, colectivamente, han sido designados como “indios” desde 1492. Pues, en la conquista, la identidad propia de las diversas etnias no fue reconocida ni respetada.
- g) Este proyecto teológico, como lucha por la dignidad y derechos de pueblos oprimidos y dominados, se identifica como parte de “la teología latinoamericana de la liberación”. Pero no se limita a la resistencia; busca un futuro en el que “sean derribados totalmente los estereotipos, y sin enmascaramientos de ninguna especie, surjan nuestros pueblos con sus rostros propios liberados:

...un abanico plural de teologías indias, ...hermanas entre sí y con las demás teologías del mundo” (Ibid., 87-88).

- h) Entre los protagonistas de la “teología india”, se pregunta si se trata de una teología que busca sólo recuperar el pensamiento religioso de los pueblos indígenas antes de su encuentro con la cristiandad, o de una teología que expresa la experiencia cristiana propia de estos pueblos. Dice López:

“El asunto nos conmueve, porque nosotros estamos divididos interiormente por un doble amor: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de vida, pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de salvación. ...Estamos convencidos de que es posible, y vale la pena, reconciliar los dos amores, porque sabemos que no hay contradicción insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. Los anhelos más profundos de nuestra gente son también los anhelos más profundos de Cristo. Las diferencias son... de forma, no de contenido. Más aún, muchos de estos contenidos están mejor contenidos en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres, y, en este sentido, creemos que el diálogo teológico será, no sólo benéfico para los pueblos indios, sino enriquecedor para la Iglesia que, a través de los Indios, se reencontrará con lo más puro de la tradición cristiana...”. (Ibid.: 89).

- i) El esfuerzo para formular una auténtica “teología india” se realiza entendiendo “que no existe una única teología cristiana”. Se busca que la intercomunicación entre las diversas teologías auxilie “al pueblo de Dios en la mejor comprensión y vivencia de la fe cristiana”. Se busca un lugar valorado y reconocido para la “teología india” entre el “concierto de voces teológicas” cristianas. Lograr esto “no depende exclusivamente de los Indios; depende también de la Iglesia”. (Ibid.: 89-90).
- j) Se insiste en que “para hacerse cristiana, la ‘teología india’” no “deba renunciar a su carácter autóctono, a su contenido mítico y simbólico, a su método integral, a su sujeto colectivo”. Se afirma que “lo auténticamente humano es también auténticamente cristiano” y, así, “una teología auténticamente india... es también auténticamente cristiana”; “nuestra labor frente a ella no

consiste en vestirla de cristianismo, sino en mostrar su sentido profundamente cristiano”, pues la “compatibilidad entre la fe cristiana y la fe india es asombrosa. Es más, *para los Indios, la fe cristiana tiene que pasar necesariamente por nuestra fe india*” [el énfasis es nuestro] (*Ibid.*: 90).

Esta descripción de la “teología india” no revela tanto sus “contenidos doctrinales” como su metodología y su marco conceptual teórico. Hay planteamientos muy interesantes y estimulantes para considerar en la tarea teológica exigida en la inculturación del Evangelio entre los indígenas.

El gran valor del objetivo básico del proyecto de la Teología India

Si la Iglesia, realmente, desea promover la inculturación del Evangelio entre las culturas de los pueblos originarios de América Latina, un esfuerzo con objetivos parecidos a los de la llamada “teología india” es, no sólo interesante, no sólo deseable, sino también necesario e indispensable. Pues la inculturación es, radicalmente, en su comprensión más sencilla, un *diálogo* entre el Evangelio y las culturas [reconozco que se proponen otras definiciones de la inculturación, pero prefiero ésta para guiar la presente reflexión]. La verdad del Evangelio, viviente y “hecha cultura” en la Iglesia, tiene que encontrarse con la verdad del pueblo evangelizado, viviente en su cultura. Las expresiones culturales de un pueblo, que cobran vida, particularmente, en sus ritos y símbolos, son el lenguaje que comunica cómo este pueblo ha experimentado a Dios en su historia. El Concilio Vaticano II, en un texto que Juan Pablo II cita repetidas veces cuando habla del diálogo interreligioso (cf. RMI 10, etc.), afirmó que debemos creer que Dios ofrece a todos, por el Espíritu Santo, una participación en el misterio pascual de Cristo (GS 22). Si Dios, realmente, ofrece el don del Espíritu, el pueblo debe experimentarlo. Entonces, hay que buscar signos de estas experiencias en las expresiones religiosas y culturales del pueblo. El rescatar estas expresiones y, a través de ellas, la experiencia de cómo un grupo humano se ha encontrado con el Dios viviente en su propia historia, parece ser el objetivo de la “teología india”. Si esta experiencia se pierde, o si se queda escondida en la clandestinidad, ¿cómo podrá entrar en diálogo con el Evangelio? ¿No supone este diálogo, no sólo que la ver-

dad del Evangelio sea claramente comunicable, sino, también, que la experiencia religiosa de un pueblo también lo sea? Si éste es el objetivo de la “teología india”, ella —o una empresa semejante a ella— tiene que ser considerada como una tarea valiosa y aun indispensable para una evangelización inculturada. En este momento ya existe el proyecto de la “teología india”. ¿Existen otras empresas concretas, competentes y viables, con los mismos objetivos mencionados arriba? Lo importante parece ser estar en comunicación eclesial dialogante con este proyecto, ayudándole a ser fiel, no sólo a la verdad de los pueblos indígenas, sino también a la verdad del Evangelio.

Exigencias para asegurar la mayor fidelidad y fecundidad de la Teología India

Esperamos que, en el párrafo anterior, se haya interpretado correctamente el objetivo del proyecto de la “teología india”; la recuperación y activación de la experiencia religiosa auténtica de un pueblo, para que ésta sea comprensible y comunicable, para el mismo pueblo y para aquellos que entran en diálogo con él. Este es uno de los polos esenciales e indispensables en el diálogo de la inculturación: el diálogo entre el Evangelio y las culturas. Pero la inculturación no es un monólogo, ni de una parte ni de otra. En el pasado, el encuentro del Evangelio con las culturas indígenas fue falsificado y frustrado por el silenciamiento de la voz de los indígenas. Del monólogo de la “transplatación” de formas importadas de la vida cristiana no nació una Iglesia local, capaz de expresar su propia experiencia de Cristo en el lenguaje y símbolos de su propia cultura. Más bien el resultado de este encuentro (o “desencuentro”) fue, en parte, lo que a veces llamamos el “sincretismo”: una reinterpretación de expresiones importadas de vida cristiana a partir de su propia cosmovisión y valores, y la integración de éstas en su propio universo religioso. Otro resultado fue, en gran parte, el ocultamiento de la religión indígena con sus símbolos y ritos más profundos: el paso a la clandestinidad. Ahora, que por medio de la “teología india”, la voz de los pueblos indígenas se eleva para hablar de su experiencia del Dios viviente, y ahora que la Iglesia, sinceramente, rechaza las imposiciones unilaterales del pasado y desea escuchar la voz de los pueblos y aprender de ellos, finalmente se podrá entablar el verdadero diálogo exigido en la inculturación del Evangelio. Así, uno de los polos

de este diálogo –el de la experiencia cultural de un pueblo–, ya estaría activado. Pero tenemos que recordar el otro polo del diálogo: la voz de la Iglesia, la comunidad de los discípulos de Cristo, que experimenta el don del Espíritu y participa en su misterio pascual de un modo consciente e histórico. Hemos visto que, en la “teología india”, se destacan implícitamente dos dimensiones del polo de la experiencia religioso-cultural de un pueblo: la *fidelidad a una tradición*, que conserva la memoria del encuentro con el Dios viviente ya desde el pasado, y la *fidelidad a una comunión solidaria* con un grupo humano viviente que participa activamente en la actualización y transmisión intergeneracional de esa experiencia. Así también, en el polo de la experiencia de la Iglesia se destacan dos polos: la *fidelidad a la tradición de la palabra de Dios* revelada históricamente –una vez para siempre– en Cristo y la *fidelidad a la comunión eclesial universal*, una solidaridad con la experiencia de todos los discípulos de Jesús, no sólo la de nuestra comunidad particular, sino también la de otras en el tiempo y en el espacio.

Primero consideremos la “fidelidad a la tradición”. Todas las iglesias cristianas enfatizan en la evangelización la necesidad indispensable de la Palabra de Dios, el mensaje histórico del Evangelio. El principio protestante *sola scriptura*, interpretada literalmente, reduce el Evangelio a la palabra profética y apostólica escrita en la Biblia. Así, en el diálogo del Evangelio con las culturas, algunos misionólogos protestantes hablan de la *contextualización*: el encuentro del *texto* bíblico con el *contexto* socio-histórico del pueblo evangelizado. Pero la iglesia católica (y también la ortodoxa) enfatiza que esta palabra se conserva y se transmite, no sólo por medio del testimonio escrito, sino también por una vivencia cultural plena y diversificada, por medio de ritos y símbolos sacramentales, estructuras sociales (formas concretas de comunidad y de ministerio), formulaciones doctrinales históricas, etc.: lo que llamamos la “tradición” (ver DV 8) [la tradición apostólica tiene un valor normativo distinto de otras formas sucesivas de tradición eclesial, porque conserva y transmite la experiencia directa e irrepetible del evento culminante de la revelación de Dios en Cristo]. Parece que este modo católico de conservar y transmitir la experiencia del Dios viviente revelado en Cristo a través del “lenguaje total” de la cultura coincide armoniosamente con el modo teológico “indio”.

La inculturación, desde la perspectiva católica (que no es abstracta sino histórica y cultural) no es el encuentro entre un “Evangelio puro” y una cultura determinada, sino más bien, siempre, un “diálogo de culturas”. No desciende del cielo el mensaje evangélico en forma angélica; tampoco surge de manera espontánea en ningún “humus” cultural. Pues el Evangelio nunca ha existido en una forma “desencarnada”, sin una expresión cultural concreta –sea la de la “cultura bíblica” en la que está inserto desde el comienzo, o sea la de las diversas culturas en las que se ha expresado entre tantos pueblos y a través de largos siglos (*Catechesi tradendae*, 53). El Evangelio no ha dejado de vivir; sigue viviendo en las culturas y a través de ellas. Nuestra experiencia actual del Evangelio está formada, no sólo por la experiencia directa e irreplicable de las primeras comunidades apostólicas, expresada por escrito y por toda una tradición cultural vivida, sino también por las experiencias de otras comunidades eclesiales insertadas en tantas culturas durante los siglos. Esta rica experiencia de otras comunidades eclesiales enriquece e interpela nuestro modo cultural del vivir como discípulos de Jesús. Asimismo, la experiencia de Cristo que tenemos en un pueblo determinado, expresada a través del lenguaje y símbolos de nuestra cultura, enriquece e interpreta a la Iglesia entera. La doble fidelidad a la tradición apostólica y a la comunión eclesial universal no destruye la vitalidad cultural de ningún pueblo, sino más bien la activa, no sólo para el bien de su propia comunidad humana y eclesial, sino también para la vida de toda la Iglesia y toda la humanidad.

La Teología India: desafío y aporte esperanzador a la teología en Latinoamérica y el mundo

El movimiento llamado “teología india” es todavía un fenómeno nuevo, apenas conocido en muchos círculos eclesiásticos y teológicos en América Latina y, probablemente, aún desconocido en la gran mayoría de las mismas comunidades indígenas de nuestro continente. Se supone que sea aún menos conocido en otros continentes, con la excepción de ciertas personas e instituciones interesadas y solidarias en los campos de la teología, las ciencias sociales y el ecumenismo. Pero la comunidad eclesial más amplia no puede hacer caso omiso del proyecto; ya es un hecho social evidente. ¿Cómo reaccionamos a este movimiento? ¿Qué podemos aprender de él? ¿Tenemos algo que decirle?

Desde una perspectiva de la historia de la teología y del encuentro misionero del Evangelio con las diversas culturas del mundo, la “teología india” puede ser muy significativa. En la historia de la misión había otros “proyectos” conscientes y sistemáticos que buscaron incorporar a nuevos grupos humanos a la familia de los discípulos de Jesús, precisamente por su acogida de los aportes de sus diversas culturas. Orígenes entabló un diálogo con la filosofía de Platón, y Tomás de Aquino con la de Aristóteles; Cirilo y Metodio valoraron el lenguaje y los símbolos de las culturas eslavas, y Mateo Ricci y Roberto de Nóbili los de la China y la India. Cada uno de estos “proyectos” tenía sus detractores, que temían que estos ensayos teológicos creativos y exploratorios iban a distorsionar el depósito de la fe. En algunos casos, a pesar de estos problemas, el resultado fue el enriquecimiento del patrimonio teológico de la Iglesia, y una comprensión más profunda del misterio de Cristo. En otros casos, cuando los proyectos fueron “abortados”, (como los de Ricci y de Nóbili), inmensas naciones cerraron sus puertas durante siglos a la actividad misionera porque percibieron que la Iglesia y el Evangelio amenazaron su identidad cultural. Al perder la oportunidad de evangelizar a estas naciones en, y desde, sus culturas, y así engendrar entre ellas nuevas Iglesias locales, la Iglesia misma se volvió tanto menos universal (ver *Puebla*, 363) y su teología tanto más empobrecida, más muda en su capacidad de dialogar con las grandes religiones de Asia.

El encuentro entre el Evangelio y las culturas enriquece a toda la teología cristiana. Las cuestiones misionológicas suscitadas por un proyecto como la “teología india” no son sólo de metodología pastoral, sino también de profundo contenido doctrinal. ¿Cómo entran los diversos pueblos en la historia de la salvación? ¿Podemos hablar de una “revelación” divina presente de algún modo en sus religiones? ¿Cómo se relacionaría ésta con la revelación bíblica y su culminación en Jesús? ¿En qué sentido se puede “releer” la Biblia desde el contexto de un pueblo, y cómo se relaciona esto con la necesidad de “releer” la propia cultura a la luz de la Palabra de Dios? ¿Debemos hablar del encuentro de las culturas indígenas, simplemente, con el Evangelio, o más bien con las *expresiones culturales occidentales* del Evangelio? Si el Evangelio siempre se expresa a través de un “ropaje” cultural concreto (sea el de una “cultura bíblica,” o sea el de otras culturas en las que se “encarnó”

durante los siglos), ¿cómo distinguir la “sustancia del Evangelio” de su modo de expresarse? ¿Cómo distinguir entre ciertas expresiones normativas e indispensables y otras expresiones contingentes y variables? ¿Qué sentido se da a la misma palabra “teología”? ¿En qué sentido es una ‘teología auténticamente india’ también una ‘teología auténticamente cristiana’? ¿Qué relación tiene la salvación realizada una vez para siempre en Cristo, con las búsquedas de Dios –y los encuentros con El– en las diversas religiones y culturas? ¿Cómo hablar de la presencia y acción del Verbo y Espíritu de Dios entre los diversos pueblos? En la oración cristiana, ¿es correcto (como se observa en algunas de las oraciones de los encuentros) llamar a Dios “Padre” y “Madre” en la misma frase? ¿Existe el peligro de que la “teología india”, en su contacto con ciertos grupos internacionales que la apoyen o la financian, sea condicionada con ciertas mentalidades características de la postmodernidad o la “nueva era”, particularmente en el relativismo teológico y en la desvaloración de la tradición y magisterio eclesial? ¿El movimiento puede ser instrumentalizado por grupos cuyo interés principal no sea el nacimiento de iglesias locales en y desde las culturas indígenas, sino más bien otra agenda oculta? ¿Cómo entender y aplicar la frase de Juan XXIII: “es una cosa el contenido del depósito de la fe, y otra su modo de expresarse”? ¿Qué valor normativo tienen ciertas expresiones históricamente condicionadas de la fe cristiana (no sólo las Escrituras canónicas sino también las formulaciones credales, ritos litúrgicos, estructuras ministeriales, etc.) en la vivencia de la fe cristiana y católica en las diversas culturas? Y cuando se reconozca la autenticidad de ciertas expresiones indígenas de la fe cristiana, ¿adquirirán éstas algún valor “normativo” en la Iglesia?

Estas y otras cuestiones suscitadas por la “teología india” no se sitúan en la periferia de la teología cristiana, sino más bien penetran su corazón. Son cuestiones de teología fundamental (la Biblia en la vida y doctrina de la Iglesia, la revelación divina, la tradición, el magisterio, etc.), de cristología, pneumatología, soteriología y eclesiología, sin mencionar cuestiones importantes de teología moral. En la reflexión y elaboración de respuestas a estos interrogantes, ¿son suficientes los recursos de las mismas comunidades con sus asesores? ¿No sería necesario, también, el asesoramiento de otros teólogos católicos profesionales especializados en las Sagradas Escrituras y la teología fundamental,

en las diversas ramas de la teología dogmática, moral y sacramental, en la eclesiología y la misionología? Si, tal vez, haya sido pedagógicamente mejor que la participación de estos teólogos profesionales no se impusiera en los primeros pasos del proceso de la “teología india”, ¿no llegará pronto el momento de que su participación sea más activa? ¿Cómo deberían participar en el proceso, en relación con las comunidades y sus asesores, en relación con especialistas en las ciencias sociales y en relación con el magisterio episcopal de la Iglesia? ¿Ya existen modelos de este tipo de colaboración teológica, o habrá que crearlos, “caminando juntos”? ¿Pueden aportar algo de su experiencia las iglesias hermanas de Africa y Asia? Es importante pensar en esta problemática, porque las cuestiones suscitadas por la “teología india” afectan a la vida y la fidelidad evangélica, no sólo de las iglesias locales nacidas y crecidas entre los pueblos indígenas, sino también las de otras iglesias hermanas y de la Iglesia universal en su nuevo empeño de diálogo con las culturas antiguas y nuevas. Es un proceso educativo del cual la Iglesia va a aprender mucho en su esfuerzo por serle fiel a Dios viviente y al hombre viviente.

La potencialidad misionera de la Teología India

Al recuperar su propia experiencia cultural de Dios, los pueblos indígenas ya podrán entrar en diálogo con la fe cristiana, y entre ellos deberán nacer iglesias locales nacidas con el rostro de su propia cultura. Estas iglesias, nacidas del Espíritu Santo y del Evangelio, ya son misioneras desde su nacimiento. Son misioneras no sólo para sus propios pueblos, sino también para los otros pueblos del mundo. Esta realidad la expresó muy bien Gustavo Gutiérrez en el Encuentro de Panamá:

“La teología no la hacemos para consumo nuestro, no la hacemos para tener gusto de hacer nosotros teología, ni buscamos tener una teología propia como algunos buscan tener una casa propia. Buscamos tener teología para que sea casa de todos. Se trata de hacer teología para anunciar el Evangelio, no sólo a nuestros pueblos. Seamos ambiciosos, debemos anunciar nuestra fe al mundo entero, sin triunfalismos. Pero nuestra teología no es solamente para el consumo de nosotros, de nuestros pueblos y de nuestras comunidades. Es una teolo-

gía que tiene un alcance universal. Hay universalidad por extensión y también en profundidad”. (*Teología India*, 1993: 49).

Conclusión

Los primeros discípulos de Jesús aprendieron a hacer una “relectura” de la experiencia religiosa y las expresiones culturales de su propio pueblo, Israel, a la luz del misterio pascual de Cristo (ver Lc 24). Su religión y su cultura no se destruyeron, sino que se transformaron, volviéndose comunicadores de vida para otros pueblos. Así también, las comunidades indígenas de América, habiendo recuperado y valorado la experiencia de Dios viviente que está en la raíz de sus propias culturas, encontrarán su cumplimiento en Cristo, serán sus discípulos en y desde su propia identidad cultural y serán sus testigos para otros pueblos, hasta los últimos confines de la tierra (Hch. 1,8).

NOTAS

- 1 Este ensayo, una versión actualizada y diferente en parte del original, fue publicado primeramente en el N° 23 de la revista Yachay de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Católica Boliviana (Cochabamba; 1996).
- 2 El autor de este ensayo es Profesor de Misionología, Teología de la Inculturación y Ecumenismo en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Católica Boliviana, Cochabamba [dirección: Casilla Postal 2118; fonofax: (591-42) 5-7086]. Ha servido como Director Nacional de la Catequesis Rural de la Conferencia Episcopal de Bolivia (1968-1974) y como Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM (1975-1978). Obtuvo su Doctorado en Misionología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1984). Aunque haya participado activamente en la reflexión teológica que acompañaba la “pastoral indígena” durante más de veinte años, no tuvo la oportunidad de participar personal y directamente en ninguno de los encuentros organizados específicamente para promover la “teología india”. El agradece, por tanto, los aportes de tres especialistas que han estado presentes en varios encuentros de este movimiento y que, habiendo leído una primera versión de este ensayo, le enviaron algunos comentarios valiosos y observaciones complementarias que han contribuido a que esta redacción tenga menos fallas o la-

- gunas factuales o históricas. Son los Doctores: Xavier Albó, S.J., Enrique Jordá, S.J. y Esteban Judd, M.M.
- 3 Ver la tabulación estadística sobre la población indígena en el *Apéndice* que sigue a la Bibliografía.
- 4 Sin pretender ofrecer una lista completa, y presentando aquellas organizaciones que han ejercido un liderazgo histórico en el movimiento junto con otras instituciones de fundación posterior, mencionamos las siguientes según el orden alfabético por países: en la Argentina, ENDEPA; en Bolivia, la Comisión Episcopal de Catequesis de 1968 a 1974 y después las Comisiones de Misioneros, de Ecumenismo y de Culturas, la ACLO y el CIPCA y después el CTP, un centro ecuménico de teología popular con la participación activa de indígenas; en el Brasil, el CIMI y “Amerindia”; en Colombia, la CEE; en el Ecuador, el centro antropológico salesiano con su importante casa editorial, ABYA-YALA; en El Salvador, PISAC; en Guatemala, la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena; en Honduras, PIHONI; en México, CENAPI y CENAMI; en Panamá, CONAPI; en el Paraguay, el ENM; y, en el Perú, el IPA para la región andina en general, el IDEA para la zona aymara y el CAAAP para el área amazónica.

Bibliografía

1. Escritos producidos en encuentros de “Teología India” (en orden alfabético, y después cronológico).

AA.VV. (Autores Varios):

- 1986 *Aporte de los Pueblos Indígenas de América a la Teología Cristiana* (Segunda Consulta Ecuménica, del 30 de junio al 6 de julio de 1986 en Quito, auspiciada por CIMI, CLAI y ASETT), Ed. Abya-Yala (Quito).

AA.VV.: *Teología India, Tomo I,*

- 1991 *Primer Encuentro Taller Latinoamericano* (México-1990), Ed. Abya-Yala (Quito).

AA. VV.: *Documentos Indios*

- 1991 *Declaraciones y Pronunciamientos, Tomo I, Col. 500 Años*, n. 32, Ed. Abya-Yala (Quito).

AA. VV.: *La Iglesia y los Indios*

- 1993 *¿500 años de diálogo o de agresión? Col. 500 Años*, n. 12, Ed. Abya-Yala (Quito).

- AA. VV.: *Teología India*,
1994 *Tomo II, Segundo Encuentro Taller Latinoamericano (Panamá-1993)*,
Ed. Abya-Yala (Quito).
- AA. VV.: *Documentos Indios*:
1994 *Declaraciones y Pronunciamientos, Tomo II, Col. 500 Años*, n. 57, Ed.
Abya-Yala (Quito-1994).
- ASOCIACION ECUMENICA DE TEOLOGOS DEL TERCER MUNDO (ASETT):
I Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología (Chucuito-Pe-
rú, agosto de 1990) [¿se editaron sus documentos completos o no?].
- ASOCIACION ECUMENICA DE TEOLOGOS DEL TERCER MUNDO (ASETT):
1992 II Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología (Viacha-Boli-
via, del 4 al 8 de noviembre de 1991), Ed. Abya-Yala (Quito).
- ASOCIACION ECUMENICA DE TEOLOGOS DEL TERCER MUNDO (ASETT):
1993 III Encuentro Ecuménico de Cultura Andina y Teología (Quito-Ecu-
ador, 1992), Ed. Abya-Yala (Quito).
- I CONSULTA ECUMENICA DE PASTORAL INDIGENA
[¿dónde y cuándo? ¿se publicaron sus documentos?].
- II CONSULTA ECUMENICA DE PASTORAL INDIGENA
1993 (Quito, 30 de junio - 6 de julio de 1986): *Declaración Final*, en AA.
VV.: *La Iglesia y los Indios: ¿500 años de diálogo o de agresión? Col. 500*
Años, n. 12, Ed. Abya-Yala (Quito), pp. 7-11.
- III CONSULTA ECUMENICA DE PASTORAL INDIGENA
1992 (São Paulo, Brasil, del 18 al 23 de enero de 1991): *Documentos*, Ed. Ab-
ya-Yala (Quito).
- LOPEZ HERNANDEZ, Eleazar:
1992 “Qué es la Teología India”, en ASETT (arriba), II Encuentro Ecuméni-
co de Cultura Andina y Teología (Viacha-Bolivia, del 4 al 8 de noviem-
bre de 1991), Ed. Abya-Yala (Quito), pp. 84-91.
- LOPEZ HERNANDEZ, Eleazar:
1994 “Teologías Indias de hoy”, en AA. VV.: *Teología India, Tomo II, Segun-
do Encuentro Taller Latinoamericano (Panamá-1993)*, Ed. Abya-Yala
(Quito), pp. 5-26.

OBISPOS DE LAS ZONAS ANDINAS (de Bolivia, Chile y el Perú):

- 1995 *Hacia una evangelización inculturada de los pueblos andinos*, Documento del I Encuentro (Copacabana, Bolivia, 23 de marzo), policopiado.

OBISPOS DE LAS ZONAS ANDINAS (de Bolivia, Chile y el Perú):

- 1996 *Documento de Tacna*, Documento del II Encuentro (Tacna, Perú: 8-20 de marzo), policopiado.

2. Otros escritos relacionados a la “Teología India”

AA. VV.:

- 1986-1993 Toda la colección: *Iglesia, Pueblos y Culturas*, Nos. 1-29, Ed. Abya-Yala (Quito).

AA. VV.:

- 1993 *Colección 500 Años*, varios números, Ed. Abya-Yala (Quito: desde 1990 hasta).

AA. VV.:

- 1992 *Las Religiones Amerindias, Tomo I, Colección 500 Años*, n. 4, Ed. Abya-Yala (Quito).

AA. VV.:

- 1992 *Las Religiones Amerindias, Tomo II, Colección 500 Años*, n. 56, Ed. Abya-Yala (Quito).

AA. VV.:

- 1992 Coordinado por ALBO, Xavier: *Rostros indios de Dios*, Ed. CIPCA/HISBOL/UCB (La Paz).

ALBO, Xavier:

- 1985 “Religión aymara, ese universo inmenso”, en *Yachay*, Año 6, n. 10 (Cochabamba), pp. 135-142.

ALBO, Xavier:

- 1992 “La experiencia religiosa aymara”, en: *Rostros indios de Dios*, Ed. CIPCA/HISBOL/UCB (La Paz), pp. 81-140.

AUBRY, Roger:

- 1986 *La Misión: siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Ed. Don Bosco (La Paz).

AUBRY, Roger:

- 1989 *El compromiso misionero de América Latina: a los 500 años de su primera evangelización, Serie COMLA N° 3, Obras Misionales Pontificias del Perú (Lima).*

BERG, Hans van den:

- 1985 “Cultura y culturas” en: *Yachay*, Año 2, n. 3 (Cochabamba), pp. 55-66.

BERG, Hans van den:

- 1989 “Calendario ritual litúrgico aymara”, en: *Yachay*, Año 5, n. 8 (Cochabamba), pp. 81-104.

BERG, Hans van den:

- 1989 “Ritos agrícolas de los aymaras”, en: *Yachay*, Año 6, n. 9 (Cochabamba), pp. 63-80.

BERG, Hans van den:

- 1989 “Mundo aymara y cristiano”, en: *Yachay*, Año 6, n. 10 (Cochabamba), pp. 115-132.

BERG, Hans van den: *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, Ed. CEDLA (La Haya, Holanda, 1989); ediciones sucesivas en Bolivia.

BOFF, Leonardo:

- 1989 “Evangelizar a partir das culturas oprimidas”, en: *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 49, fasc. 196 (Petrópolis: dezembro), pp. 799-839.

CARRASCO A., H. Victoria (Coordinadora):

- 1995 *Espiritualidad y Fe de los Pueblos Indígenas*, Instituto de Pastoral 12 Indígena - INPI (Quito).

DAMEN, Franz:

- 1987 “¿Cómo cantar canciones del Señor en tierra extraña?”, en *Fe y Pueblo*, Año IV, n. 18, n. 14 (La Paz, diciembre), pp. 38-42.

ENCUENTRO DOMINICANO: PROBLEMÁTICA INDÍGENA:

- 1988 “Documento sobre Pastoral Indígena”, en: *Dossier CIDAD* (Cobán-Guatemala, 1988).

IV ENCUENTRO NACIONAL DE PASTORAL INDÍGENA.

- 1992 *Tierra, “Autonomía”, Cultura: por una evangelización inculturada, hacia una Iglesia autóctona: Síntesis Teológica* (Panamá: del 13 al 18 de septiembre).

GUTIERREZ, Gustavo:

- 1994 "Hablar de Dios en un continente de todas las sangres", en: AA. VV.: *Teología India, Tomo II, Segundo Encuentro Taller Latinoamericano (Panamá-1993)*, Ed. Abya-Yala (Quito), pp. 5-26.

GUTIERREZ RICO, Simón:

- 1993 *Hacia una Iglesia y teología autóctonas: Una experiencia pastoral en la Diócesis de Oruro, Serie "Fe y Compromiso", n. 15*, Centro Diocesano de Pastoral Social (Oruro).

IRRARAZAVAL, Diego:

- 1986 "Potencialidad cristiana de la religión andina", en: *Fe y Pueblo*, Año III, n. 13 (La Paz, agosto), pp. 36-41.

IRRARAZAVAL, Diego:

- 1987 "Ingredientes y retos en la teología aymara", en: *Fe y Pueblo*, Año IV, n. 18, n. 14 (La Paz: diciembre), pp. 31-37.

IRRARAZAVAL, Diego:

- 1991 "Teología aymara, implicancias para otras Teologías", en *Yachay*, Año 8, n. 14 (Cochabamba), pp. 69-107.

JORDA, Enrique:

- 1985 "La fiesta en el mundo aymara", en *Yachay*, Año 2, n. 4 (Cochabamba: 1985), pp. 47-72.

JORDA, Enrique:

- 1985 "Evangelización de la cultura en Bolivia", en *Yachay*, Año 2, n. 4 (Cochabamba), pp. 39-50.

JOLICOEUR, Luis:

- 1994 *El cristianismo aymara: ¿Inculturación o culturización?*, Ed. UCB (Cochabamba).

JUDD, Stephen P., M.M.:

- 1993 "From Lamentation to Project: the emergence of an Indigenous Theological Movement in Latin America", en: HENNELLY, Alfred T.: *Santo Domingo and Beyond*, Orbis Books (Maryknoll, NY), pp. 226-235.

LLANQUE CHANA, Domingo:

- 1987 "Diálogo entre la religión aymara y cristianismo", en: *Fe y Pueblo*, Año IV, n. 18, (La Paz: diciembre), pp. 31-37. (separata de 4 pp.).

LOPEZ HERNANDEZ, Eleazar:

- 1991 *Cinco siglos después... Aportes de los indígenas a las Iglesias*, Ed. CENAMI (México: 1991), folleto de 6 pp.

LOPEZ HERNANDEZ, Eleazar:

- 1996 *Las teologías indias de hoy*, Ed. CENAMI (México).

LOPEZ HERNANDEZ, Eleazar:

- 1996 *Las teologías indias en la Iglesia*, Ed. CENAMI (México).

MARTINEZ, Hipólito:

- 1986 *Espiritualidad aborígen*, Ed. Paulinas (Buenos Aires: 1986).

MARZAL, Manuel:

- 1992 "La experiencia religiosa quechua", en: *Rostros indios de Dios*, Ed. CIPCA/HISBOL/UCB (La Paz), pp. 27-80.

MELIA, Bartolomeu:

- 1992 "La experiencia religiosa guaraní", en: *Rostros indios de Dios*, Ed. CIPCA/HISBOL/UCB (La Paz), pp. 141-191.

MORALES, Mardonio:

- 1975 "Teología y mundo indígena", en: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA: *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina* (México) pp. 317-318.

PAXI, Rufino, con Calixto QUISPE, Néstor ESCOBAR y Ramón CONDE.

- 1986 "Religión aymara y cristianismo", en: *Fe y Pueblo*, Año III, n. 13 (La Paz, agosto), pp. 6-13.

RUIZ GARCIA, Mons. Samuel:

- 1975 "Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina", en: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA: *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina* (México) pp. 317-318.

RUIZ GARCIA, Mons. Samuel:

- 1988 "Marco Teológico de la Misión para la Iglesia local" en: AA. VV.: *La Misión hoy desde América Latina*, Misioneros del Verbo Divino (México) pp. 99-117.

SUESS, Paulo:

- 1983 *Culturas indígenas y evangelización*, Ed. CEP (Lima).

- SUESS, Paulo:
1988 *Inculturación: Desafíos-caminos-metas*, (São Paulo), policopiado de 51 pp.
- SUESS, Paulo: “Cultura e religião”, en:
1989 *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 49, fasc. 196 (Petrópolis; dezembro de), pp. 778-798.
- SUESS, Paulo:
1990 *Quema y siembra: De la conquista espiritual al descubrimiento de una nueva evangelización*, Ed. Abya-Yala (Quito).
- SUESS, Paulo: artículo “Inculturación”, en:
1990 *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, organizado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Ed. Trotta (Madrid).
- SUESS, Paulo:
1991 *La nueva evangelización: desafíos históricos y pautas culturales*, Ed. Abya-Yala (Quito).
- SUESS, Paulo (organizador):
1992 *Culturas y evangelización: la unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces*, Ed. Abya-Yala (Quito).
- SUESS, Paulo (organizador, con otros):
1993 *Hacia una teología de la inculturación*, Ed. Abya-Yala (Quito).
- SUESS, Paulo:
1995 *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*, Ed. Abya-Yala (Quito).

3. Escritos relacionados a los antecedentes históricos de la “Teología India”

- AA. VV.:
1972 *Antropología y teología en la acción misionera*, editado para el Vicariato Apostólico de Iquitos (Perú) por Indo-American Press Service y Ed. Paulinas (Bogotá).
- AA. VV.: (“Equipo misionero”):
1975 *América Latina misionera: Realidades y experiencias (Seminario de Caracas)*, Ed. Paulinas (Bogotá).

AA. VV. (“Equipo misionero”):

- 1975 *Antropología y teología misioneras* (Seminario de Caracas), Ed. Paulinas (Bogotá).

AA. VV.:

- 1992 *Evangelio y culturas: documentos de la Iglesia latinoamericana*, Ed. Abaya-Yala (Quito).

DEPARTAMENTO DE MISIONES, CONFERENCIA EPISCOPAL DE BOLIVIA:

- 1980 número sobre “Pastoral Indigenista”, en: *Búsqueda Pastoral* (La Paz: julio-agosto), n. 45.

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM:

- 1968 *La pastoral en las misiones de América Latina, Col. Documentos CELAM*, n. 5, Ed. CELAM (Bogotá).

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM:

- 1969 *Antropología y Evangelización: Un problema de Iglesia en América Latina*, Col. D.M.C. n. 1, Editado para el Departamento de Misiones del CELAM por Indo-American Press Service y Ed. Paulinas (Bogotá).

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM:

- 1970 *Pastoral indigenista: Documento final del Primer Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes (Xicotepec, México)*, Col. Iglesia Nueva. n. 5, Ed. Indo-American Press Service (Bogotá).

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM:

- 1978 “Panorama misionero de América Latina” en: *Visión pastoral de América Latina, Libro auxiliar n. 4 preparado para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla)*, Ed. CELAM (Bogotá), pp. 273-304.

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM:

- 1985 *La Evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América (Opciones episcopales)*, Col. DEMIS, n. 6, Ed. CELAM (Bogotá).

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM.

- 1987 *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena, Col. Documentos CELAM*, n. 83, Ed. CELAM (Bogotá).

DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM:

- 1985 *Documentos de pastoral indígena, Col. DEMIS, n. 9*, Ed. CELAM (Bogotá; 1989). Este libro contiene los Documentos de Melgar (1968), de Caracas (1969), de Iquitos (1971) y de Bogotá.

34 *Juan E. Gorski*

GORSKI, Juan:

1975 *Las situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico*, Ed. Paulinas (Bogotá).

GORSKI, Juan:

1982 “Interpelaciones misioneras y nueva misiología [sic] en América Latina”, en: *La Misión desde América Latina, Col. Perspectivas-CLAR, n. 11*, Ed. CLAR (Bogotá: 1982).

GORSKI, Juan F.:

1985 *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina: orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM (1966-1979)*, Ed. Don Bosco (La Paz).

SMUTKO, Gregorio:

1975 *Pastoral indigenista, en Col. Iglesia Liberadora n. 11*, Ed. Paulinas (Bogotá).

EL EVANGELIO DE LA LIBERACION INDIGENA

Comienzos del moderno indigenismo en el Perú (1821-1919)

Beat Dietschy

Los conflictos del presente muestran, escribe Mariátegui en 1925, que el “pecado original” de la Conquista se reproduce en la historia del Perú: “querer constituir una sociedad y una economía peruanas ‘sin el indio y contra el indio’”¹. Si consideramos más de cerca la historia de ese pecado original, se nos presenta, en primer lugar, un cuadro sorprendente. Los conquistadores españoles establecieron su poder colonial sobre el pueblo indígena y en contra de cualquier amago de insurrección; los fundadores de la República emprendieron, a su vez, el intento de instaurar un orden social “sin indios”. Siguiendo los principios liberales acerca de la igualdad, eliminaron las leyes que la Corona española había promulgado para control y protección del pueblo indígena. Así pues, para las primeras ocho Constituciones posteriores a la independencia, no existían más indios. Ellos pertenecían, para el nuevo orden nacido del ocaso del poder colonial, a una época que llegaba a su fin. Una época que había comenzado con el asesinato del último inca, y que con su sepultura debía tener su definitiva conclusión.

Un óleo de Luis Montero, proveniente de la mitad del siglo 19, representa estos “funerales para Atahualpa”. En la parte derecha del cuadro yace el Inca en su lecho de muerte, como si hubiera fallecido de muerte natural, solemne como los conquistadores que lo rodean. El orden sereno y vertical del mundo aristocrático –en él se refleja la oligarquía de la época republicana– está en contraste con el tumultuoso mundo horizontal de la parte izquierda, en donde el pueblo (compuesto sólo por mujeres), busca a su Inca. El acceso le es impedido por los sacerdotes que ocupan la parte media del cuadro. Ellos personifican,

para el liberal Montero, el resto sobreviviente y rebelde del poder colonial.²

Presente y pasado se confunden en la representación de Montero. La distribución del cuadro, por ejemplo, recuerda todavía los tiempos de la colonia y la dividida república de españoles e indios. Las mujeres, con todo, que representan a los últimos, podrían ser campesinas europeas de aquel entonces. El único personaje con rasgos indios es el Inca, cuyo entierro se celebra. El tiempo de los indios, sin embargo, pertenece al pasado. El liberalismo niega las diferencias culturales, pero no crea ninguna igualdad entre los ciudadanos. De esta manera, y a lo largo del siglo, se habrían de multiplicar las voces de aquellos que advierten sobre el destino olvidado de la sometida mayoría del pueblo indígena, y que exigen su efectiva incorporación a la sociedad. Otros comenzarán a exhumar la riqueza enterrada de las culturas andinas, buscando allí sus propias raíces. Aquellas siempre renovadas –al menos, desde los “Comentarios Reales” de Garcilaso de la Vega (1609) –utopías sociales sobre el Imperio inca, se unen, desde fines de siglo, con los esfuerzos orientados a una revitalización de la cultura indígena del pasado. Pero también se actualizan en los movimientos nacionalistas y regionalistas, así como en otros que, con vistas a la cohesión y al progreso de la sociedad peruana, intentan propagar el mestizaje cultural.

Para historiadores como Jorge Basadre, esta nueva conciencia –desarrollada por escritores y artistas, científicos, y también políticos–, relacionada con los indios, constituye “el fenómeno más importante de la cultura peruana del siglo 20”³. Por cierto, el movimiento indigenista que culmina en los años veinte ofrece, en comparación con el que se desarrolló en los tiempos de la Colonia, y también con el neoindigenismo político y antropológico posterior a la Segunda Guerra Mundial, una composición heterogénea. Encuentra su expresión en la poesía y en la música, en la pedagogía y en la historia, así como en la arqueología y en la antropología, en las cartas pastorales y en los movimientos de protesta, en organizaciones humanitarias, en la retórica populista y en las instituciones estatales. Todavía más variadas que las formas y los medios de expresión resultan las posiciones que se ven representadas: éstas van desde un apenas encubierto racismo y desde un “folklorismo” que utiliza lo indígena como motivo folklórico y pintoresco, hasta un

anarco-sindicalismo y un mesianismo que anuncia la decadencia de occidente y el resurgimiento del imperio incaico.

El indigenismo, en consecuencia, y bajo ningún concepto, podría ser presentado como conteniendo un programa unitario. Por el contrario, yo querría intentar mostrar que se lo puede, más bien, entender como un conjunto de discursos, de prácticas estéticas y políticas –es decir, al modo de un “dispositivo” (M. Foucault)– al interior del cual son posibles, y con los mismos medios discursivos, diferentes operaciones estratégicas⁴. Sólo así se puede entender, ciertamente, que el indigenismo administrativo-estatal, el social-romántico, e incluso el revolucionario, en un largo trecho, puedan utilizar un mismo registro simbólico, aunque persigan finalidades diferentes y produzcan efectos distintos. Si entendemos el indigenismo, por lo tanto, como un tipo de discurso definido por una determinada regla de funcionamiento, pertenecen a sus características, antes que nada, el que el sujeto y el referente de ese mismo discurso se desdoblen⁵. Se trata, en resumen, de representaciones, obras artísticas y literarias y ordenamientos que se refieren al indio, pero que no son producidas por el indio.

Un discurso tal corresponde, por ejemplo, a la misma categoría de “indio”: el “indio” es indio para otro. Su significado no expresa una identidad étnica, la pertenencia a un determinado grupo del pueblo⁶, sino la indiferenciada y reprimida identidad del pueblo del continente americano como objeto de colonización. Pero, incluso esta categoría de dominación sufre transformaciones, mostrando de esa manera las “polivalencias tácticas” del discurso: les era necesaria a los españoles de los siglos XVI y XVII nacidos en América, a fin de diferenciarse de los “verdaderos indios”, apelando a su stirpe española⁷; y, por el contrario, la categoría de “indio” o “indoamericano” fue utilizada, en los comienzos del siglo 20, como signo de identidad, que servía para demarcar la propia idiosincracia nacional y continental frente al panhispanismo.

Por sobre esta instrumentalización del indio, la categoría es utilizada también en un sentido crítico, para denunciar la disgregación racial, la explotación económica y la discriminación étnica. En los tiempos recientes, la categoría de indio fue empleada, sobre todo, por

los movimientos con extracción urbana para autodesignarse. En ese contexto, el vocablo designa a los colonizados que buscan alcanzar por sí mismos su propia liberación.

Si el indio, por una parte, sirve como medio para la formación de una identidad nacional, y por la otra, como vehículo de crítica social orientado a su propia liberación, entonces todo parece invitar a hablar de dos tipos contrapuestos de indigenismos: uno burocrático, en el que se reflejan los intereses de la clase dominante y la necesidad de legitimación del Estado nacional criollo, y otro opositor, que expresa las esperanzas de los explotados⁸. Pero un desdoblamiento tal conduce con facilidad, sin embargo, a perder de vista la mutua dependencia de ambas, tendencias así como su ambigüedad inmanente, y a suponer la existencia de utopías libres de carga ideológica. Por otra parte, los discursos y las expresiones artísticas, en la medida en que pertenecen a un determinado contexto social, no pueden ser vistas como un puro reflejo de los intereses de clases. Para entender cómo se forman y cómo se transforman, cómo se contraponen e incluso se entrecruzan, se hace necesaria una consideración diferenciada, que preste atención, tanto a las reglas internas de producción del discurso, como a su ordenamiento.

Las sugerencias que ofrecen las investigaciones de Foucault acerca de las formulaciones discursivas de los fenómenos⁹ me parecen de gran ayuda para rastrear el proceso a través del cual el pasado indígena es redescubierto y convertido en tema central de confrontación. Por el contrario, encuentro insatisfactorias las explicaciones que lo atribuyen sólo a una nueva forma de conciencia social, o lo adosan al “dilema de los intelectuales, que no pueden menos que informar acerca de la sobrevivencia de las clases sometidas o de los grupos marginales”¹⁰. Allí, queda sin respuesta la pregunta de por qué una clase social privilegiada produce variadas formas de discursos en los cuales se autoacusa por explotar a los parias. ¿Qué significado adquiere afirmar lo que se niega a los indios? ¿Cuestionan estos discursos los mecanismos de poder de que están dotados, o, simplemente, les dan una nueva dirección? Quien intenta leer, desde la perspectiva de los colonizados, la historia del Perú, tanto interna como externamente marcada por el colonialismo, no

puede menos que concentrar toda su atención en estas cuestiones, nada fáciles de responder.

Qué papel juegan los factores religiosos en este contexto? ¿Cómo se sitúa allí la praxis eclesial y teológica? En los tiempos de la colonia, fueron especialmente los clérigos y religiosos los que se transformaron en abogados de los indios, y los que trabajaron por una inculturación del cristianismo; también los movimientos de protesta, e incluso las revueltas indígenas, tuvieron fuertes componentes cristianos¹¹. Frente a esto, en la época posterior a la independencia, habría que hablar, más bien, de una apenas perceptible presencia eclesial y teológica. Es cierto que hay que tener en cuenta que, en la mayoría de las investigaciones, se ha concedido poca atención a los componentes religiosos, y menos aún a los pastorales. Si bien, por una parte, esto se ha de atribuir a la circunstancia de que algunos autores se han dejado guiar con demasiada superficialidad por el anticlericalismo de los movimientos indigenistas, por la otra no es menos cierto que la Iglesia institucional misma, bajo el efecto de estas tendencias críticas y de una generalizada pérdida de terreno, retornó a posiciones defensivas y se cerró frente a la renovación. Este atrincheramiento, y esta tendencia al abroquelamiento, se vieron fortalecidas, en la segunda mitad del siglo XIX, por la ya establecida romanización y movimiento hacia la unificación del catolicismo latinoamericano. La alianza que se establece entre las instancias eclesiásticas con la política gubernamental indigenista de Leguías (1919-30), así como la fundación de partidos políticos católicos y de organizaciones laicales, muestran la imagen de una Iglesia que intenta controlar su crisis valiéndose de los medios de una teología de la nueva cristiandad.

Una pastoral y una iglesia que realicen una opción profética por los pobres, y, al mismo tiempo, le otorguen absoluta prioridad frente a la defensa de sus propios intereses, recién se darán en los años sesenta, como una consecuencia del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. En esta nueva manera de construir la Iglesia asumen un rol protagónico los sectores populares, que, hasta entonces, estaban presentes sólo como receptores del mensaje cristiano y como objetos de la doctrina social de la Iglesia. Se transforman en sujetos de evangelización y de renovación teológica, y

contribuyen a la valoración de los contenidos y de las formas expresivas de la religiosidad popular, lo que conlleva, con mayor radicalidad que hasta entonces, al derecho a una teología y a una espiritualidad indígenas.

Si, en vistas de tal desarrollo, nos preguntáramos posteriormente en qué medida esta teología y esta espiritualidad estaban siendo preparadas ya en la época que nos ocupa, no deberíamos limitarnos a la búsqueda de una respuesta a las tomas de posición oficial y explícitamente teológicas frente a las cuestiones sociales de la iglesia institucional. Nuestra atención debería concentrarse, más bien, en la pregunta acerca de si otros no asumieron la función profética indígena, y, en ese sentido, anticiparon ya la teología de la liberación. Los rastros de una tal teología implícita, que se pueden encontrar, especialmente, en Mariátegui, tienen que ser, por cierto, confrontados con la autocomprensión de su autor.

Aunque los pueblos indígenas se presentan como los auténticos protagonistas de los conflictos sociales en las sierras, sin embargo, no son ellos los que aparecen como tales en el escenario político del país. No constituyen ninguna instancia contrapública, que esté en condiciones de abrir el estrecho horizonte de la administración oligárquica. Ellos obran, pero no hablan. También esta tarea es asumida por intérpretes indígenas. Si a continuación se investiga el carácter de esta sustitución, no se lo hace con la intención de discutir la “representatividad” de este discurso indígena, diferentemente articulado con respecto al de los campesinos indios. No nos interesa la cuestión de si los primeros fueron auténticos intérpretes de las esperanzas de los segundos, sino si aquellos favorecieron o impidieron la articulación de la voz indígena en el contexto nacional.

– Destierro y descubrimiento: el modelo fundamental

El 10 de febrero de 1825, Simón Bolívar declaraba solemnemente ante el Congreso peruano que las Fuerzas Armadas habían devuelto “a los hijos de Manco Cápac” la libertad que les quitó Pizarro¹². ¿Era ésta la libertad que habían enarbolado los indios pocos siglos antes, en una amplia alianza popular, bajo el mando de Túpac Amaru II? Al pro-

yecto que triunfó en las guerras de la independencia le faltaba, después del fracaso de esa revuelta popular, el carácter antifeudal del levantamiento indígena. Fue el proyecto de una minoría criolla que apuntaba, no a la liberación social, sino a la imposición de algunos principios de la revolución francesa, como eran, en primer lugar, la creación de un mercado de libre comercio y la compra-venta de propiedades rurales. A causa de que la estructura colonial dependiente no había sido tocada, la privatización de las tierras pertenecientes a los pueblos indios (inalienables para el derecho colonial), ordenada por Bolívar, prepara el terreno para su usurpación a través de un latifundismo en constante expansión. “El Liberalismo de la legislación republicana –resumía Mariátegui un siglo después–, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo sólo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la comunidad. En un pueblo de tradición comunista, disolver la “comunidad” no servía para crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente la sociedad... Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios, y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela... La revolución de la independencia, alimentada de ideología jacobina, produjo, temporalmente, la adopción de principios igualitarios. Pero este igualitarismo verbal no tenía en mira, realmente, sino al criollo. Ignoraba al indio”¹³. Los padres de la Independencia del Perú, en su lucha contra el poder colonial español, invocaban el “reino dorado” de los incas, del cual se consideraban sus legítimos herederos y continuadores¹⁴. Pero los incas a los que ellos veneraban, eran los mismos que habían sido retratados por el cuadro al óleo de la época. Son “seres de un pasado lejano, comparables a las divinidades griegas: hermosos y distantes”¹⁵. El presente es distinto. En un primer decreto, sólo treinta días después de la Declaración de Independencia, San Martín se apresuró a abolir, junto con ciertas obligaciones especiales que tenían los indios, también el uso de esta denominación.

En la medida en que los fundadores de la República, en nombre de las banderas de la libertad y de la igualdad, quitaban a los indios el especial status del que gozaban, agudizaban todavía más las contradicciones y separaciones de la sociedad peruana. La cuestión indígena, pues, en una comprensión ampliada, es desterrada durante un largo

tiempo de la conciencia de la élite dominante, y recién aparece como objeto de debate después de la traumática derrota en la guerra con Chile (1879-83)¹⁶. En los hechos, en la literatura romántica del siglo siguiente, el indio se transforma en una figura exótica, que parece corresponder más a un mundo inca imaginario que a un pasado real. Con frecuencia, el indio es reducido a un motivo pintoresco que enriquecía sólo las pinturas y descripciones del paisaje andino. En José de la Riva Agüero, los Andes peruanos, que recorrió en 1912 como uno de los primeros integrantes de la alta sociedad limeña, convocan una plétora de reminiscencias; son paisajes sin habitantes, a los que después describirá en su “Paisaje peruano”.

No en vano una de las principales preocupaciones de indigenistas como Luis E. Varcárcel será “despertar el alma del pueblo, extrañada del presente... de su encantamiento”¹⁷. Sin embargo, ese pueblo, arrojado a un imaginario espacio del pasado, no desaparecía del presente. Marginado de los proyectos políticos dominantes, se dan siempre nuevas ocasiones para amplios debates sobre su dominación e integración a la vida de la nación. La “explotación de los indios” y “la mejora de su destino” conforman la constante del discurso político del siglo, como lo muestra la abundante literatura con sus descripciones, para el público, de aspectos desconocidos de la realidad indígena, intentando contribuir, de esa manera, a la solución del problema. Las soluciones que se propusieron para la cuestión indígena, con todo, variaron a lo largo del tiempo. Ciertamente, en todas ellas se reflejan los conflictos de intereses entre los grandes terratenientes de las sierras, los exportadores latifundistas de la costa, y también los de una fracción de la –gracias al proceso de industrialización– pujante burguesía. Pero, casi más todavía, se pueden reconocer las crisis y rupturas en el desarrollo de la República: la historia del discurso indigenista refleja las distintas fases del proyecto oligárquico de una nación que, con los indios, chocó con sus límites internos y con una resistencia difícilmente superable.

–La igualdad de los ciudadanos: la reforma liberal (1840-1860)

En su fase primera, el discurso indigenista se mueve con amplitud, desde los tiempos fundadores de la república, en el horizonte del liberalismo político. En ese ámbito intenta legitimarse, aclara Narciso

Aréstegui en su novela en serie “el Padre Román”, aparecida en 1948 en el diario “El Comercio” de Lima. “Nuestra intención es mostrar el destino de esa masa de individuos de nuestra raza, y exigir para ellos igualdad ante la ley”. Dado que se vale de medios literarios, el estudiante de derecho en Cuzco se permite poner al descubierto contradicciones y anomalías de su tierra natal sin verse obligado a probar la coherencia y los contenidos reales de su liberalismo. Pero, con su novela, Román allanó también el camino a un indigenismo que, bajo la forma publicitaria y literaria de la crítica social, finalmente transforma y sustituye al liberalismo.

Una pareja de indios –Dionisio y Leandra– expresa, en “El Padre Román”, el dolor de una raza infeliz: “¡Tributos!...; ¡Tributos!... –repetió Leandra con amargura–. Los que se llaman señores, se alimentan con nuestro sudor– Se sirven de nosotros como de bestias de carga”¹⁸. Aréstegui habla, en el capítulo de su novela titulado llamativamente “Resignación”, sobre todo, de las cargas tributarias de los indios. Pero no menciona a los verdaderos poseedores del poder monopólico local, que, posteriormente, serán denominados “gamonales” por sus críticos.

En los turbulentos años que siguen a la independencia, se estableció en las sierras una clase de terratenientes que no sólo fortaleció su posición económica a través de la usurpación de los territorios indígenas, sino que transformó a las instancias políticas, jurídicas y eclesiásticas de la comarca en dependientes, hasta ejercer sobre ellas, finalmente, un poder feudal. Los gamonales podían reclutar tropas de las poblaciones indígenas para fortalecer su poder político y la mano de obra. Su dominación se apoyaba en un sistema de reciprocidad asimétrica: los campesinos, obligados al trabajo para su señor, podían recibir de éste tierras en arriendo, aguardiente y coca. Además, el gamonal era el único contacto que los campesinos tenían con el exterior. Y el todavía no consolidado poder estatal, que desconocía las leyes y la lengua de los campesinos que hablaban quechua o aymará, también dependía de esta mediación. “El Estado necesitaba a los gamonales para poder controlar a la masa de indios excluidos de los derechos y rituales de la democracia liberal”¹⁹. Y fue gracias a esta función de eslabón, en el marco de una sociedad segregadora, como el gamonalismo pudo mantenerse más allá de un siglo. Para constituirse en poder hegemónico, la

burguesía limeña y los modernos latifundistas de la costa, orientados a la exportación, debieron tolerar este arcaísmo de los señores feudales. De esta coalición de intereses proviene la “oligarquía estatal” de la segunda mitad del siglo.

Delante de sus subordinados, el gamonal adopta una actitud que oscila entre el paternalismo y el racismo. En todo caso, el indio constituía para él “un ser inferior al que había que explotar o proteger, pero al que no se le podía conceder los mismos atributos que a los ciudadanos”²⁰. También Aréstegui, que pregona los “sagrados principios de la libertad y de la igualdad”, pertenecía, por cierto, a quienes abogaban por un régimen paternalista. Su liberalismo no le impedía pronunciarse a favor de una “monarquía constitucional”²¹. El ideal de Aréstegui de un orden estable construido sobre principios morales, es expresado también por la figura central de su novela: al mal sacerdote, el Padre Román, que seduce a una penitente y mata a la hija de un terrateniente, se contraponen la figura del sacerdote bueno, Fray Lucas, que goza de la confianza del pueblo e impide un levantamiento popular. En la perspectiva estilística, “El Padre Román” prepara, de esta manera, el terreno a la tardía novela costumbrista, la cual retomará, especialmente, el tema de los escándalos de los sacerdotes, pero políticamente se ubica dentro de las reformas liberales propiciadas por Ramón Castilla.

Castilla intentó, a lo largo de sus dos períodos de gobierno (1845-51 y 1855-64), disminuir las cargas del pueblo indio y liberarlo de determinadas obligaciones coercitivas. Terratenientes comprometidos con el liberalismo, que se quejaban de la falta de mano de obra, lo apoyaron. Pero los acusados no fueron los gamonales, sino, sobre todo, los clérigos y empleados del gobierno que usufructuaban del trabajo impago de los indios.

Al respecto, es inusual la crítica que Juan Bustamante formula en 1849, en un relato de viajes publicado en el extranjero. El propietario de haciendas en Puno, quien, posteriormente, habría de fundar junto con Aréstegui, en Lima, la “Sociedad de amigos de los indios”, acusa “no sólo a los sacerdotes que viven del sudor de los indios”, sino que describe cómo, mediante la estrategia del endeudamiento, el rebaño se transformaba en fuerza de trabajo esclava de sus señores, y acomete también

directamente en contra del “despotismo brutal” de los “mistis”. “En un volumen, por muy abultado que fuera, no se podrían narrar los tantos y tan diferentes abusos que los sacerdotes y los mistis ejecutan en contra de estas criaturas casi salvajes, obligadas a remar día y noche para pagar tributos al Estado, tributos al cura, servil humillación a sus gobernantes”²². El presupuesto estatal de la primera república estaba compuesto, de hecho, y en gran medida, por lo que provenía de la carga impositiva y del trabajo impago de los indios.

Los ingresos crecientes que provenían de la exportación de guano llevaron a Castilla, finalmente, a renunciar a los impuestos indígenas, de forma provisoria, en 1854. En el mismo año fueron abolidas también las prebendas eclesiásticas y los sueldos de los párrocos²³. Estas y otras medidas, como la supresión de la jurisdicción eclesiástica, así como la introducción de la libertad de cultos, tal como lo exigía la inmigrante mano de obra proveniente de países protestantes²⁴, condujeron a fuertes reacciones de la jerarquía eclesiástica. Como consecuencia, la jerarquía estrecha su dependencia de Roma, excomulgó a los sacerdotes liberales que todavía quedan, e intentó finalmente, a través de la fundación de organizaciones laicales y de la prensa católica, movilizar a los sectores conservadores de la clase alta, y de esta manera, ganar de nuevo influjo político.

De cualquier manera, el liberalismo peruano estuvo lejos de querer abolir las estrechas relaciones entre Iglesia y Estado. La implantación del sueldo estatal para los sacerdotes, muestra, en parte, la intención de los liberales de controlar al clero y ponerlo al servicio de la nueva república. Si bien en 1833 se confiscaron los bienes conventuales, en 1849 los liberales auspiciaron de nuevo el trabajo misionero del convento de Ocopa, porque, por su intermedio, como se dijo en el Congreso, “no sólo se adquieren para la sociedad miembros útiles”, sino que se abren nuevas puertas para la conquista de los territorios amazónicos, “dando extensión a nuestros territorios, con los cuales no podemos contar, ni con las riquezas que encierran, mientras los bárbaros indígenas impidan su ocupación”²⁵.

El óleo de Luis Monteros, al que se hacía referencia al principio, parecía atribuir al clero la responsabilidad por la explotación de los in-

dios (y de las mujeres). Parecería también que el deseo de los liberales se pone al descubierto al auspiciar a la gente de la Iglesia como guardianes del orden. En los hechos, el clero nativo asume una serie de funciones (como la de jefes de registros civiles). Recién durante los años sesenta, cuando se perfila la nueva política poblacional de los “civilistas”, estas funciones pasan totalmente al Estado.

– **Libertad de trabajo: el discurso sociopolítico de los “civilistas” (1860-1879)**

Con el auge de la economía peruana gracias al boom del guano, se agudizan las contradicciones entre los sectores exportadores en alza, que se asentaban en el comercio de la lana y del algodón, en la producción azucarera y en la minería, y aquellos otros que estaban ligados con la oligarquía tradicionalista del campo. Los primeros exigían, a través de la “Revista de Lima”, que fundaron en 1860, inversiones estatales para la construcción de puertos y líneas férreas, y para la creación de la banca nacional. Pero, sobre todo, exigían enérgicamente la apertura del mercado de trabajo a través de la inmigración, y una mayor movilidad de los nativos y de la semiesclavizada masa de campesinos atrapados en las haciendas de las sierras. Los grupos conservadores, por el contrario, y a los cuales pertenecía Nicolás de Piérola, defendían las estructuras existentes a través de su órgano “El Proceso Católico”, con argumentos de un sesgo marcadamente católico antiliberal. Después de la caída de las reservas de guano, cuya explotación Piérola había confiado al empresario francés Dreyfus, el grupo de la élite exportadora formado alrededor de la “Revista de Lima” se constituyó como partido político en 1871. Dado que los conservadores advinieron al poder a través de una guerra civil, aquel se llamó “Partido Civil”. Con Manuel Pardo (1872-76), los “civilistas” asumieron por primera vez el gobierno.

Las contradicciones entre las dos fracciones de la oligarquía – “civilistas” y conservadores– se concentraron sobre problemas de política religiosa y eclesiástica, y sobre algunos problemas indígenas. La “defensa de la iglesia” así como la “defensa de los indios” tienen soluciones contrapuestas. Síntoma de esta contradicción fue la exitosa, casi simultánea, fundación de dos organizaciones, la “Sociedad Católico-Peruana” y la “Sociedad Amigos de los Indios”, en el año 1867. La pri-

mera nace en los círculos conservadores de las clases altas al modo de una “milicia de laicos” católicos, que debía fortalecer la posición de la Iglesia en el debate acerca de la nueva Constitución y, en especial, debía impedir la implantación de la libertad religiosa²⁶.

La “Sociedad Amigos de los Indios”, presidida por Juan Bustamante –la primera organización de su tipo–, pretendía informar acerca de las injusticias y persecuciones a las que estaban sometidas las poblaciones andinas; con este propósito, como lo hizo la más conocida “Asociación pro indígena”, un medio siglo después, instituyó una red de corresponsalías en el interior del país. La Sociedad, que invocaba el nombre de Las Casas, tenía como miembros incluso a algunos sacerdotes. De cualquier manera, la prensa católica previno en contra del radicalismo de su presidente²⁷.

En los hechos, Bustamante no respetó con sus fuertes críticas ni siquiera a la Iglesia. En un ardiente manifiesto, describe a los indios como “blanco de los abusos de las autoridades eclesiásticas y gubernamentales”, y como “víctimas humilladas del sable de los militares”: “Si tienen propiedades, éstas se hallan a merced de la rapacidad del gobernador, del alcalde y del cura, que de tiempo en tiempo hacen sus incursiones para enriquecerse a costa del sudor y del trabajo de los indios²⁸.”

Bustamante, quien había sido oficial y que pertenecía a los (pequeños) propietarios de tierra de Puno, se sensibilizó respecto a la injusticia en su patria, al igual que Mariátegui años después, durante un viaje al extranjero, y fue en Europa en donde entró en contacto con ideas progresistas liberal-democráticas, así como con el pensamiento de corte anarquista y socialista. Pero, a diferencia de otros integrantes de la élite liberal pensante, los identifica, también en la praxis, con los parias del Perú. Estaba convencido de que ellos, “siempre súbditos, nunca gobernantes, han carecido de oportunidades para expresar sus necesidades, mientras que los mistis han monopolizado todos los puestos públicos”. En una situación semejante, “no pueden menos que vivir aguardando el momento de sacudir el yugo”. Con una conciencia mesiánica, condujo en Huancané (Puno) una revuelta indígena, que concluyó finalmente con su cruel ejecución a comienzos de 1868²⁹. El propietario de hacienda y legislador, fuertemente influido por el socia-

lismo utópico, que después de un viaje por el mundo, se convirtió en rebelde y en mártir, era, a pesar de sus críticas a la Iglesia, amigo del obispo de Puno, y, con su cambiante personalidad, representaba más que ningún otro las contradicciones de la época, pero anticipaba también algunas ideas de indigenistas posteriores.

“La Sociedad Amigos de los Indios”, que después de la muerte de su fundador se disolvió, muestra otra faceta de la personalidad de Bustamante: en 1867 intentó que el Congreso aprobara una ley que, por primera vez en los tiempos de la república, representaba una protección al indio, y con la cual se habría destruido aquel fatal postulado liberal “de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley”, de nefastas consecuencias para las poblaciones indígenas. La iniciativa no tenía el propósito de propiciar un retorno a los tiempos coloniales. Su intención era, más bien, y a través de una mejora de las condiciones de vida de los campesinos y de planes escolares, crear las condiciones para un desarrollo industrial del país³⁰. De allí que el proyecto de ley contemplara, junto a la abolición de la esclavitud, también la instauración de observadores en cada pueblo, quienes velarían por la higiene, y sobre todo, por las costumbres de vida de los indios. Estos deberían poder elegir libremente su lugar de residencia, y al mismo tiempo, ser estimulados en su trabajo³¹.

Un proyecto de reforma tal deja entrever que, a diferencia de los tiempos de Castilla, no se pregunta ya cuál es el aporte que al bienestar de la nación pueda hacer el indio, nunca tratado verdaderamente como un conciudadano³², sino más bien con qué medios se puede alcanzar semejante finalidad. Se anuncia de esta manera un nuevo modelo de pensamiento que –como en la Europa del siglo XVIII– no toma más al pueblo como base inerte de una estructura estatal jerarquizada, sino que lo considera, junto con los recursos naturales, como fuente de la riqueza social. Así pues, en el discurso de los civilistas, el liberalismo político, que había introducido el principio de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, es reemplazado por el liberalismo económico, para el cual el progreso social se basa en el trabajo del pueblo. “El trabajo es el primer agente moralizador, la fuente más pura de la riqueza...”³³. Es en este contexto –y no primeramente en el de la crisis de Estado que se origina con la derrota en la guerra contra Chile– en don-

de se produce “el descubrimiento del indio” para lo político. Pues son ellos, la auténtica mayoría poblacional del país, los que constituyen los fundamentos de la nación, y no los blancos de la costa del Pacífico, declaraba Juan Bustamante más de veinte años antes que González Prada, de manera programática³⁴.

Los civilistas convierten este descubrimiento de política poblacional en una máxima. En sus proyectos de reforma, que apuntan también a la apertura del mercado de trabajo, la libertad de los indios tiene prioridad por sobre su igualdad: “El trabajo debe ser libre para ser fecundo”³⁵. Al mismo tiempo, el indio es presentado, en las narraciones que aparecen, la mayoría de las veces, en la “Revista de Lima”, como el resumen de las nuevas virtudes sociales. En contraste con la figura del rentista ocioso, por ejemplo en el “Sé bueno y serás feliz” de Ladislao Graña, el esforzado e injustamente perseguido José, se transforma en un exitoso pequeño productor³⁶.

De cualquier manera, esto no se corresponde con la realidad de una masa de campesinos enterrados en la ignorancia y en una explotación brutal. El “indio bueno y trabajador” tiene todavía que ser educado. Esta es la finalidad de una misión civilizadora, a la que se siente llamada la élite esclarecida.

La educación de los indios y el ejemplo moral de las autoridades a la que aquéllos están sujetos, pasarán a ser, en el futuro, los principales objetivos del programa de reformas sociales del indigenismo.

– Educación y vigilancia: el Evangelio de los ilustrados (1883-1895)

Cuando a raíz de la derrota en la guerra con Chile (1879-83), se hace evidente la debilidad del proyecto oligárquico de nación, la integración de los indios a la sociedad deviene en objeto de controversias políticas e intelectuales. Mientras el escritor Ricardo Palma, en ese tiempo partidario de Piérola, explicaba la derrota por la falta de patriotismo “de la inculca raza indígena”, Andrés Avelino Cáceres –líder de la resistencia antichilena–, elogiaba el aporte de aquéllos a la defensa de la nación, y descargaba la mayor culpa en el egoísmo del capitalista pe-

ruano. Finalmente, ambos coinciden en achacar el desastre a la falta de unidad de los peruanos³⁷.

El que, efectivamente, la crisis de la nación estuviera vinculada con la solución del problema indígena, obedecía también a las rebeliones que explotaban, después de finalizada la guerra, en diversas partes del territorio. Sobre todo, el levantamiento de Pedro Atusparia en Ancash, en marzo de 1885, dirigida en contra de la reintroducción de los impuestos indígenas y de su brutal cobro por medio de los prefectos, encontró amplio eco en los diarios de la capital. La elite intelectual de Lima, agrupada en torno a figuras como la del escritor Manuel González Prada (1848-1919), convierte en tema central de discusión en los círculos literarios de la ciudad capital, el de los contrastes étnicos y sociales del país, en el cual unos cien mil a doscientos mil mestizos, y una minoría de criollos, dominan sobre millones de indios.

Sin la integración de la masa de indígenas, argumenta González Prada todavía en la línea de los “civilistas”, la unidad nacional y la prosperidad económica son impensables. “Nuestra forma de gobierno es una gran mentira, pues una nación en la que dos o tres millones de personas vivan fuera de la ley, no merece ser llamada una república democrática”. El cree que la inmigración europea dará nuevos impulsos a la regeneración del país. Pero se contraponen a aquellos que también abogan por dicha inmigración, pero lo hacen porque piensan que la inferioridad del indio –en lugar de sus propias carencias culturales– es un obstáculo para el desarrollo de la civilización. “Sociedades civilizadas merecerían llamarse aquellas en donde practicar el bien ha pasado de obligación a costumbre, donde el acto bondadoso se ha convertido en arranque instintivo. Los dominadores del Perú, ¿han adquirido este grado de moralización? ¿Tienen derecho de considerar al indio como un ser incapaz de civilizarse?”³⁸. Si el mismo González Prada está influido por el discurso positivista sobre las razas de un Le Bon, en su alocución devenida en célebre y pronunciada en el politeama-teatro cambia de orientación: “Desde hace trescientos años el indio se mueve en el último peldaño de la civilización. Una mezcla de los vicios de los bárbaros, pero con ninguna de las ventajas de los europeos. Enseñadles a leer y a escribir, y veréis si en un cuarto de siglo no alcanzan la dignidad de los hombres. En vosotros, los maestros, recae la responsabilidad

de despertar esta raza a la vida; una raza que duerme bajo la tiranía de jueces de paz, gobernadores y sacerdotes, esa brutal trinidad”³⁹.

La imagen de una siniestra alianza de los tres poderes, bajo los cuales están sometidas las poblaciones indígenas, es inmediatamente bosquejada por Narciso Aréstegui, y deviene en célebre a través del título de un libro de Itolararre, “La trinidad de los indios” (1885). González Prada, y, sobre todo, Clorinda Matto en “Aves sin nido”, popularizaron este estereotipo de la crítica social, y lo transformaron en símbolo de las fuerzas conservadoras del interior del país. “Aquí nada se puede hacer contra las maquinaciones en masa de los vecinos notables que constituyen los tres poderes: eclesiástico, judicial y político”⁴⁰.

Clorinda Matto de Turner (1852-1909) fue integrante de los grupos literarios “El Ateneo de Lima” y “El Círculo Literario”, fundados por González Prada, pero provenía de una familia de propietarios de tierras del Cuzco, y había vivido durante cierto tiempo, a raíz de la residencia de su esposo, de ascendencia inglesa, en Tinta, el lugar del levantamiento de Túpac Amaru. En su novela “Aves sin nido”, publicada en 1889, retrata la vida en “Killac”, un pueblo ficticio de los Andes, y relata las condiciones allí imperantes. Escandalizados por los abusos de poder del cura, del intendente y del juez de paz, un matrimonio de empresarios recién llegados se alinean en defensa de las inermes víctimas de los tiranos del pueblo. Los benefactores blancos, sin embargo, son testigos de la muerte de sus protegidos en un atentado organizado contra ellos, y deciden trasladarse a Lima. Una segunda parte del relato cuenta la trágica historia de amor de los huérfanos que ellos llevan consigo. Esta termina con el descubrimiento, por parte de estas “Aves sin nido”, de que ellos son hermanos, a saber, hijos del antiguo párroco de Killac y, en ese entonces, obispo de la región.

El que “Aves sin nido” llegara a ser la novela indigenista más leída del siglo XIX se debe, según José Tamayo, a que su autora “supo expresar su mensaje en el momento preciso, cuando la cresta de la ola anticlerical estaba en su cima”, y cuando en Cuzco una nueva clase social de intelectuales “luchaba su postrera batalla contra el último baluarte de la “intelligentsia” de sotana”⁴¹. Desde los sectores de la iglesia se condenó, pues, la obra de Clorinda Matto “como un escarnio” a los mi-

nistros del Señor, en lo que tienen de más santo y benéfico: el celibato y el ministerio parroquial”. Clorinda Matto fue posteriormente excomulgada⁴².

El que Matto transforme la explotación sexual y económica de esas “criaturas desheredadas” a manos de los párrocos de los pueblos, en punto central de sus acusaciones, no responde sólo a un sentimiento anticlerical, sino también al programa de reformas de su libro, en el que lo religioso y lo civil están estrechamente relacionados: para implantar una “verdadera civilización” en los “pequeños poblados” del interior del país, se hace necesaria una buena escuela, y una educación basada en la fe y transmitida a través de párrocos bien formados. Sin esto, así teme Matto, “contemplaremos convertidos en lobos rabiosos a los corderos apacibles de la víspera”; sólo una predicación que insista en “la humanidad, el amor fraternal y la dignidad que el hombre respeta en los otros hombres” pueden evitar la barbarie⁴³.

No es claro si Clorinda Matto, en los últimos años de su vida, terminó convirtiéndose al protestantismo⁴⁴. En todo caso, es durante este tiempo, y en su exilio en Argentina, cuando traduce algunos textos del Nuevo Testamento al quechua, para la American Bible Society. Ya en “Aves sin nido” confía ella en el espíritu del cristianismo auténtico, capaz de “despertar a las razas ahora sometidas y humilladas a una nueva vida”, y confía en “que el evangelio de Jesucristo haga que algún día resplandezca la madrugada de la verdadera autonomía de los indios”⁴⁵. Matto le otorga al aspecto institucional de la religión una función civil prioritaria: tiene la función de educar y de transmitir los valores de la civilización. Pero como el clero, sobre todo a causa del celibato, no da un ejemplo moral convincente, Matto intenta con su libro convencer al lector “de la necesidad del matrimonio de los curas como una exigencia social”⁴⁶.

Cuando habla de la liberación de los indios, parece que ella se refiere, especialmente, a la educación. La expresión “huérfanos” usada con frecuencia, lo subraya. En el fondo, los indios son para Matto menores de edad, que necesitan de un cuidado y de una guía paternal. Ellos no pueden liberarse a sí mismos, sino que necesitan de la guía tutelar de la élite blanca esclarecida. Europeos –cuyas inmigraciones re-

comienda Matto— y empresarios, son los protagonistas de sus novelas, y Lima como baluarte de la civilización, “en donde se educa el corazón y se instruye la inteligencia”, la verdadera meta a la que ella tiende⁴⁷.

Matto no lucha por el derecho a la autodeterminación del pueblo indígena. Lo que ella quiere alcanzar con su libro, escribe en el prólogo, es que se conozca “la importancia de observar atentamente el personal de las autoridades, así eclesiásticas como civiles, que vayan a regir los destinos de los que viven en las apartadas poblaciones del interior del Perú”⁴⁸. Como ya se muestra en el proyecto de ley de la “Sociedad Amigos de los Indios”, la liberación de los indios de la ignorancia, la esclavitud y el trabajo forzado, se vincula con una nueva forma de tutela y vigilancia, y con una modernización de las técnicas de control social provenientes de las exigencias del desarrollo industrial.

– Señores y rebeldes: restauración y crisis de la república oligárquica (1895-1919)

También González Prada participa de la opinión de que es responsabilidad de una elite ilustrada conducir a la masa inculta hacia el progreso⁴⁹. A comienzos de los años noventa, González Prada rompe con el “civilismo”, porque éste postergaría el desarrollo industrial del país debido a la insuficiente educación del pueblo, dando, en lugar de a aquella, absoluta prioridad al comercio exterior y a la exportación agropecuaria. González Prada, que ahora representa exactamente el punto de vista contrario y que espera que, con una ofensiva educacional, se pueda acelerar el desarrollo capitalista, endurece sus ataques a los civilistas cuando éstos, en 1895 establecen una alianza con Piérola—un antiguo enemigo—; una alianza que se realiza, en realidad, con el sector más tradicionalista de la oligarquía y que habría de prolongarse hasta el final de la república oligárquica, en 1919. Después del fracaso de las esperanzas reformistas y de la decepción con su propio partido, la Unión Nacional, fundado en 1891 y que exigía en sus estatutos la devolución de las tierras usurpadas a las comunidades indígenas⁵⁰, González Prada se vuelca cada vez más al anarquismo y somete—especialmente en su ensayo “Nuestros Indios”, publicado en 1904— a una dura crítica a la dominación y a las formas de explotación precapitalistas: “Las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República; los

hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia”. Con tono profético, censura a las autoridades políticas que, “lejos de apoyar a débiles y pobres, ayudan casi siempre a ricos y fuertes”. “Los presidentes –alude a Piérola– abogan en sus mensajes por la redención de los explotados, y se denominan ‘protectores de la raza nativa’... pero los mensajes, las leyes, las instituciones, las advertencias y los apoyos son lamentos hipócritas, palabras sin eco”. Para que los autodenominados salvadores sean dignos de credibilidad “se necesitaría que de la noche a la mañana sufrieran una transformación moral, que se arrepintieran al medir el horror de sus iniquidades... que, de tigres, se quisieran volver hombres”. Y en esto no cree González Prada: “el indio se redimirá merced a su propio esfuerzo, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche”⁵¹. De esta manera, él relativiza su propio papel, resultado de la ilustración y la educación.

Si bien González Prada permanece aislado en un primer momento, debido a la radicalidad de su crítica social, ejerce, sin embargo, un fuerte influjo en el movimiento indigenista de los años veinte, el cual traduce a programa político su enseñanza, respecto a que la cuestión indígena es algo más que un asunto pedagógico; es un problema económico y social. Su cáustica crítica al catolicismo marca también a la siguiente generación (y endurece la actitud de rechazo que la iglesia muestra frente al movimiento indigenista); González Prada no se reduce a denunciar el poder de la iglesia, el gobierno y la clase dominante, sino que considera al catolicismo popular como “una amenaza a la civilización moderna”, y advierte que “el progreso moral e intelectual de las naciones se mide por la dosis de catolicismo que han logrado eliminar de sus leyes y costumbres”⁵². Con su fe positivista en el progreso y en la razón, el profeta anarquista queda prisionero del modelo elitista oligárquico, del cual, por otra parte, procedía. No alcanza a percibir los elementos liberadores de las tradiciones populares, como lo habría de hacer, con posterioridad, Mariátegui.

En el marco del positivismo, que ejerce un papel dominante entre 1880 y 1915 en el Perú, los defensores de la oligarquía apelan también –para fundamentar su propio liderazgo– a la superioridad de la cultura y de la ciencia europeas. Con frecuencia echan mano, incluso,

de argumentos acerca de la incapacidad de desarrollo y de formación de las razas “inferiores” y “degeneradas”, provenientes de las teorías de Gobineau y Gumplowitz. Javier Prado lamenta el “fatal influjo” que las razas inferiores han ejercido en la cultura peruana, y Clemente Palma resume la opinión de muchos intelectuales de alrededor de fines de siglo cuando escribe que “la raza india tiene todos los caracteres de la decrepitud e inepticia para la vida civilizada”⁵³. También para Francisco García Calderón, quien se admira de la fortaleza de la aristocracia incaica, la masa india permanece en un “triste y profundo atavismo”. A este “pueblo de niños grandes” sólo le puede ser dada la libertad “acompañada de una amistosa tutela”. Necesitan del “sabio poder” de aquellos para quienes la conquista del impresionante imperio incaico se constituyó en algo sencillo⁵⁴.

En las imágenes del indio que proyectan los pensadores del civilismo hacia comienzos de siglo, se refleja, por cierto, el miedo ante una posible “guerra de razas”, frente a la crecientes revueltas al sur de los Andes. Francisco García Calderón describe al quechua como “sumiso”, pero al aymará como “duro y sanguinario”⁵⁵. En los relatos de su hermano Ventura García Calderón, sobre todo en “La venganza del Cóndor” (1919), esa ambigüedad es presentada como la característica distintiva del indio. El silencio del peón, su “mirada impenetrable”, intranquilizan al escritor: “Nunca he sabido si nos miran bajo el castigo, con ira o con acatamiento”⁵⁶. Según Alberto Flores Galindo, en cada una de estas imágenes se reflejan las percepciones del “otro” que son propias de una estructura de dominio determinada por criterios racistas, y que se pueden encontrar tanto entre los grandes propietarios de las sierras como en las familias blancas de la costa: “El indio que habían construido en su imaginación era el ser resignado y pasivo, o el personaje vengativo y sanguinario”⁵⁷.

El discurso sobre los indios, hasta comienzos de los años veinte, se mueve entre posiciones racista y paternalista y el temor y la compasión de la minoría dominante. Al interior de ese discurso se producen cambios y desplazamientos. Integrantes de la clase alta comienzan a dar una nueva orientación al discurso racista de la élite. También ellos hablan de una “mezcla de razas”, pero ya no más para explicar de esta manera el atraso del Perú o para exigir la inmigración europea, sino

porque en ella ven un medio para la “mejora” y “renovación” de la raza indígena y para “formar el producto, netamente nacional, del mestizo selecto”⁵⁸. De modo semejante, el lenguaje acerca del apoyo de la “clase sumergida” recibe otro sentido estratégico. En lugar de intentar legitimar las relaciones de poder existentes, tiende a su superación.

Un ejemplo de este cambio lo da la “Asociación pro-indígena”, fundada por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo en 1909, y existente hasta 1916. Dora Mayer lo describe retrospectivamente como “un experimento de rescate de la atrasada y esclavizada raza indígena por medio de un cuerpo protector extraño a ella, que, gratuitamente y por vías legales, ha procurado servirle como abogado en sus reclamos ante los poderes del Estado”⁵⁹. Las ideas políticas de los miembros reflejan la heterogénea composición de la asociación: el liberal Francisco Montajo defiende la existencia de pequeños propietarios campesinos (incluso conveniente para la defensa de los pueblos); el sociólogo positivista Capelo se inclina por el desarrollo industrial, y el socialista Zulen por la desaparición de las grandes propiedades de tierras. Tampoco faltan voces como la de Manuel Quiroga, que propone la nacionalización de las propiedades eclesiásticas⁶⁰. Unánimemente, sin embargo, se exigía la reimplantación de la protección estatal a los indios, la misma que debía ayudarlos en la obtención de su libertad y de sus derechos ciudadanos. Especial significación adquiría el derecho a la educación escolar, y las garantías legales para la propiedad de la tierra de las comunidades campesinas. A pesar de su tendencia proteccionista, la “Asociación Pro-Indígena” desempeñó una importante función, gracias, sobre todo, a que, por medio de su red de informantes, pudo dar a conocer las transgresiones a los derechos humanos, y por medio de su órgano periodístico “Obligaciones frente a los indios”, ganaba adeptos para su causa. Ellos informaron también sobre el levantamiento de Rumi Maqui.

A fines de 1915 explota en Azángaro (Puno) una de las más fuertes revueltas indígenas. Está dirigida en contra del sistemático robo de tierras por parte de los latifundistas en constante expansión, y especialmente, en contra del gamonal Bernardino Arias Echenique, que era, al mismo tiempo, representante de Azángaro ante el Congreso. Esta revuelta, en la que tomaron parte más de 1000 sublevados, fue liderada

por un personaje que se hacía llamar Rumi Maqui Ccori Soncco (“Mano de piedra de corazón de oro”), y que, probablemente, se tratara del ex-mayor Teodomiro Gutiérrez. Teodomiro Gutiérrez Cuevas (1864-1937?), un antiguo camarada de armas de Cáceres en la guerra en contra de Chile, se sensibilizó frente a la situación de los pueblos indígenas en sus actividades como subprefecto y juez en distintos lugares del país, y estuvo en contacto con la “Asociación Pro-Indígena”. En 1913 le fue confiada una investigación –por el presidente Billinghurst, de tendencia reformadora– sobre los litigios de tierras y las masacres de indios en Puno. Ya después de una corta estadía, Gutiérrez se ganó la confianza de las poblaciones, pero también la enemistad de los grandes propietarios. Estos exigieron –después de la caída de Billinghurst en febrero de 1914– su destitución como oficial. Tras un corto exilio en Chile, volvió manifiestamente a Puno para organizar allí la resistencia en contra del poder inescrupuloso de los gamonales, y para instaurar, “por primera vez en el Perú, el reino de la libertad, de la legalidad y de la justicia”⁶¹. El cargo oficial que se le hizo después de ser detenido, decía que él había provocado el levantamiento armado de los indios y el asalto a las haciendas, y que tenía la intención de destruir la unidad de la nación y de instaurar un nuevo “Tahuantinsuyo” (imperio inca). El mismo Gutiérrez, después de su fuga de la prisión de Arequipa, dio a conocer que luchaba por la desaparición de los terratenientes y para formar un solo Estado con Bolivia. Negaba, sin embargo, querer instaurar con las armas el “Tahuantinsuyo”⁶².

Los planes acerca de un levantamiento popular, desde el altiplano hasta La Paz, bajo el mando del “General Rumi Maqui”, como lo aseguraba el diputado Luis Felipe Luna, fueron nada más que un invento de los gamonales que buscaban, con el fantasma de una guerra de razas, distraer la atención de sus propios robos y eliminar a un testigo indeseable como Gutiérrez⁶³. Luna, que representaba, ciertamente, los intereses de los grandes propietarios, estaba, sin embargo, enemistado con Arias Echenique, el afectado por el levantamiento. Dora Mayer es de la opinión de que se trataba de una rivalidad personal entre Gutiérrez y Arias Echenique, que fue aprovechada por grupos gamonales rivales⁶⁴. Arias, inculpado por una de las masacres de indios investigadas por Gutiérrez, culpaba a éste, a su vez, de instigar a los indios en contra de los blancos. En el parlamento manifestó que Gutié-

rez se consideraba a sí mismo como un “Moisés, que va a redimir a los indios”⁶⁵.

Ciertamente, los gamonales pueden haber jugado un papel decisivo en la formación del mito de un resurgimiento del Imperio incaico.

Pero “el hecho es que la conversión del mayor Gutiérrez Cuevas en el legendario ‘Rumi Maki’, cierta o no, fue aceptada por la opinión pública de Puno y del país, y Rumi Maki pasó a ser un símbolo de lucha contra la injusticia”, escribe Tamayo Herrera⁶⁶. Su nombre reaparece en los siguientes años en distintos lugares del país, en donde estallan disturbios y protestas. Se transforma en un “seudónimo colectivo” (Flores Galindo), en el que se corporizan las esperanzas de una desaparición del poder de los gamonales y las expectativas, no desaparecidas, de un retorno del Inca.

Según nuevas informaciones históricas⁶⁷ –provenientes, sobre todo, de Bolivia–, el mismo Gutiérrez parece haberse esforzado por llevar adelante sus planes. A ellos pertenece el proyecto de un Estado del Pacífico, una idea que se asemeja al sueño de Bolívar de una república sudamericana, y que venía unida con el nombre de Rumi Maki y la utopía de una restauración del Tahuantinsuyo. En términos semejantes se había manifestado cuando, en 1907, como subprefecto de Huancayo, exigiera, en un informe sobre la situación de su provincia, la necesidad de una formación escolar y la mejora social y económica de las condiciones de los indios. Al menos en ese tiempo, él no estaba influido por un mito andino, sino más bien por el positivismo, e incluso por el trabajo de los misioneros protestantes. Lo mismo que Clorinda Matto, exigía en su informe una cuidadosa selección y un salario suficiente para los empleados del gobierno, para que, de esta manera, estuvieran en condiciones “de encarrilar a los pueblos en el sendero del progreso y de la prosperidad, habituándolos al trabajo, a la moralidad, al orden y a la práctica del bien”. Se refiere, asimismo, al grave problema del alcoholismo y “al sin número de fiestas, ya religiosas, ya populares” –punto principal de los esfuerzos de la reforma protestante–; se inclina también por la gratitud en la prestación de la asistencia religiosa.⁶⁸ Posiblemente, Gutiérrez ingresó con posterioridad a la iglesia metodista.⁶⁹

La presencia de los protestantes en el Perú estuvo relacionada, desde un comienzo, con la erección de escuelas y la reforma escolar. Así pues, inmediatamente después de la independencia, San Martín encomienda a James Thomson, un escocés bautista, el ingreso de la pedagogía Lancaster, así llamada por el nombre de su creador, el cuáquero Joseph Lancaster. Pero el protestantismo recién pudo hacer pie firme en Perú hacia fines de siglo. Según Francisco Penzotti, que trabajó como vendedor ambulante de Biblias desde 1888, por encargo de la American Bible Society⁷⁰, fueron principalmente los adventistas y metodistas los que prestaron especial atención a la fundación de escuelas. Hacia fines de siglo, y bajo Thomas Wood, fueron abiertas en Callao y en Lima cinco escuelas metodistas. Los adventistas fundaron, hasta 1916 y alrededor del Lago Titicaca, unas 19 escuelas para indios, visitadas por más de 2200 escolares⁷¹. Al éxito de los adventistas contribuyó el estilo de vida de sus misioneros. Fernando Stahl y otros “vivían en las mismas chozas de los indios, los ayudaban en sus faenas, perfeccionaban sus pequeñas industrias, les curaban sus enfermedades y, lo más admirable, les hablaban en aymará”⁷². Pero lo más importante era que, por primera vez, el pueblo indígena tenía abierto el ingreso a la educación escolar.

Las actividades de los adventistas alarmaron no sólo a los grandes propietarios de la región. También la Iglesia católica veía un peligro en las sectas protestantes en constante expansión, e intentó impedir la fundación de escuelas. La primera escuela confesionalmente neutral, la escuela estatal de Puno, que el aymará Manuel Z. Camacho fundó en 1904 en su propia casa en Platería, tuvo que ser cerrada por indicación de las autoridades. Cuando Camacho, a pesar de todas las intimidaciones, reabrió su escuela y, con ayuda de los adventistas, fundó una casa para escolares, una farmacia y un centro misionero, el obispo de Puno, Valentín Ampuero, organizó un ataque al pueblo, destruyó las nuevas instalaciones e hizo detener a Camacho. El incidente de 1913 desató una gran controversia y provocó que el Congreso levantara, dos años después, la prohibición de los cultos no católicos. Pero el conflicto generado por la escuela de Platería profundizó también la distancia entre la Iglesia católica y el movimiento indigenista. La “Asociación Pro-Indígena” tomó partido, desde un comienzo, por Camacho, lo apoyó, y en 1910 fundó en Jauja una escuela para indíge-

nas⁷³. No es de sorprender, pues, que a pesar de contar con algunos sacerdotes como miembros, la Asociación –por aquel entonces la institución más importante de solidaridad con los indios– no mantuviera ninguna relación oficial con la iglesia. Las autoridades eclesiásticas estuvieron representadas recién en 1922, en el “Patronato para los indígenas”, fundado por el Presidente Leguía.

Después de que la “Asociación Pro-Indígena” suspendiera su trabajo debido a dificultades internas, no disminuyó, sin embargo, el impulso del movimiento indigenista. Por el contrario: “El evangelio de la redención indígena, del renacimiento del Perú a base de su raza aborigen, ha hecho prosélitos en personas de las más diversas esferas de la sociedad”⁷⁴. Si bien este evangelio se articuló en gran medida fuera, de y con frecuencia contra la Iglesia, esto no significa que la causa de los indígenas no fuera asumida y defendida al interior de la misma. Pronunciamientos oficiales, con todo, no se dan con mucha frecuencia a lo largo del siglo XIX, y las manifestaciones más claras provienen de Bartolomé Herrera, un enemigo de las ideas democráticas, quien en 1848 tomó partido en una disputa con los liberales en contra del sufragio universal, pero a favor de la creación de escuelas públicas para los indios. También el arzobispo de Lima, Luna Pizarro, hace referencia a la “ignorancia” de los indios, y exige a los sacerdotes aprender quechua, para poder enseñar mejor. Pero de lo que se queja principalmente la gente de la Iglesia, es de la falta de formación religiosa: “Sus representaciones religiosas son demasiado rudimentarias; su religión es un cristianismo desfigurado”, escribe en un informe el obispo Valentín Ampuero⁷⁵. Así pues, si bien existen quejas acerca de las barreras culturales y lingüísticas existentes entre una mayoría del clero –de extracción no popular– y los indios, por otro lado hay que reconocer que es mérito de los primeros –los que se pusieron a investigar la lengua de los indios y crearon una literatura quechua– el que se produjera en el siglo XIX, y especialmente en Cuzco, un tiempo floreciente⁷⁶.

Por el contrario, los aspectos sociales del indigenismo eclesiástico no tuvieron en el período republicano, ni de cerca, la importancia que poseyeron en los tiempos de los primeros Concilios Limeños, en los siglos XVI y XVII. El que la Iglesia, con la fundación de organiza-

ciones laicales (Unión Católica), y posteriormente, con la fundación de partidos políticos, en los años ochenta, se vinculara con las fuerzas conservadoras de la clase alta, disminuyó también el influjo de la Encíclica papal “*Rerum Novarum*” (1891). Si bien entonces, el primer “Congreso Católico”, organizado por la “Unión Católica” en 1896, por primera vez se ocupa de cuestiones sociales, sus propuestas se limitaron a la “mejora de las condiciones de vida de los indígenas”, al fomento de la lengua quechua y aymara en el seminario de Puno, y a la erección de escuelas para los indios por medio de los salesianos. “El Congreso se resistió –comenta J. Klaiber– a analizar a fondo los problemas sociales del país. Atribuyó los sufrimientos de los indios a la falta de ‘caridad paterna’, de parte de los hacendados y las autoridades”⁷⁷.

En general, la actitud de la Iglesia frente a los indios es paternalista. La actuación de los sacerdotes se asemeja a la de los “mistis”: ellos son patrones que cuidan de aquellos que les fueron confiados (y los que, a su vez, los asisten materialmente). Les enseñan una religión marcada también por el mismo tipo de relación padre-hijo, que exige subordinación y obediencia a las autoridades, y, de esta manera, se transforma en un apoyo de las estructuras de poder existentes⁷⁸. Si algunos hombres de Iglesia amagan alguna crítica frente a la explotación de los indios por los gamonales, por los comerciantes de lana o por los ganaderos, otros sólo denuncian las revueltas violentas que de eso se sigue. A comienzos de los años veinte llegan, al Obispo del Cuzco Pedro Farfán, protestas de los hacendados acerca de sacerdotes que sublevaban a los indios, pero también otras, que acusan a párrocos de explotarlos y apoderarse de sus campos, en connivencia con los gamonales⁷⁹.

No se puede hablar, pues, de una posición unitaria de la Iglesia en los conflictos del país. Hay representantes de la Iglesia, como el primer obispo de Puno, Juan Ambrosio Huerta, que muestra comprensión frente a la revuelta de los indios en Huanacán (1866), y acusa a las autoridades locales por el brutal procedimiento. Hay otros, como el sacerdote Fidel Olivas Escudero, que logra mediar entre los sublevados y las fuerzas del orden, en la revuelta de Ancash (1885). Con frecuencia sucede, sin embargo, que la Iglesia asume las posiciones del gobierno y defiende el orden existente⁸⁰.

Un lugar especial dentro del indigenismo eclesiástico le cabe a Pedro Farfán de los Godos (1870-1945). Inmediatamente después de su toma de posesión como obispo del Cuzco (1918), dirigió a los indios de su diócesis una carta pastoral en español y quechua en la que les dice que ellos gozan, “como buenos cristianos”, de la misma dignidad que los demás ciudadanos, y que pueden superar la servidumbre y las condiciones inhumanas de vida⁸¹. En una segunda carta, “Sobre la protección de los aborígenes”, exhorta a los hacendados y al clero a preocuparse por los derechos de los indios. Las preocupaciones de los indios, dice el obispo, son también las suyas⁸². En 1921 Farfán realiza, por primera vez, un Congreso interdiocesano sobre cuestiones sociales, en el que está, como tema principal, el de la situación de los indios en el sur de los Andes. El Congreso resolvió, junto con las mejoras de la enseñanza religiosa, exigir al gobierno la fundación de escuelas estatales y la protección legal de las tierras de las comunidades indígena. Uno de los organizadores del Congreso, el Canónigo Isaías Vargas, identificó con toda claridad a la usurpación de tierras indígenas por los gamonales, como la causa principal del malestar social. De forma semejante se expresaron los sínodos posteriores de la Diócesis del Cuzco⁸³.

Como razones fundamentales para un compromiso de la Iglesia con las comunidades indígenas, el mismo Pedro Pascual Farfán mencionaba el “peligro bolchevique” y el avance del protestantismo. De forma reiterada previene frente a “los esfuerzos que hacen los hijos del apóstata Lutero para reimplantar su satánica secta en nuestros pueblos, y especialmente en la raza indígena”⁸⁴. Sus intentos por conciliar la defensa de los indios con la defensa de los intereses eclesiásticos y gubernamentales no son viables. No sólo experimenta la presión de los grandes propietarios del Cuzco, con los cuales está vinculado por lazos familiares y de amistad; cuando en 1922 asume la dirección del “Patronato para los indígenas”, fundado por Leguías, termina en conflicto con los indigenistas más radicalizados, los cuales inician una creciente oposición frente a la política gubernamental indígena, agrupados, primero, en torno a la revista “Kosko”, y posteriormente, en el grupo “Resurgimiento”.

Así pues, durante el primer siglo después de la Independencia, el “evangelio de la liberación indígena” no fue anunciado sin la Iglesia,

pero sí, con frecuencia, en contra de la Iglesia. En los años veinte fue asumido por el gobierno de Augusto B. Leguía, en su segundo período, como doctrina de Estado, pero al mismo tiempo fue reivindicado por los nuevos movimientos sociales y regionales fundados después de finalizada la república oligárquica, como utopía propia. En esa situación, la Iglesia opta por el dictador, que la cortejaba. No tanto la colaboración de algunos representantes de la Iglesia en organismos estatales, como es el caso de Farfán con el Patronato de indios, cuanto el estrecho trabajo conjunto que lleva a cabo Emilio Lissón, arzobispo de Lima, con Leguía, y el proyecto común de 1923, de consagrar el Perú al Sagrado Corazón de Jesús, provoca el que los grupos opositores, y con ellos una parte mayoritaria del movimiento indigenista, endurezcan su actitud anticlerical, y en alguna medida, antirreligiosa.

En este contexto, es especialmente significativa, por último, la posición de Carlos Mariátegui (1894-1930). Mariátegui no sólo dejó más claro que ningún otro que la liberación de los indios suponía el cambio de toda la estructura de la sociedad peruana y exigía, tanto desde el punto de vista cultural como desde el económico, la ruptura con el espíritu y la realidad del colonialismo. En su concepto de liberación integral, que coimplica la superación de las estructuras internas precapitalistas con las cuales está relacionada la dependencia externa y neocolonial, los factores religiosos desempeñan un papel importante. La esperanza, la fe y lo místico tienen, para Mariátegui, un significado fundamental; les asigna un lugar en los movimientos revolucionarios, pero constituyen para él algo más que una fuerza motriz de los movimientos sociales⁸⁵.

A veces, Mariátegui tiende, con todo, a identificar las esperanzas del indio con su concepción de revolución socialista⁸⁶. En la medida en que lo hace, continúa el discurso indigenista de aquellos para quienes los indios representan “una masa, muda y silenciosa, susceptible de interpretación” (A. Rama). Se trate de su incorporación a la nación o de la construcción de una identidad cultural de mestizos que se comprendan como “nuevos indios”, en cualquiera de los casos la alteridad del otro desaparece. Por otro lado, Mariátegui, más que ningún otro, ha tenido clara la diferencia entre el que interpreta y el que es interpretado. La literatura indígena, subraya Mariátegui, nunca podrá expresar la

verdad acerca de los indios. Esto sólo se podía alcanzar a través de una literatura indígena creada por los mismos indios⁸⁷. En sus investigaciones sobre indigenismo, así como resalta aquellas tendencias en las que se perfila una superación de esa dicotomía radical de la sociedad que proviene de los tiempos coloniales, así también juzga críticamente toda síntesis que finja una reconciliación con la realidad que sólo podría ser el resultado de la misma historia: “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”⁸⁸.

NOTAS

- 1 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima 1981, pág. 65.
- 2 Ver, Roberto Miró Quesada, “*Los Funerales de Atahualpa*”, en *Pueblo Indio*, Nr. 5, Lima, 1984, pág. 46.
- 3 Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad*, Lima, 1978, pág. 326.
- 4 Véase al respecto Beat Dietschy, *Indianität und Nation in Perú*, en, del mismo autor, *Gebrochene Genenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*, Frankfurt/M, 1988, pág. 256 y ss.
- 5 A. Cornejo Polar ha puesto de relieve esta heterogeneidad estructural de la literatura indigenista, la que consistiría en que “las instancias de su producción, de su realización textual y de su consumo pertenecen a una esfera socio-cultural determinada, y su referente a otra distinta” (Antonio Cornejo Polar, *El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural*, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Nr. 7-8, Lima 1978, pág. 107).
- 6 La identidad étnica no es ninguna característica de la naturaleza, sino que se forma en los procesos de interacción social o interétnica, y puede entenderse como un hecho de autoafirmación colectiva frente a otro. La colonización fragmentó en comunidades rurales a los pueblos andinos que se mantenían sólidamente vinculados en el Imperio inca. Estos pueblos apenas sí mantuvieron contacto horizontal entre ellos; sólo lo tenían, de manera vertical, con las instancias que conformaban la estructura del poder colonial. Expresión de esta “estructura triangular sin base” son las identidades localistas (Véase Rodrigo Montoya, *Identidad étnica y luchas agrarias en los Andes peruanos*, en Briggs y otros, *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Lima 1986).
- 7 “Es una barbaridad denominar a todos, sin excepción, indios, sin distinguir las procedencias”: algo así dice Juan Meléndez en el siglo XVII (Citado por Bernard Lavallé, *Hispanité ou américanité? Les ambiguïtés de l'identité dans le Pérou colonial*, en: *Identités nationales et identités culturelles dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Actes du XVIIIème Congrès de la Société des Hispanistes Française, Université de Toulouse, 1982, pág. 104).

- 8 Véanse, entre otros, Burkhard Gnärig, *Zwischen Quechua und Spanisch: Sprachwahl und –verwendung als Momente kultureller Konkurrenz. Zwei Beispiele aus Perú*, Frankfurt 1981, pág. 122; Dieter-Götze, *Variationen des Indigenismus in Hispanoamerika*, en: *Zeitschrift für Lateinamerika*, Nr. 21, Wien 1982, pág. 39.
- 9 Por tal entiende Foucault una investigación que se ocupe de explicar cómo se habla de algo; quién, de qué manera y en qué lugares se comienza a hablar (Al respecto, Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, tomo: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M 1977, pág. 21).
- 10 Mark Münzel, *Indianische Mythen und europäischer Indigenismus. Zur Frage der oralen Literatur in Lateinamerika*, en *Iberoamerika*, Nr. 2, Frankfurt/1978, pág. 8.
- 11 Hay algo en las investigaciones de Guamán Poma de Ayala sobre Túpac Amaru, o las de Fernando Fuenzalida, Manuel Marzal y Enrique Urbano sobre el joaquinismo en los andes.
- 12 Citado según: Eugenio Chang-Rodríguez, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo (Perú) 1986, pág. 146.
- 13 J.C. Mariátegui, *Sieben Versuche, die peruanische zu verstehen*, Berlin/Freibourg 1986, pág. 62 y 94.
- 14 Véase Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima 1988, pág. 251 y ss. y 266.
- 15 l. c. pág. 252.
- 16 Para muchos autores, el indigenismo republicano, con el antecedente de Aréstegui (1848), comienza recién después de 1883, propiamente, con Clorinda Matto y González Prada (véase, Luis Enrique Tord, *El indio en los ensayistas peruanos. 1848-1948*, Lima 1978; Jean Piel, *Crise agraire et conscience créole au Pérou*, CNRS/Centre régionale de publications de Toulouse 1982, pág. 33 y E. Chang-Rodríguez, l. c., pág. 146). Que también en el tiempo intermedio al discurso sobre los indios le incumbe una importancia central, lo muestra Efraín Kristal (*The Andes Viewed from the City. Literary and Political Discourse on the Indian in Peru 1848-1930*, New York 1988).
- 17 Luis E. Valcárcel, *Bedeutung der inkaischen Kunst* (1923), en Manuel Sarkisyanz, *Vom Beben in den Anden. Propheten des indianischen Aufbruchs in Peru*, München 1985, pág. 150.
- 18 Narciso Aréstegui, *El Padre Román* (1848), Lima 1974, pág. 11 y pág. 234.
- 19 A. Flores Galindo, *Buscando...*, pág. 291. Los gamonales asumen de esta manera la función de instancias de control que eran ejercidas, en los tiempos de la colonia, por la justicia (corregidores), el clero y la nobleza indígena (curacas)
- 20 Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima 1990, pág. 98.
- 21 N. Aréstegui, l. c. pág. 11, 236 y 18.
- 22 Juan Bustamante, *Viaje al antiguo mundo* (1849), Lima 1959, pág. 39.
- 23 El decreto entró en vigencia recién en 1859, cuando el Estado contó con suficientes fondos para el sueldo de los párrocos (véase Pilar García Jordán, *Esta-*

- do moderno, *Iglesia y secularización en el Perú contemporáneo (1821-1919)*, en Revista Andina, 6, Nr. 2, Cusco 1988, pág. 361 y ss.) Aunque también contaban con las contribuciones por la misa y la administración de los sacramentos, la situación económica de los párrocos rurales empeoró, de tal manera que muchos buscaron en la intermediación comercial y en el arrendamiento nuevas fuentes de ingreso. Todo lo cual contribuyó a deteriorar la imagen de los sacerdotes, y condujo también a una masiva reducción en el número de párrocos rurales (Jeffrey Klaiber, *La iglesia en el Perú. Su historia desde la Independencia*, Lima 1988, pág. 245 y ss.
- 24 Véase P. García, l. c. pág. 362 y 365.
- 25 L. c., pág. 370 y ss.
- 26 Véase J. Klaiber, l. c., pág. 102 y P. García, l. c., pág. 366. La libertad religiosa y la separación de Iglesia y Estado recién quedaron firmemente establecida en la Constitución de 1979.
- 27 Véase J. Klaiber, l. c., pág. 270.
- 28 Juan Bustamante, *Die Indianer in Peru (1867)*, en: M. Sarkisyanz, l. c., pág. 97 y s.s.
- 29 L. c.
- 30 Ya en 1849 exigía Bustamante la construcción de fábricas textiles, de tal manera que la producción indígena de lana no contribuyera sólo al “crecimiento de la industria europea”, sino que trajera al país los “beneficios de la civilización” y “el bienestar para todos sus habitantes” (J. Bustamante, *Viaje...*, pág. 44 y 35).
- 31 Marie-Danielle Demelas, *Les indigénismes: contours et détours, en: L'indianité au Pérou –mythe ou réalité?* CNRS/Centre régional de publications de Toulouse 1983, pág. 32.
- 32 “Y estos indios, a quienes llamamos ciudadanos, ¿de qué servirán a la República?”, se preguntaba el liberal Santiago Távara en 1856, en un libro en contra de la reincorporación de los impuestos a los indios. Según Távarena, las servidumbres y cargas de todo tipo que debió soportar, hicieron del indio un ser resignado. Sólo si se hace de él un verdadero ciudadano, el indio puede contribuir al bienestar de la nación (Santiago Távara, *Emancipación del indio decretada el 5 de julio de 1854*, Lima 1856, pág. 20, 2 y 27).
- 33 Narciso Alaysa, *Estudios sociales*, en: La revista de Lima, tomo III, 1861, pág. 55 (cit. en: E. Kristal, l. c., pág. 65).
- 34 J. Bustamante, *Die Indianer*, pág. 97.
- 35 J. C. Ulloa, *Crónica de la quincena*, en: La Revista de Lima, tomo III, 1861, pág. 753 (cit. en: E. Kristal, l. c., pág. 67).
- 36 Ladislao Graña, *Sé bueno y serás feliz*, en: La Revista de Lima, tomo II, 1861.
- 37 Véase Julio Cotler, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, Lima 1978, pág. 116, y E. Kristal, l. c., pág. 98 y ss.
- 38 Manuel González Prada, *Nuestros indios (1888/1905)*, en: Angel Rama (ed.), *Der lange Kampf Lateinamerikas*, Frankfurt 1982, pág. 75.
- 39 M. González Prada, *Páginas Libres*, Lima o. J., pág. 46.
- 40 Clorinda Matto, *Aves sin nido (1889)*, México 1981, pág. 183. El tema no sólo se encuentra en Itolararres (seudónimo de José Torres y Lara), “*La Trinidad del*

- indio o costumbres del interior (Lima 1885); el modelo fundamental de “*Aves sin nido*”, se encuentra ya desarrollado por Juana Manuela Gorriti en su relato “*Si haces mal no esperes bien*” (La Revista de Lima, tomo IV, 1861).
- 41 José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*. Siglos XVI-XX, Lima 1980, pág. 159 y 42. Ya en 1863, en Cuzco, la Universidad San Antonio Abad se separó del seminario para la formación de sacerdotes.
- 42 L. c., pág. 157.
- 43 Clorinda Matto, *Aves...* pág. 74 y s.
- 44 Véase J. Tamayo, l. c., pág. 158 y Luis Mario Schneider, *Prólogo a Aves...*, pág. 42 y s.
- 45 Clorinda Matto, *Aves...* pág. 105, véase pág. 115.
- 46 L. c., pág. 51 y 170.
- 47 “Viajar a Lima es llegar a la antesala del cielo y ver allí el trono de la gloria y de la fortuna” (l. c., pág. 132). En 1891 publica Matto “*Indole*”, y en 1895 “*Herencia*”. En este cierre de la trilogía describe la feliz integración de Margarita, la niña huérfana indígena de “*Aves sin nido*”, a la sociedad de los blancos, en Lima.
- 48 Clorinda Matto, *Aves...*, pág. 51.
- 49 Véase E. Kristal, l. c., pág. 113 y s.
- 50 Véase Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, tomo VI, Lima 1963, pág. 2849.
- 51 M. González Prada, *Nuestros indios*, pág. 76, 75, 73 y 83.
- 52 El mismo autor, *Páginas...* pág. 349.
- 53 A. Flores Galindo, *Buscando...* pág. 278s y Clemente Palma, *El porvenir de las razas en el Perú* (1897), Lima 1987, pág. 15.
- 54 Francisco García Calderón, *Le Pérou contemporain*, Paris 1907, pág. 357, 330 y 23.
- 55 Del mismo autor, *Les démocraties latines de l’Amérique*, Paris 1912, pág. 329, cit. según Sarkisyanz. l. c., pág. XXII.
- 56 Ventura García Calderón, *La venganza del cóndor* (1919), Lima 1973.
- 57 A. Flores Galindo, *Buscando...* pág. 300s; respecto al racismo, ver pág. 259ss.
- 58 “La raza indígena”, escribe el sacerdote Vitaliano Berroa, “es la llamada al cruzamiento con la raza latina... para formar el producto, netamente nacional, del mestizo selecto” (El deber Pro-Indígena, 1, Nr. 11, Lima 1913, pág. 90).
- 59 Dora Mayer, *Lo que ha significado la Pro-Indígena*, en: Amauta, 1., Jg., Nr. 1, Lima 1926, cit. según M. Sarkisyanz, l. c., pág. 107.
- 60 Compárese Wilfredo Kapsoli, *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*, Debates rurales Nr. 3, Cuzco 1980, pág. 23ss.
- 61 De su publicación de 1914/1915, citado según Manuel Vassallo, *Rumi Maqui y la nacionalidad quechua*, en: Allpanchis, Nr. XI, Cusco 1978, pág. 124, y M. Sarkisyanz, l. c., pág. 111.
- 62 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima 1963, tomo VIII, pág. 3909, y A. Flores Galindo, *Buscando...*, pág. 305.
- 63 J. Basadre, l. c., pág. 3909.
- 64 Dora Mayer, *La historia de las sublevaciones indígenas en Puno*, en: El Deber Pro-Indígena 28.7.1916, tomo IV, Lima 1917.

- 65 Manuel Burga y A. Galindo, *Feudalismo andino y movimientos sociales* (1866-1965), en: Historia del Perú, tomo XI. Lima 1980, pág. 35.
- 66 J. Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, Lima 1982, pág. 217.
- 67 Véase Augusto Ramos Zambrano, *Rumi Maqui*, Puno 1985, y Luis Alberto Bustamante Otero, *Mito y realidad: Teodomiro Gutiérrez Cuevas o Rumi Maqui en el marco de la sublevación campesina de Azángaro (1915-1916)*, Tesis de Br., Universidad Católica, Lima 1987.
- 68 Carlos Contreras y Jorge Bracamonte, *Rumi Maqui en la Sierra central. Documentos inéditos de 1907*, IEP, documentos de trabajo nr. 25, Lima 1988, pág. 17 y 26.
- 69 Confidencia personal de Tomás Gutiérrez (CEHILA, Lima).
- 70 Antes, el protestantismo estaba limitado prácticamente a las colonias de extranjeros (La primera comunidad fue la fundada en Lima por la Iglesia Anglicana, en 1849.
- 71 En 1927 ya eran alrededor de 4000 los niños que recibían instrucción escolar en 110 escuelas. Véase Dan Chapin Hazen, *The awakening of Puno: government policy and the Indian problem in Southern Peru, 1900-1955*, Yale University Ph. D., pág. 112.
- 72 Wilfredo Kapsoli, Ayllus del Sol. *Anarquismo y utopía andina*, Lima 1984, pág. 33.
- 73 Véase l. c., pág. 32 y del mismo autor, *El pensamiento...*, pág. 29.
- 74 D. Mayer, *Lo que ha significado...* pág. 108.
- 75 Véase Klaiber, *La Iglesia...*, pág. 98s y 261.
- 76 Véase J. Tamayo, *Historia del indigenismo cuzqueño*, pág. 145ss.
- 77 J. Klaiber, *La Iglesia...* pág. 119s. El 7mo. Concilio Limeño de 1912 se expresa con fuertes palabras acerca de la explotación de los indios a manos de los terratenientes y de los dueños de las minas: los sacerdotes y misioneros deben aclarar con energía que cometen un grave pecado en contra de la justicia y del amor quienes “conviertan a los indignas en verdaderos esclavos, o les niquen el salario correspondiente, o les exploten desvergonzadamente”, (citado según Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, pág. 625). El influjo de “Rerum Novarum” es evidente.
- 78 Véase Klaiber, l. c., pág. 249 y 31; también, A. Flores Galindo, *Buscando...* pág. 293.
- 79 Laura Hurtado, *Cuzco, Iglesia y sociedad: El Obispo Pedro Pascual Farfán de los Godos (1918-1933) en el debate indigenista*, Tesis, PUC, Lima 1982, pág. 25ss.
- 80 Véase J. Klaiber, l. c., pág. 268ss.
- 81 L. Hurtado, l. c., pág. 40s.
- 82 Pedro Pascual Farfán, *Exhortación sobre la protección a la raza indígena*, Cuzco, 1920, pág. 4 y 12s.
- 83 Véase L. Hurtado, l. c., pág. 74ss y pág. 60ss.
- 84 P. Farfán, Carta al clero, 20.7. 1924 (citado en: L. Hurtado, l. c., pág. 47), y, del mismo autor, *Exhortación...* pág. 4 y 6.

- 85 Acerca del significado de la religión en el primer y último Mariátegui, véase Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, tomos 1 y 2, Lima 1975 y 1984; Jeffrey Klaiber, *Religión y revolución en el Perú*, Lima 1980; Francis Guibal y Alfonso Ibáñez, *Mariátegui hoy*, Lima, 1987; A. Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, 1982; E. Chang, l. c.
- 86 Véase J. C. Mariátegui, *Sieben Versuche...*, pág. 35.
- 87 Véase l. c., pág. 292.
- 88 l. c., pág. 195 y 46.

DEL INDIANISMO A LA INDIANIDAD

Fernando Mires

La praxis india se hace presente en distintas condiciones, en distintas formas y en distintos tiempos. Es precisamente esa presencia del indio en nuestra historia lo que llamamos indianidad. Pero la indianidad no es sólo praxis india, sino también la articulación de ésta con las visiones “no indias de lo indio”. A partir de dicha articulación, la presencia de “lo indio” puede ser visualizada como lo que es: la construcción de una realidad. El indio “descubierto”, inventado y reinventado por el no indio, convertido en “el otro”, o en un simple objeto, también ha sido obligado a descubrirse a sí mismo. Esos descubrimientos realizados en forma de rebelión o revolución; en la política o en la resistencia; en la ocupación de antiguos espacios, o de otros nuevos, va constituyendo la praxis de la indianidad. Esa praxis, a su vez, crea nuevas tensiones en el discurso no-indio del indio.

En el presente trabajo será analizado ese momento de la indianidad que es el redescubrimiento del indio. Igualmente, será defendida la tesis relativa a que la radicalización, tanto de la praxis india como de las visiones no indias del indio, ha llevado a un acercamiento muy intenso entre una y otra dimensiones del problema, adquiriendo así la indianidad una presencia cada vez mayor. En esas condiciones, la indianidad se convierte en un tema imprescindible en el proceso de construcción de las sociedades latinoamericanas. Entendido así, el tema de la indianidad pasa a ser parte de un discurso de **nueva radicalidad social que deriva de los antagonismos múltiples producidos por los procesos de modernización y/o desarrollo**. Esa nueva radicalidad social se desplaza desde un punto a otro, cuestionando a “lo social” desde los más insospechados flancos. La radicalidad social de esa formación discursiva resulta, en consecuencia, mucho más profunda que los discursos de radicalidad social dominantes en el pasado, pues no queda ligada a ningún eje central (clase, progreso, desarrollo, civilización, etc.), pudiendo cada uno de esos puntos expandirse en extensión

y en profundidad a lo largo de todo el espacio de lo social. Por ejemplo, entre lo étnico y lo ecológico tiende a producirse, en América Latina, una innegable articulación discursiva. La posibilidad de que esas articulaciones continúen recursando a nuevos temas permanece, por tanto, siempre abierta.

En los momentos de constitución de la indianidad es posible distinguir dos “formas”. Una, la **indianista**; la otra es la **indigenista**. A fin de afinar los instrumentos con que estamos trabajando, intentemos una definición aproximada de cada una de ellas.

Se entiende por indianismo la creencia de que “lo indio” tiene su lugar de residencia en el pasado pre-colombino, al que hay que descubrir y recuperar. La visión indianista no sólo es propia de sectores no-indios. En el curso de sus luchas y resistencia tal visión ha sido asumida, ocasionalmente, por algunos sectores indios, que ven, en la recuperación (simbólica) del pasado, un medio para proyectarse utópicamente hacia el futuro.

Por indigenismo se entienden, en cambio, las diversas posiciones pro-indias que asumen organizaciones y personas no-indias, que pueden tomar distintas versiones que van desde el conservacionismo (o indigenismo indianista, o también “nativismo”), el integracionismo estatal y/o nacional, hasta llegar al “revolucionarismo”, o actitud que ve en los indios el “sujeto central” de una supuesta revolución social.

Por supuesto, casi ninguna de las mencionadas posiciones se da en la realidad, en una forma pura. Por lo general, las unas se encuentran contenidas en las otras. De lo que se trata, en consecuencia, es de tratar de precisar cuál es la que, en un determinado tiempo o lugar, predomina tendencialmente sobre las otras.

El indio como símbolo

Por lo general, el indio ha aparecido en el pensamiento latinoamericano asumiendo una forma simbólica. Los criollos intelectuales esclarecidos que redactaron proclamas de independencia en contra de España y Portugal fueron los primeros en utilizar la imagen simbólica

del indio. Ellos, desde luego, no eran indigenistas. No podían serlo, por cuanto eran parte de aquel bloque social que profitaba de la fuerza de trabajo indígena. Pero, por otra parte, intentaban presentarse frente a sí mismos como los realizadores de la idea de la libertad, que alguna vez habría existido en una forma “originaria” y “natural”. En ese discurso, los indios jugaban el papel de “representantes originarios de la libertad americana”. La independencia sería también leída por los criollos como la reconquista de una libertad que debería realizarse en nombre de los indios, aunque sin ellos. Según ese tipo de representación, las guerras de independencia estaban vinculadas, abstractamente, con la resistencia que llevaron a cabo los indios a la llegada de los europeos. Lo indio sería, entonces, “lo americano originario” o, lo que es parecido, “lo no europeo”. Por lo demás, ese discurso se articulaba con la visión romántica-naturalista de la historia que, en su versión rousseauiana, había calado muy hondo en las Américas. El indio, aparentemente enaltecido, era en verdad degradado a la condición de “naturalidad natural”, como oposición a los europeos, cuya dominación era “contra-natural”.

Que la preocupación de los criollos por “los indios de verdad” era puramente simbólica, se deja ver en el hecho de que cada vez que las masas indígenas lograban hacerse presentes de una manera relativamente autónoma, los criollos echaban pie atrás, prefiriendo, en muchos casos, reconsolidar sus relaciones con los “odiados europeos”. Así ocurrió en el Perú frente a los movimientos iniciados por los Túpac Amaru. Así ocurrió en México frente a la rebelión campesino-popular-india de los curas Hidalgo y Morelos. Así ocurrió en los llanos de Venezuela cuando los indios (y también los “pardos”) prefirieron apoyar al legendario José Tomás Boves en contra de Bolívar. Por eso se explica que, en muchas ocasiones, los indios apoyaran a los peninsulares y no a los criollos. Aquella Patria Criolla los excluía desde un principio.¹

Para los no indios, el indio ha sido, muchas veces, un simple imaginario. Pero también debe ser dicho que aquel indio imaginado por los próceres de la independencia no era menos imaginario que algunas recreaciones de la indianidad hecha por los propios indios. El problema no reside, entonces, en que el indio haya sido y sea un imaginario. El problema reside en **quién** y **cómo** lo imagina.

Lo poco que importaba a los criollos la presencia real del indio se deja ver en los primeros decretos de los dos libertadores más famosos: José de San Martín y Simón Bolívar. Por ejemplo, San Martín abolió los tributos, la mita y otros tipos de trabajo obligatorio (por lo demás, ya se encontraban en extinción), pero al mismo tiempo hizo emitir un decreto (28 de febrero de 1821) prohibiendo que a los indios se les denominara indios. Que a los indios les daba lo mismo ser denominados indios o peruanos, pero sí les importaba que fueran respetados sus derechos, era algo que no pasó por la mente del ilustrado libertador. Bolívar, a su vez, cometió un acto peor. El 8 de abril de 1828 hizo emitir un decreto, mediante el cual los indios pasaban a convertirse en propietarios de parcelas, ignorando por completo sus tradiciones colectivas, y provocando, de este modo, la destrucción de las comunidades. Tanto el uno como el otro conquistador eran precursores de los futuros integracionistas. Mientras uno “nacionalizaba” a los indios, el otro los “campesinizaba”.

El “indio simbólico” pervive en nuestros tiempos. Un día nos fue presentado como “el indio valiente”. Pero si hace resistencia al poder nos encontramos rápidamente con “el indio sanguinario”. Si no se adapta a los sistemas de explotación, será construida la imagen del “indio flojo”. Para algunos izquierdistas aparecerá como “el indio revolucionario”, y así sucesivamente. Hoy día, al amparo de las ideologías ecologistas, ha vuelto a hacer su puesta en escena “el indio natural”. Por lo común, hemos construido indios que no son más que la caricatura de la propia realidad.

El indio del indigenismo peruano

En el Perú, el tema del indio ha sido tratado muy acuciosamente. La razón es que ese tema es fundamental para la construcción de la idea nacional en ese país. Sin embargo, ese problema aun permanece sin resolver.

La mayoría de los autores peruanos coincide en ubicar como punto de referencia la figura de Manuel González Prada, quien a comienzos de siglo intentó elevar la cuestión indígena al nivel de la política haciéndose eco de una frustración nacional generalizada debido a

la derrota sufridas en la guerra contra Chile. Por eso mismo, la imagen del indio vuelve a aparecer en González Prada como una suerte de alusión simbólica.

Las fuertes acusaciones de González Prada a la oligarquía, incluyendo en ella a la Iglesia y al Ejército, hicieron de él un líder intelectual entre estudiantes y círculos laicos y pre-socialistas. Su recurrencia al tema del indio apuntaba a reencontrar las energías de la nación en ese Incario sepultado por aquellos oligarcas continuadores de la opresión española. González Prada buscaba, pues, situarse en continuidad con el pensamiento de los criollos independentistas. Pero, también en él, la evocación del indio se sitúa en un contexto antioligárquico, antilatifundista y, sobre todo, modernista, de tal manera que el indio es, también, el representante (simbólico) de un futuro que renacerá por sobre las cenizas del Incario. En González Prada, por lo tanto, el tema del indio no puede ser separado del tema de la nación.

Pero González Prada no era una figura aislada al interior de la intelectualidad peruana de su tiempo. En el mismo año en que González Prada afirmaba –en una conferencia en el teatro Politeama– que las masas indígenas de la sierra representaban al verdadero Perú² era publicada una de las novelas clásicas del indigenismo literario peruano: “Aves sin Nido”, de Clorinda Matto de Turner.

Al igual que en González Prada, en Clorinda Matto encontramos una curiosa mezcla de romanticismo, nacionalismo y modernismo. En sus narraciones, la “raza india” será un tema de permanente recurrencia, indispensable, según la autora, para la reconstrucción de la nacionalidad peruana. Que esas ideas se articularan, además con planteamientos modernistas, no tiene nada de raro; en el Perú, como en otros países latinoamericanos, se mezclaban las más diversas tendencias filosóficas y literarias europeas, independientemente de los tiempos en que ellas fueron originadas.

A comienzos de siglo comenzaban a dibujarse en el Perú los perfiles de diferentes indigenismos. El año 1909 había sido fundada la Asociación Pro-Indígena, que agrupaba a sectores intelectuales de la llamada “generación del novecientos”, y que asumía una suerte de in-

digenismo paternalista. La imagen del indio era, por lo general ecurpada en el contexto de un radicalismo político que pretendía fundar una alternativa en contra de la trinidad formada por “el gobernador, el cura y el empresario”. Destacados miembros de esa corriente eran Joaquín Capelo y Francisco Mostajo. Este último planteaba que la educación, concebida como la integración del indio en una sociedad no-india, era uno de los principales medios para reivindicar al indígena. A su vez, Pedro Zulem, uno de los fundadores de la Asociación Pro-Indígena, destacaba la participación del indio en el proceso de reformulación de la nación, lo que, a su juicio, sólo era posible mediante la lucha en contra del “feudalismo” y del “latifundismo”, opiniones que más tarde iba a recoger Mariátegui.

El emergente indigenismo encontró buenas posibilidades de expansión durante el segundo gobierno de Augusto Leguía (1919-1930). El mentado indigenismo de ese gobierno no era más que un recurso para implementar algunos proyectos de modernización, pero, objetivamente, colaboró a trasladar el tema indígena desde los círculos literarios a los políticos. Aunque, muy pronto, Leguía claudicó frente a la presión de los latifundistas, el tema del indio siguió vinculándose con otros problemas no resueltos de la nación peruana.

Paralelamente, durante ese mismo período, tenía lugar una revitalización del discurso indianista, cuyos matices impregnaban los primeros congresos indigenistas del Perú. Por lo general, el indianismo de los años veinte postulaba un reencuentro con las tradiciones del Tahuantinsuyo.

El nativismo, como versión literaria del indianismo, encuentra sus expresiones más bellas en algunos poemas de César Vallejo. Su exaltación teórica es llevada a cabo por Luis Emilio Valcárcel, representante de una corriente conocida como “incaísmo” o idealización del pasado imperial.³ Según Valcárcel, la incorporación del indio a la vida nacional sólo es posible a partir de la recuperación de algunos de los componentes de la cultura incásica; entre otros, en la vida comunitaria expresada en la institución del ayllu, en la relación estrecha con el ambiente natural, y en ciertas concepciones cosmogónicas. Pero, en contraposición a algunos de sus contemporáneos, Valcárcel no vio en el

mestizo la continuación moderna del indio, sino, más bien, su negación, pues a su juicio el mestizo es un símbolo de corrupción y parasitismo.⁴ Como se deja ver, hay algunas connotaciones racistas en las opiniones de Valcárcel. Pero las posiciones racistas más auténticas no fueron típicas del indianismo peruano, sino más bien del boliviano, representado por autores como Alcides Arguedas y Franz Tamayo.

Alcides Arguedas en su ensayo “Pueblo Enfermo”, y en su novela “Raza de Bronce”, utiliza al indio para llevar a cabo sus ataques en contra del “cholo”.⁵ A su vez, Franz Tamayo, a partir de la exaltación de la “raza india”, construye un discurso fascistoide. Ambos autores se sirven de la idealización del indio para denigrar a los sectores populares.

Paralelamente al indianismo, iban fortaleciéndose en el Perú las ideologías indigenistas. Dos de los más destacados representantes del indigenismo oficial fueron Hildebrando Castro Pozo y Abelardo Solís. Castro Pozo tiene el mérito de haber abogado por la integración del indio, en condiciones que aseguraran el respeto por sus instituciones históricas, especialmente el ayllu, que es considerado por el autor como una “fuerza colectiva” perfectamente compatible con las formas más modernas del desarrollo económico.⁶ Las posiciones de A. Solís son similares, aunque su entusiasmo por el ayllu es más moderado. Para Solís, lo más importante son las nuevas comunidades, las cuales deben ser apoyadas desde el Ecuador.⁷ Ambos autores buscaban, sí, integrar al indio en la “sociedad nacional” y encontrar una vía de desarrollo económico que, sin renunciar a la idea de “progreso”, tomase en cuenta la realidad indígena. Más aún, que las instituciones indígenas debían ser consideradas como fuerzas al servicio de la modernización. Si los indios pensaban lo mismo, no preocupa demasiado a los dos indigenistas.

Uno de los autores indigenistas que más se sirvieron de las ideologías indianistas fue Uriel García, quien, reconociendo toda la simbología y gloria del antiguo Imperio, postulaba su irrecuperabilidad. Para García, el indio debía ser recuperado, pero a partir de su presente. El defendía, incluso, la tesis de un “nuevo indio”. El reencuentro con ese “nuevo indio” se producirá, según García, en el curso de las luchas de las comunidades por sus reivindicaciones, especialmente las agrarias.

En ese sentido, U. García puede ser considerado uno de los precursores más inmediatos de Mariátegui. Sin embargo, acercándose a las tesis de J.M. Arguedas, defendía aquella de que el mejor exponente del “nuevo indio” es el mestizo.⁸

Las tendencias mencionadas eran también expresión de una tendencia global que puede ser denominada como regionalismo. Por lo menos, fueron poderosos impulsos regionalistas los que motivaron a los estudiantes del Cuzco a fundar, en 1909 la “Escuela del Cuzco”, de mucha importancia en el indigenismo peruano. En el marco de esa actividad, surgieron revistas como *La Sierra* y *Kuntur*, y grupos como *Resurgimiento*, al cual pertenecieron personalidades como Felipe Aguilar, Miguel Seoane y J.C. Mariátegui, así como los nombrados Valcárcel y García. La nueva generación intelectual peruana intentaba, sin dudas, crear un discurso que estuviese en condiciones de articular las demandas sociales, las nacionales y las étnicas. Tales propósitos no eran siempre simbólicos. Ellos expresaban el encuentro coincidente que se había dado en los años veinte, entre rebeliones indígenas, con movilizaciones estudiantiles y obreras. Ahora bien, en ese proyecto de recurrir al indio, tanto al simbólico como al real, a fin de fundamentar un proyecto de creación cultural y política nacional, el punto teórico más alto fue alcanzado por José Carlos Mariátegui.

El indio revolucionario de Mariátegui

Como ya se puede ver, Mariátegui no era una figura aislada en el pensamiento político indigenista peruano. Por el contrario, su obra sólo puede entenderse por medio de la rica comunicación establecida con sus contemporáneos. Incluso, a diferencia de algunos de ellos, Mariátegui no era un erudito en temas antropológicos e indigenistas. Lo que hizo de él una figura relevante fue más bien su proyecto de introducir la cuestión indígena en el contexto de una teoría de la revolución, cuyos fundamentos habían sido construidos omitiendo de las luchas étnicas.

Mariátegui abandonó el Perú precisamente en el momento de mayor actividad social indígena, en 1920, y vivió en Europa durante el período de auge de un marxismo crítico representado por personalida-

des como Gramsci, Bordiga, Korsch y Luckas. Pero Mariátegui no sólo vio en el marxismo una representación teórica de la realidad; ni siquiera una ideología, sino que, además –y siguiendo a Sorel– “el mito de nuestro tiempo”. Tal percepción era, en el dogmático marxismo latinoamericano, sobre todo en aquel de los años 20 dominado por el Kuomintern, no sólo novedosa, sino que, además, herética. “La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia” –escribía Mariátegui en 1925– “está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito”⁹. Como se puede observar, el vocabulario de Mariátegui no tiene mucho que ver con el de Marx. Pero sí bastante, con el de Nietzsche.

Introducir la cuestión indígena en un proyecto de revolución social fue también uno de los objetivos de la revista *Amauta*, dirigida por Mariátegui. *Amauta*, a través de sus publicaciones, que se extienden desde 1926 a 1930, se constituyó en una vanguardia literaria-intelectual al servicio de la idea de la revolución social, no sólo a nivel peruano, sino también latinoamericano.

Fundamental para Mariátegui era precisar el eventual carácter de una revolución social en un país como el Perú. En tal sentido, sus teorías no se encuentran despojadas de los signos evolucionistas que caracterizan las discusiones intersocialistas, sobre todo a partir de la revolución rusa. Ese evolucionismo estaba presente en la pregunta: ¿cuáles son las etapas históricas que deberá recorrer un proceso revolucionario antes de alcanzar la “fase superior”, la socialista? Mariátegui comenzó a tejer los hilos de su discurso caracterizando a la situación económica del Perú a través de una crítica modernista a la España de los tiempos de la conquista. Haciéndose eco de la ideología liberal-anticlerical representada por González Prada, Mariátegui critica a la España colonial por no haber sido lo suficientemente capitalista, como otras naciones europeas. “La debilidad del imperio español residió precisamente, en su carácter de estructura y empresa militar eclesiástica, más que política y económica”¹⁰ Por lo tanto, el colonialismo español debería ser condenado, a su juicio, “no por haber contribuido a la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores”¹¹ La contradicción entre supuestas “formas superiores y formas inferiores”, se expresaría en América Lati-

na en la contradicción entre feudalismo y capitalismo. Por lo tanto, para Mariátegui, la tarea histórica que había que cumplir en el Perú era la de entrar a la fase capitalista como precondition para el advenimiento del socialismo, la que, por ocurrir en un país atrasado, no podía ser llevada a cabo por auténticos capitalistas, sino por una “fuerza histórica socialista”... “entre las tareas del socialismo, llegando al poder en el país, figura la de establecer el capitalismo, o dicho en otros términos, las posibilidades históricas que encierra el capitalismo”¹² España, según Mariátegui, incorporó a América Latina al mercado mundial sin desarrollar las fuerzas productivas capitalistas, introduciendo relaciones de tipo esclavista, representadas en instituciones como la encomienda y la mita. A partir de esa situación, el capitalismo sólo actuaría por medio de mecanismos imperialistas, y, al formular esa tesis, Mariátegui coincidiría con su contemporáneo Víctor Haya de la Torre.¹³ Ese tipo de capitalismo dependiente no destruiría, según Mariátegui, las relaciones sociales comunitarias indígenas, impidiéndose así el paso “de un régimen de comunismo a un régimen de salario mixto”.¹⁴ En el proceso histórico del Perú “la comunidad sobreviviría, pero dentro de un régimen de servidumbre. Antes, había sido la célula misma del Estado, que le aseguraba el dinamismo necesario para el bienestar de sus miembros. El coloniaje lo petrificaba dentro de la gran propiedad, base de un Estado nuevo, extraño a su destino”.¹⁵

Que España no hubiese incorporado formas de producción capitalistas, determinaría, según Mariátegui, que la revolución por la Independencia no hubiese sido obra de la burguesía. Por el contrario, “En vez del conflicto entre nobleza terrateniente y burguesía comerciante, se produjo, en muchos casos, su colaboración”.¹⁶ Al no tener la revolución por la Independencia un contenido antilatifundista, no pudo tampoco poseer un contenido agrario y, en consecuencia, dejaría pendientes las principales reivindicaciones de las masas agrarias que, en el Perú, eran y son, principalmente indígenas. Ese tipo de régimen económico se perpetuaría en el tiempo, convirtiéndose en estructura dominante. Ello implicó que la incipiente burguesía que se formaría posteriormente no poseería un carácter nacional, sino que sería simplemente un medio del cual se servirían los capitales extranjeros para penetrar en el país. Esto quiere decir que los, por Mariátegui denominados, “sectores feudales”, “no eran más que los representantes del ca-

pital internacional”.¹⁷ Y con palabras que bien podrían haber sido de Hegel, afirmaba que “...contra el sentido de la emancipación republicana se ha encargado al espíritu de feudo –antítesis y negación del espíritu de burgo– la creación de una economía capitalista”.¹⁸

Pero antes de analizar el significado revolucionario del indio, Mariátegui consideró necesario analizar las contradicciones que se daban entre la Sierra, como representación geográfica del feudalismo, y la Costa, como representación geográfica del capitalismo. La Sierra era, para Mariátegui, una herencia del período colonial. En la Costa, en cambio, había penetrado el capitalismo inglés, primero, y el norteamericano después. En la Costa, las comunidades indígenas habían sido casi totalmente disueltas por el capital extranjero y –lo que era visto por Mariátegui como un paso histórico progresivo– se habían visto obligadas a transformarse en cooperativas agrarias. “La comunidad, en efecto, cuando se ha activado por el paso de un ferrocarril, con el sistema comercial y las vías de transporte centrales, ha llegado a transformarse en una cooperativa”.¹⁹ El proceso de transformación socioeconómica de la Costa peruana que nos dibuja Mariátegui es extraordinariamente minucioso y complejo. En esas páginas, el escritor alcanza uno de sus puntos más altos en su, de por sí muy alta, capacidad teórica. Por ejemplo, la contradicción Costa-Sierra no equivale al simple conflicto atraso-modernidad o “desarrollo-subdesarrollo”. En ese sentido, descubre Mariátegui que la mantención de las, por él consideradas, formas arcaicas o primitivas de producción, lejos de ser una anomalía del capitalismo peruano, es una de las condiciones para su reproducción.²⁰ Los indios son así, para Mariátegui, el último eslabón de un sistema de explotación. Luego de haber realizado esa constatación, Mariátegui nos sorprenderá con un verdadero viraje teórico.

En efecto: de la argumentación de Mariátegui parecía deducirse que él tomaría partido por la costa capitalista, en contra de la “sierra feudal”. Pues bien: hizo todo lo contrario, y el sentido de su discurso puede resumirse así: si el indio constituye el eslabón terminal de una cadena de explotación, el problema central para una teoría de la revolución, la eliminación del feudalismo ligado al capital extranjero, no puede resolverse en las zonas más modernas, donde las comunidades

indígenas son más débiles, sino donde, por ser menos capitalistas, han estado en mejores condiciones de resistir al embate del desarrollo del capital, a saber: en la Sierra, y no en la Costa. De ahí deducirá Mariátegui una de sus premisas teóricas fundamentales, y ésta es "...la cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía o con métodos de enseñanza, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales".²¹ Y, en consecuencia "El Perú tiene que optar por el gamonal o por el indio. Este es su dilema. No existe un tercer camino".²²

El proyecto de revolución agraria que presenta Mariátegui no podía, en el Perú, sino ser una revolución indígena. Ese proyecto no puede sino llevar a reformular el propio concepto de nación. Para Mariátegui, la lucha indigenista debe ser nacional, y viceversa, pues "el indio es el cimiento de nuestra nacionalidad en formación. La opresión enemista al indio con la civilidad. Lo anula prácticamente como elemento de progreso. Los que empobrecen y oprimen al indio empobrecen y oprimen a la nación".²³ Por esas mismas razones, el problema del indio se presenta como "el problema de la nacionalidad peruana, de las cuatro quintas partes de la población del Perú".²⁴

Mariátegui logró construir una dialéctica entre lo clasista y lo étnico. De ahí que, para él, la conocida fórmula leninista "alianza obrero-campesina" no se realizaría en el Perú entre dos clases, sino en el seno de una sola clase (el campesinado en vías de proletarización) que a la vez se presenta como *raza*, o dicho así; la forma nueva (capitalista), al penetrar en la antigua (comunitaria), no la suprime, sino que la integra como forma antigua, pero al mismo tiempo que la integra produce una doble contradicción, según la cual, el indio se presenta como ser social y racial, y como antilatifundista y anticapitalista a la vez. La forma inferior se transforma en superior. Así, los antiguos "elementos protosocialistas" son vitalizados, y actúan no sólo en contra, sino gracias al capital. En la forma superior se contiene la forma inferior, sin que, en este caso, la forma inferior hubiese contenido a la superior. La teoría de la revolución de Mariátegui, basada en las premisas evolucionistas correspondientes al período, no parten de la supuesta "forma superior" (capitalista), sino de las "inferiores" (colectivismo indio). Por lo

mismo, tradición y revolución no constituyen para Mariátegui términos antagónicos, sino que uno es complemento del otro. Por eso, para Mariátegui, siendo el Perú “un concepto por crear”, agrega que “no se creará sin el indio”. “El pasado incaico ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas, sino por los revolucionarios”.²⁵ Y, por lo tanto, “la revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición”.²⁶

Con el refinamiento y elegancia de su exposición, Mariátegui agotó e incluso traspasó las posibilidades del materialismo histórico para pensar en la problemática del indio. Pero su esfuerzo no logró romper los límites de su propia teoría, pues Mariátegui se suscribió, por lo general, a una terminología evolucionista que a veces lindaba con lo biológico. Por ejemplo, casi toda su teoría de la revolución se encuentra centrada en la dialéctica entre supuestas “formas superiores” y “formas inferiores”. Por lo mismo, le fue imposible evitar fijar parámetros ideales que sirvieran de medida a “lo inferior” y a “lo superior”. Así se explica cierta fascinación que experimentaba frente a las “burguesías verdaderas”, como creyó fueron alguna vez las europeas. De este modo, el verdadero sujeto de su discurso no es el indio, sino su propia teoría de la revolución. Su mérito reside en haber sabido integrar la presencia del indio a esa teoría. Su limitación es que esa misma teoría deja fuera de contexto una gran cantidad de aspectos de “lo indio” que no se adecuan a su lógica. Por ejemplo, Mariátegui no se hizo la pregunta de si el indio aceptaba la función de ser un “agente revolucionario”, pues en su teoría el “indio revolucionario” es una construcción ideal; tan ideal como la del “proletariado revolucionario” en la teoría marxista.

Pero no sólo gran parte de la presencia del indio queda marginada de la teoría. Al verse obligado Mariátegui (por la lógica de su propio discurso) a encontrar una “esencia fundamental”, y al haberla creído encontrar en el indio, desesencializaba a otros sectores sociales que, por su sola presencia, alteraban su esquema. A. Flores Galindo constata que en su polémica con Sánchez Latorre, Mariátegui nunca respondió a la pregunta relativa al significado político del “mestizo”.²⁷ Pero no sólo los mestizos, tampoco los “sectores populares”, no necesariamente indios, existen en las construcciones teóricas de Mariátegui. Acen-

tuando el significado del indio, convertía en invisibles a otros actores sociales.

Mariátegui no fue, pues, un teórico de la indianidad. Fue, y no cabe duda, un teórico del indigenismo revolucionario; concebido en nombre de los indios, pero sin ellos.

Indio y cultura

El indigenismo peruano se ha caracterizado por entender al indio a partir de una asignación de roles. Para el indigenismo colonial, el indio era la imagen simbólica de “lo nacional antihispánico”. El indigenismo de los años veinte y treinta lo concibió como la fuente energética de la nación. El indianismo lo vio como la célula originaria de la sociedad. Los socialistas lo presentaron como una nueva versión del “anti-capital”. Pero todas esas interpretaciones poseen algo en común: localizan al indio en su ambigüedad, que, por lo demás, es su forma real de existir. Uno de esos intentos fue el realizado por José María Arguedas, tanto en su literatura como en su antropología. Eso ha determinado que la antropología de Arguedas sea poco accesible a la mentalidad racionalista. Pero es también eso lo que hace de Arguedas uno de los antropólogos que más se han acercado a la idea de la indianidad.

La principal tesis de J.M. Arguedas podría resumirse afirmando que, para él, la presencia de lo indio no se da en términos dicotómicos con lo no-indio. Lo indio se extiende como una sombra sobre la realidad nacional. Por lo tanto, el mestizo sería una prolongación de lo indio, bajo nuevas formas que, a su vez, coexisten con otras muchas formas de ser de lo indio. En ese sentido, no opone ni el mestizo al indio, ni el indio al mestizo. Es que el indio-esencial no existe para Arguedas. El indio es, para él, el proceso de multiplicación de sus formas de existencia.

Que Arguedas, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, tuviera acceso a la “indianidad”, se debe, entre otras cosas, a que él no sólo fue un excelente antropólogo, sino además un gran novelista. Eso quiere decir que estaba dotado de una sensibilidad adicional a la cien-

tífica para captar, casi intuitivamente, aspectos invisibles e inmateriales que conforman la realidad cultural india.²⁸

El mismo Arguedas era un hombre de dos mundos. En su propia personalidad coexistían el indio y el no-indio. El llevaba el conflicto del mestizo en su alma desgarrada. Pero, por eso mismo, era portador de una síntesis cultural cuya creatividad se expresa en su narrativa.

Punto de partida de la antropología de Arguedas es que lo indio, propiamente tal, se define en el curso de procesos de incesante transformación. Con esa premisa, Arguedas rompe con la idea del “indio-esencia”, defendida, entre otros, por L.E. Valcárcel. Semejante posición puede, quizás, parecer extraña en una persona como Arguedas, quien gastó mucho tiempo para conocer la cultura e idioma de los indios peruanos (mucho más profundamente, en todo caso, que aquellos autores que se caracterizaron por exaltar la idea del “indio puro”). Pero, como bien ha destacado Angel Rama, “Argueda utilizó y defendió el idioma quechua tal como lo manejaba espontáneamente la población, o sea, empedrado de hispanismos, oponiéndose, de este modo, al purismo lingüístico de los académicos cuzqueños”²⁹

Para Arguedas, la tradición no sólo se alimenta del pasado, sino que debe ser construida permanentemente. Esa idea lo llevó a tomar un camino contrario al indigenismo tradicional, pues propuso una reivindicación de la cultura indígena post-colonial a la que considera muy rica y dinámica, no a pesar de, sino gracias a, su entrecruzamiento con las culturas europeas. Por lo menos en los Andes, observó Arguedas, no fue la cultura europea la que se apoderó de la indígena. Más bien ocurrió al revés. “Las ciudades españolas se convirtieron en islas y las propias residencias de las ciudades eran islas de ese mar, porque toda la servidumbre era nativa”.³⁰ De ese modo, “las nuevas plantas, las nuevas bestias domésticas con que los españoles lo poblaron, fueron absorbidas por la naturaleza autóctona”.³¹ Ese proceso de aculturación se observa con nitidez en el arte, en el lenguaje y en la religión. “El toro, el caballo, el trigo, las habas, en poco tiempo tomaron la faz, el aire, el semblante de las cosas legendarias nativas de la inmensa entraña andina. Se convirtieron en tema del arte indio; enriquecieron el poder de la imaginación creadora de los nativos, y por tanto, de su poder en-

volvente”.³² Debido a estas razones, el arte popular, según Arguedas, no podía ser sino “un arte mágico”.³³ Y en lo que respecta al idioma, en la sierra “el colonizador se vio forzado a aprender el quechua; tanto el encomendero como el predicador católico. La lengua nativa se convirtió en el instrumento principal de la difusión de la civilización occidental en la sierra”. Pero tal hecho significaba que no sólo el español catequizaba, al indio sino que, a su vez, éste catequizaba al español y a sus descendientes. Por último, en lo religioso, constataba “que la antigua religión precristiana (...) no fue destruida; ni siquiera profundamente perturbada en las comunidades fuertemente indígenas del Perú.”³⁴

Arguedas se encontraba, sin embargo, muy lejos de ser un apoloquista de la cultura española. Para él, lo que había ocurrido en la costa debía ser fuertemente condenado como una destrucción cultural y física de los indios. En la sierra constataba, en cambio, innegables procesos de aculturación, afirmando que no quedaba más alternativa que asumirlos como partes de la “peruanidad”. Para Arguedas, antes de que el mestizo hiciera su puesta en escena, ya existía potencialmente en los indios, de la misma manera que el indio continuaría existiendo en el mestizo. Eso quiere decir que la dicotomía indio-mestizo no se establece en la sierra entre dos actores, sino al interior de cada uno de ellos. Pero, para que esa dicotomía se resuelva, es preciso prescindir de actos de coacción. En Perú, como observó el antropólogo, hubo regiones en las que esta coacción fue mínima, de modo que esa dicotomía pudo resolverse en una unidad cultural asumida plenamente por sus actores. Los estudios que realizó Arguedas en los valles de Montano parecen probar su tesis.³⁵

La fuerte presencia india existente en la zona, era para Arguedas una de las razones que impidieron que la penetración capitalista fuese aún más intensa. Recordemos que la tesis de Mariátegui era exactamente al revés: la escasa penetración capitalista en la zona había permitido una mayor sobrevivencia de las comunidades indígenas. Otra diferencia entre ambos escritores reside en el hecho de que, para Arguedas, la presencia del indio trasciende a su supuesta función anti-capitalista. La presencia del indio se encuentra, según Arguedas, más allá de lo económico y de lo social. Por eso, para él, el mestizo no es sólo

una noción socioeconómica. Es, sobre todo, una noción cultural. Pero lo cultural no niega lo económico. Más bien, ambas realidades se fusionan, perdiéndose así toda posibilidad de dominación de la una sobre la otra.³⁶

Habiendo constatado Arguedas que el mestizo es una realidad de la sierra, se planteó una posibilidad inimaginable en las tradiciones indigenistas e indianistas, y ésta es: la invasión del resto del Perú por el mestizo como portador de la indianidad. Efectivamente, constató que los serranos estaban avanzando progresivamente hacia la costa, especialmente hacia Lima. Al interior de las ciudades, y fuera de ellas, en los pueblos adyacentes, se iba constituyendo una sociedad mestiza que, culturalmente, no renegaba de los indios, sino que los potenciaba geográfica y culturalmente. La aparición del “indio urbano”, y del mestizo portador de la indianidad, rompe con la determinación que el propio Mariátegui ayudó a establecer cuando formuló: “El problema del indio es el problema de la tierra”. Para Arguedas, el problema del indio no sólo era el problema de la tierra. El indio puede, pero no debe siempre, ser un sinónimo de campesino. Por lo demás, el “indio urbano” es hoy una realidad, tanto peruana como latinoamericana.³⁷

Al querer fortalecer sus tesis, incurrió Arguedas en ciertas idealizaciones del “proceso de mestización”. Ciertamente es que, con la mestización, el indio y el español adquieren elementos de la “otra cultura”. Pero Arguedas no insistió suficientemente en que, también, debe entregar gran parte de su identidad para seguir siendo el mismo. El hecho de que hoy miles de indios en el Perú no se reconozcan como mestizos, sino como indios, parecería contradecir las tesis de Arguedas. Pero el quechua o aymará hispanizado que hablan; los “ponchos” andaluces con que se ocultan en las noches heladas; los animales ibéricos que pastan en las serranías; las figuras barrocas que de pronto adornan las cerámicas; todo eso, en fin, parece afirmar las tesis de Arguedas, uno de los defensores más tenaces de la indianidad hispanoamericana.

El indigenismo mexicano

Hay diferencias notables entre el indigenismo peruano con respecto al mexicano. Quizás la más notable sea que este último se en-

cuenta ligado a una de las más importantes revoluciones sociales ocurridas en América Latina, cuyos objetivos apuntaban a solucionar los problemas de las masas agrarias e indígenas. En el Perú, en cambio, nunca ocurrió un proceso de tamañas magnitudes. Por eso, en el Perú, las tendencias que predominan en el indigenismo son, más bien, rupturistas con respecto al Estado. En México, a su vez, han predominado tendencias que apuntan hacia la integración. La integración del indio en la revolución como campesino, en el pueblo como mestizo y en la sociedad como ciudadano, han sido los temas predominantes en la construcción del indigenismo mexicano.

Después de la independencia de México con respecto a España (1819), de manera parecida a lo que ocurrió en otros países latinoamericanos, hubo pensadores que intentaron recurrir a la imagen del “indio simbólico”, como oposición abstracta al pasado hispano.³⁸ Pero, también en México, esa actitud era formal, pues el indio simbólico, al ser utilizado como medio de descrédito de lo español, fue funcional para una mayor recepción del pensamiento europeo racionalista, que se volvería muy rápidamente en contra de los propios indios. Uno de los principales representantes del liberalismo mexicano, José Luis Mora, (1794-1850), bajo el pretexto de “proteger” a los indios, exigía que fueran incorporados a la sociedad mexicana mediante su “civilización”. La absurda alternativa civilización-barbarie era consustancial con la ideología del progreso sustentada por el liberalismo, y por el muy desarrollado positivismo mexicano. El indio fue, así, concebido como “la parte atrasada” del país, que, mediante la educación, debería ser incorporado a la modernidad. En 1879 Ignacio Ramírez exigía “el despertar de las ignorantes masas indígenas”.³⁹ De la misma manera, uno de los precursores intelectuales de la revolución mexicana, Justo Sierra, planteaba que la integración del indio era fundamental para la construcción de la sociedad, pero en la forma de “mestizo”. La transformación del indio en mestizo, entendida no como aculturación, sino como acto biológico-cultural que suprime al indio, será una de las constantes del pensamiento integracionista mexicano. El mestizo aparece en México como símbolo de la homogeneidad, en un marco ideológico determinado por un estilo de pensamiento que ve la modernidad como simplificación de los conflictos, y no deja ningún lugar para las diferencias. Así se explica que, entre el pensamiento positivista homogeneizante y

la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1910) se establecieron relaciones muy estrechas.

Precisamente, la dictadura de Porfirio Díaz cumpliría el cometido de reconciliar la herencia colonial española expresada en el predominio de los terratenientes, con los planes acelerados de modernización propuestos por los latifundistas, apoyados desde el exterior. Como es de imaginarse, esta reconciliación se dio sobre las bases de la superexplotación indiscriminada de las masas agrarias. La campesinización del indio, paralela a su mestización, iba a constituirse en uno de los eslabones discursivos principales del integracionismo mexicano. Ya en vísperas del estallido revolucionario, Andrés Molina Enríquez⁴⁰, así como muchos intelectuales de la pre-revolución, identificaba el problema del indio con el problema de la tierra.

Sólo cuando los indios fueron visualizados al interior del espectro de la oposición agraria, fueron tomados en cuenta sus intereses por parte de las élites revolucionarias, pero no como indios, sino siempre como campesinos. Si bien ese potente movimiento revolucionario del sur que fue el zapatismo sigue siendo definido como un movimiento campesino, la mayoría de sus participantes eran indios, y la principal exigencia agraria: la devolución de los ejidos (o tierras comunales), era campesina-india, independientemente de que la estructura del ejido del siglo XX no correspondiera a la de la sociedad precolombina. Por lo tanto, la incorporación del indio a la revolución como campesino, esto es, como clase, fortalecería las tendencias integracionistas post-revolucionarias. Uno de los fundadores del indigenismo de Estado, Manuel Gamio, entendía al indigenismo como la incorporación del indio en la “civilización occidental”, en su calidad de mestizo.⁴¹ Más patéticamente, para José Vasconcelos, la fusión del indio con el “blanco”, produciría una “raza cósmica”, portadora de una nueva tradición y de una nueva historia.⁴² Así se iba construyendo un discurso muy particular de lo indio, basado en la legitimidad revolucionaria de un Estado nacional que pretendía entrar lleno de optimismo a una modernidad que postula anular todas las diferencias en nombre de una supuesta civilización. Ese discurso iba a culminar en el más brillante expositor del indigenismo mexicano: Gonzalo Aguirre Beltrán.

El indio y el Estado

Las teorías de Gonzalo Aguirre Beltrán, que tuvieron su apogeo en el México de los años cincuenta, intentaban presentar una alternativa integracionista que se diferenciara de las posiciones del indianismo romántico, por una parte, y del marxismo ortodoxo, por otra.

Gonzalo Aguirre Beltrán se consideraba a sí mismo como un continuador del integracionismo de Manuel Gamio, y su principal propósito fue tratar de conciliar la idea modernista-desarrollista derivada de la ideología de la revolución mexicana, con una integración pragmática del indio a la sociedad nacional.

Punto de partida en las teorías de Aguirre Beltrán es el que él llama **proceso dominical**⁴³, esto es, las relaciones de dominación que les han sido impuestas a los indios. Tarea del Estado es, según Aguirre Beltrán, liberar al indio de esa dominación, pero ello no puede ser llevado a cabo tratando de recuperar la cultura de los indios del pasado. La cultura indígena es, para Aguirre Beltrán, el resultado de lo que él denomina, “préstamos culturales”, que parece ser un concepto sinónimo al de “aculturación”. Tales préstamos culturales caracterizan, según el citado autor, a las comunidades indias, aun antes de que fuesen “descubiertas” por el español.

Siguiendo a Aguirre Beltrán, los “mecanismos dominicales” se desenvuelven por medio de dos vías: la propia y la de la “dominación europea”.⁴⁴ El producto histórico de esa doble historia se encuentra ubicado, regionalmente, en unidades demográficas que el autor bautiza como “regiones de refugio”, en donde “el hombre se encuentra tan inmerso en la naturaleza” (...) “que es difícil desligarlo de su ambiente”.⁴⁵ En este sentido, uno de los conceptos más inherentes a la identidad india sería el de **territorialidad**. “El mecanismo de la territorialidad” —escribe Aguirre Beltrán— “al poner énfasis en el área superficial demarcada por el grupo, ofrece una base biológica al concepto de propiedad territorial”.⁴⁶ El indio es considerado como parte de un sistema ecológico, el cual constituye, reproduce y amplía en convivencia con los ladinos (o mestizos).⁴⁷ Por tanto, si indios y ladinos comparten una misma “región de refugio”, no deben existir contradicciones imposibles

de resolver entre ambos. “Indios y ladinos viven en una simbiosis socioeconómica, sin que por eso pierdan unos y otros su propia identidad”.⁴⁸ No obstante, la interacción entre indios y ladinos sólo genera economías de subsistencia y no lo que Aguirre Beltrán entiende como “desarrollo” (economía orientada al crecimiento económico). Eso explicaría –argumenta el antropólogo– por qué las “regiones de refugio” se encuentran en “atraso” con respecto a la economía nacional. De esta manera, Aguirre Beltrán se adhiere a la clásica tesis desarrollista relativa al “dualismo económico” (atraso-modernidad). “La economía dual es un modelo económico propio de los países subdesarrollados”.⁴⁹ La tarea que el Estado mexicano tendría por delante sería, entonces arrancar a las “regiones de refugio” del “atraso” y conducir las a la “modernidad” en condiciones que no signifiquen las rupturas de las identidades culturales. Ahora bien, como las comunidades indias no están organizadas en clases sociales, a diferencia de los ladinos, se trataría de llevar a los indígenas a la situación del ladino, o “ladinización”.⁵⁰ O, lo que es igual, crear las condiciones para que las comunidades sean convertidas en “clases sociales”. Se trataría, pues, de elevar al indio a un supuesto “nivel superior”, en un escalafón construido de acuerdo a criterios evolucionistas. “La solución del problema indio” –esta es una de las tesis centrales de Aguirre Beltrán– “no es, pues, fácil; implica el paso de una relación de casta a una de clase, y tal cambio (...) no es un proceso pacífico: es un proceso revolucionario”.⁵¹

Como los ladinos están integrados como “clase” en la sociedad y coparticipan de la vida de los indios en las “regiones de refugio”, pasan, según Aguirre Beltrán, a constituirse en el intermediario cultural lógico entre la sociedad indígena y la capitalista. En cambio, si el indio no es “ladinizado”, caerá en una situación en la que no se es ni indio ni ladino, sino un **cholo**. El cholo es para Aguirre Beltrán, “una especie de intercasta sin ubicación en la estructura de casta”.⁵² Para evitar “esa caída en el vacío”, concluye Aguirre Beltrán, es necesario que el Estado facilite tanto la “ladinización del indio” como la del “cholo” o “indio revestido”. Convertir al “cholo” en una breve etapa de transición al indio es la función que, a juicio de Aguirre Beltrán, debe cumplir el integracionismo mexicano. En tanto esa transición “breve” y “suave” no sea posible, es necesario que el Estado continúe “protegiendo” a los indios

en sus “regiones de refugio”, que es, al fin, el eufemismo que utiliza Aguirre Beltrán para no escribir reservaciones.

El esquema de la “sociedad dual”, propio del desarrollismo que suscribe Aguirre Beltrán, lo obliga a considerar a las comunidades indígenas como sinónimos y símbolos del “atraso”, a las que “las fuerzas del progreso” deben integrar y, si eso no es posible en términos inmediatos, proteger. A Aguirre Beltrán no se le ocurrió plantearse el problema de si esas comunidades poseen una dinámica propia que les permita generar intereses que no coinciden con los de la política integracionista, o con los del proteccionismo paternalista. Y esto es así, porque, para Aguirre Beltrán, son un simple objeto en relación al que para él es el verdadero sujeto: el Estado nacional.

A partir de la función integrativa y homogeneizante que Aguirre Beltrán confiere al estado nacional, la sociedad será entendida como un espacio en donde tiene lugar un proceso evolutivo que parte de lo indio, pasa por el “cholo” o “revestido”, y termina con el ladino. El ladino o “ciudadano perfectamente integrado” a la sociedad nacional, es considerado como un ideal, el punto en donde se resuelven todas las diferencias: “el mexicano perfecto”.

Que el esquema de Aguirre Beltrán es defectuoso lo ha demostrado la realidad. En primer lugar, la condición de “cholo” ha probado no ser un simple pasadizo entre indio y ladino, sino una tendencia creciente, profundamente estructurada en la realidad mexicana y latinoamericana. Más aún: no es la tendencia a la ladinización del cholo la que parece ser dominante, sino más bien, y utilizando la propia terminología de Aguirre Beltrán, “la cholificación del ladino” (si es que en verdad entendemos al llamado “cholo”, no como un prototipo racial, sino sociocultural). Por lo demás, el mismo término “revestido” (no ausente de connotaciones raciales, o por lo menos discriminatorias) ha probado ser completamente inapropiado. Pues si la condición de “cholo o revestido” no corresponde a una etapa transitoria y tampoco a un “especimen racial” y si, en cambio, corresponde a una realidad sociocultural, debe haber, por tanto, una **cultura chola** que sea mucho más compleja e intensa que la simple mixtura de elementos ladinos e indios. En consecuencia, el problema debe ser planteado hoy día de una manera dife-

rente a como lo planteó Aguirre Beltrán, a saber: ¿cómo es posible lograr un campo de interacciones entre diversas culturas coexistentes en el marco geográfico y jurídico determinado por el Estado nacional, cuyas posibilidades integrativas son muy limitadas?

Neoindigenismo e indianidad

El neoindigenismo que está comenzando a tomar forma a fines del siglo XX puede ser considerado como parte de una ruptura radical con las políticas integracionistas. Momentos institucionales del neoindigenismo son las dos declaraciones de Barbados, de 1971 y 1977, respectivamente.

El neoindigenismo es también parte de una crítica generalizada a la modernidad en sus formas más extremadamente racionalistas. Para evitar malos entendidos, hay que hacer las diferencias entre pensamiento racionalista y pensamiento occidental. Si bien el racionalismo es occidental, no siempre lo occidental es racionalista. Pensar lo contrario significaría desconocer las múltiples formas de resistencia libradas en occidente en contra del predominio absoluto de la razón instrumental, desde Las Casas, hasta llegar al propio neoindigenismo.

Que la posición indio-occidente no es la más productiva, no impide considerar al tema del indio desde una perspectiva histórica. La crítica a la política integracionista, si es realizada radicalmente, lleva consigo una crítica al mismo “hecho colonial”. Desde ese punto de vista, no resulta difícil establecer relaciones entre el “colonialismo originario” y las relaciones endocoloniales que priman en la actualidad.

Con el término endocolonial designan las teorías neoindigenistas la reproducción, hacia el interior de una nación, de las relaciones y estructuras coloniales que alguna vez tuvieron su origen en el colonialismo externo, pero que, con la desaparición de éste, han continuado existiendo internamente. Por supuesto, para los pueblos indios, el endocolonialismo ha sido siempre puro colonialismo, puesto que proviene siempre de “la sociedad exterior”, o de un Estado nacional. Estos han sido los acentos que han puesto en el discurso neoindigenista autores como Stefano Varese y Guillermo Bonfil Batalla. Para Bonfil Ba-

talla, por ejemplo, el endocolonialismo se expresa en el hecho de que los proyectos nacionales de desarrollo “niegan a todos los pueblos con culturas diferentes el derecho a llevar adelante sus propios proyectos de desarrollo”.⁵³

La ruptura neoindigenista con el integracionismo no podría haberse llevado a cabo sin una interacción con aquellas teorías que cuestionan los estilos de desarrollo económico imperantes. Ha sido ese “desarrollo” que al “endocolonizar” a las culturas y pueblos indios, llevó a G. Bonfill Batalla a entender al indio como un sinónimo del “colonizado”.⁵⁴ Que el indio es, y ha sido, colonizado, es casi inútil repetirlo. Pero que todos los colonizados son indios, es discutible.

Lo realmente interesante de entender al indio, no sólo a partir de una colonización externa, es que ello permite avanzar más allá de la simple lógica anticapitalista. El indio, así, no aparece como un simple objeto determinado por “la cuestión social”, y la cuestión étnica puede ser estudiada sin necesidad de ser reducida a imperativos puramente clasistas. Entre otros autores, plantea Paulo Suess: “la cuestión étnica –si bien se toca con la cuestión clasista– es más amplia. De ahí que no puede ser sólo reducida a proyectos de liberación económica. La reducción de un proyecto de clase que declara a los trabajadores como el único sujeto para la transformación de la sociedad es también una forma integracionista de tratar la cuestión indígena.”⁵⁵

Pese a que los neoindigenistas están de acuerdo con no aceptar el tema del indio como un derivado de la “cuestión social”, existe el peligro constante de intentar localizar al indio como a **un nuevo sujeto revolucionario**. Esta puede ser, por cierto, una posibilidad. Pero una entre muchas. Si hay una identidad común entre los indios, ésta es su pluridimensionalidad. El indio no es el Anti-Capital, como tampoco es el Anti-Occidente, ni el Anti-Desarrollo, ni el Anti-Nada. El indio es su propia situación en el marco de procesos múltiples y complejos.

La autonomía teórica de la cuestión étnica es indispensable para plantearse el tema de la autonomía práctica y real de las comunidades indias. Sin embargo, hay que convenir en que ni los propios neoindigenistas han podido delimitar exactamente el sentido del término

autonomía. Eso ha permitido el apareamiento de posiciones extremas, de acuerdo con las cuales la autonomía sólo es concebida como la antípoda del Estado nacional. Por lo tanto, no aparece muy clara la diferencia entre posiciones separatistas y posiciones autonómicas. Lo que sí es cierto, es que las comunidades indígenas nunca han defendido abiertamente posiciones separatistas. Esa puede ser, desde luego, una posibilidad que se dé en el futuro y que, políticamente, no hay que descartar. Pero, de acuerdo al sentido actual de las políticas autonómicas, hay que dejar en claro que ellas sólo plantean una reformulación de las relaciones con el Estado. Una política indigenista debería evitar, por tanto, ver en los indios “la alternativa” en contra del Estado, la que, incluso podría ser saludada por sectores anti-indios, pues, en la práctica, desligaría a los Estados de sus deberes y responsabilidades frente a las comunidades. Las políticas autonómicas plantean, en cambio, una reformulación de derechos y deberes entre Estados y comunidades, pues esa relación es muy asimétrica a favor del Estado. Como señala Roberto Santana al referirse al caso del Ecuador: “reconocer constitucionalmente esa realidad (la identidad india), estableciendo grados indispensables de autonomía a nivel local y permitiendo a los indígenas la gestión política de su propia sociedad significaría no solamente instituir un sujeto político; vale decir, un interlocutor político válido, sino que, además, desde el punto de vista de la progresión democrática, tendría la virtud de venir efectivamente a poner contrapesos reales al verticalismo y al autoritarismo central, dos características que se atribuyen frecuentemente al Estado ecuatoriano”.⁵⁶

Entendida la autonomía como reformulación de las relaciones entre “lo indio” y “lo nacional-estatal”, resulta evidente que ella sólo puede funcionar en un contexto poblado de aperturas democráticas que dejen lugar para la aceptación de las diferencias al interior de una misma nación. En ese sentido, la alternativa autonómica es también un “factor generador de democracia”. Eso significaría reformular el propio concepto de democracia, cuyas tendencias fundamentales apuntarían a la soportabilidad de los conflictos y contradicciones derivadas de las diferencias (no confundir con desigualdades), y no a su eliminación. De este modo, y para decirlo con las palabras de Miguel Alberto Bartolomé, es necesario crear condiciones para que “todos los sectores sociales, y no sólo los indígenas, adviertan la riqueza que pueden generar

las formaciones sociales abiertas, en las que una multiplicidad de “logos” en franco diálogo ofrezcan nuevos horizontes para la aventura humana”.⁵⁷

En general, las posiciones neoindigenistas referentes a la autonomía han tendido a poner énfasis en dos puntos: la autonomía cultural y la economía autogestionaria.

Uno de los aspectos que hoy concentra la lucha a favor de la identidad cultural es el de obtener una mayor autonomía en la educación, pues la escuela tradicional, y su pretensión de representar una cultura nacional homogénea, destruye, a fin de cuentas, la diversidad cultural. Según S. Varese, la función de las escuelas es “imponer un discurso cultural único sobre la diversidad étnica y las desigualdades sociales del país”.⁵⁸ De ahí que una de las reivindicaciones exigidas por los movimientos indios sea el derecho a la autodeterminación cultural, pues la expropiación intelectual de un pueblo es una de las condiciones para su expropiación material. No sin razón, los neoindigenistas plantean la conservación de los lenguajes indios, pues en el lenguaje se encuentra concentrada la identidad cultural de un pueblo. Para S. Varese, una alternativa sería la educación bilingüe “como política orgánica que contemple el estímulo y uso de las lenguas étnicas en todos los niveles educativos”.⁵⁹

Sacar de la clandestinidad los lenguajes subsumidos es rescatar gran parte de la indianidad. Sin embargo, aun esa legítima reivindicación, ofrece problemas. Por ejemplo M. Münzel ha observado que, precisamente en los intentos por rescatar algunos idiomas vernáculos del Paraguay, son reproducidos mecanismos de dominación imperantes.⁶⁰ Ello se observa, entre otros aspectos, en la “academización de los lenguajes indios” y en su reformulación en la sintaxis española, con la consiguiente elaboración de diccionarios y gramáticas que les son devueltos a los indios para que los aprendan de memoria. La reproducción de los mecanismos de dominación se expresa, igualmente en los proyectos de transformar lenguajes no escritos en escritos, a fin de fijarlos en papeles que les arrebatan toda la intensidad imaginativa de las culturas ágrafas. Por último, ello se observa también en los intentos por rescatar la “pureza original” de los idiomas indios, teniendo lugar “alfabeti-

zaciones” en donde se enseña a hablar como en los períodos pre-colombinos.⁶¹ A los expertos en idiomas indios no se les ocurre que eso puede resultar tan absurdo como enseñar a los niños no indios el español que habla el Mío Cid.

Los indios no eligieron la cultura que hoy poseen. Quizás los no-indios tampoco. La cultura es siempre un resultado. Casi nunca una opción. Reindianizar a los indios puede llevar a nuevas formas de integracionismo; a menos que sean los propios indios quienes opten por su reindianización.

La presión por una mayor autonomía no sólo se expresa en el plano cultural. Los neoindigenistas han tenido el mérito de hacerla pública en los ámbitos económicos y políticos. El concepto que concentra ese tipo de autonomía es el de la autogestión.

El concepto de autogestión tiene dos acepciones. Por una parte, hace referencias a formas de autogobierno. Por otra, a decisiones autónomas en materia de producción económica. Naturalmente, tanto el sentido como los contenidos del término varían según las condiciones que se dan en cada país. Mientras que en Nicaragua podría significar, efectivamente, autonomía territorial, en Chile puede significar ayuda para el establecimiento de cooperativas agrícolas, y en la región amazónica respeto por las formas autóctonas de producción. En cualquier caso, autogestión no significa, casi nunca, independencia o separación respecto al Estado, sino, más bien, reformulación de los principios de relación entre las comunidades y pueblos indígenas con respecto al Estado nacional, principios de acuerdo a los cuales son conferidos, a las comunidades y pueblos, derechos específicos en lo económico, en lo jurídico y en lo administrativo. En general, cuando los indios hablan de autogestión, no quieren abogar por sistemas autárquicos. Lo que comunidades y pueblos exigen, es su derecho a elegir ellos mismos formas y técnicas de producción, así como los modos de organización que más se adecuan a sus tradiciones y necesidades. Que ese derecho ha sido negado, se deja ver, no sólo a través de los mecanismos tradicionales de opresión (latifundismo, discriminación estatal, etc.) sino en las propias iniciativas “progresistas” que a veces han tenido lugar. Por ejemplo, reformas agrarias como la mexicana y la boliviana, ambas

surgidas de revoluciones sociales, han tendido a reforzar el principio de propiedad individual sobre la tierra, de modo que los indios comunitarios han sido, por lo común, convertidos en campesinos parceleros. Más aún, las autoridades agrarias de distintos países no han captado que la forma comunitaria de producción se encuentra en directo contacto con la conservación de unidades ecológicas, de acuerdo a las cuales son establecidas relaciones de reciprocidad entre naturaleza, sociedad, trabajo y producción, las que se rigen por criterios muy distintos a la lógica productivista que impera en la “economía del crecimiento”. El neindigenismo es, en el contexto señalado, expresión de una nueva sensibilidad con respecto al tema de la indianidad. Pero tampoco ha podido liberarse de los fantasmas del indigenismo integracionista. No obstante, praxis india y sensibilidad política hacia lo indio, articuladas, buscan encontrar caminos similares, imponiéndose cada vez más la presencia de lo indio, o indianidad, que ni asesinatos en masa, ni represiones estatales, ni misioneros, han podido borrar en quinientos años. Por lo menos, ya hay quienes comienzan a comprender que construir una nación con prescindencia de la indianidad es una empresa histórica imposible. Pero también saben que tomarla en cuenta significará una reformulación muy radical de los conceptos de nación y de Estado.

Indianidad y teología

Paulo Suess ha señalado, pensando en las comunidades indias del Amazonas, la necesidad de construir una teología de las religiones no cristianas.⁶¹ Eso es muy importante. Pero de ahí no debe deducirse la conclusión de que es imperativo devolver a los indios sus antiguos Dioses. En este caso, podría repetirse el error señalado por M. Münzel de recolonizar al indio, ya no en nombre de sus lenguajes vernáculos, sino, además, en nombre de sus religiones olvidadas. El pasado indígena, arrebatado por militares, comerciantes, empresas multinacionales y misioneros es, en muchas regiones, irrecuperable. Por lo menos, es irrecuperable en su forma originaria, así como es irrecuperable, en sus formas, el cristianismo de las catacumbas. Si se trata de comprender la religiosidad de los indios, el punto de partida más adecuado es el presente, y no el pasado, y desde ahí estudiar cómo esos pueblos han re-creado religiosamente su historia.

Por lo mismo, tanto o más interesante que recuperar la vigencia de los Dioses perdidos es tratar de ver cómo esos Dioses existen todavía; incluso, muy activos al interior de las propias cosmovisiones cristianas. Sólo un examen superficial de algunos momentos de la historia post-colonial india nos mostraría como el pasado religioso ha intentado ser recuperado por los indios, no en contra, sino a través de la propia religiosidad impuesta.

Felipe Guamán Poma de Ayala –junto a Garcilaso de la Vega, uno de los primeros historiadores del mundo andino– escribió su “Crónica del Buen Gobierno”, estableciendo un tipo de periodización correspondiente a una “historia circular”, que no tiene mucho que ver con la idea de “historia progresiva” que primaba en Europa Occidental. Para Guamán Poma, tanto españoles como indios eran hijos del mismo Dios, y en un punto del pasado habían vivido armoniosamente. Por lo tanto, aquel momento histórico de la no-opresión, en que los seres humanos vivían realmente como hermanos, se repetirá en el futuro; esto quiere decir que la utopía se encuentra en el futuro, porque ya existió como realidad en el pasado.

Gabriel Condorcarqui, cacique “de sangre real”, llamado por sus seguidores Túpac Amaru II, iniciador y caudillo de la primera gran revolución social indoamericana, era un católico muy ferviente, educado nada menos que por jesuitas. Pero su asimilación del catolicismo oficial no le impidió reconstruir su idea del Incario, como una república cristiana, pero que encuentra sus antecedentes inmediatos en el pasado incásico.

La reconstrucción del mundo inmediato a partir de la religión de los invasores, permitió que tomara forma y cuerpo esa Virgen India, Diosa de los Pobres y protectora de los desafortunados, llamada Guadalupe, cuyo estandarte encabezó las huestes de los curas Hidalgo y Morelos en la –después de la de Túpac Amaru– más formidable revolución social popular indígena del mundo colonial. Fue la misma Guadalupe la que volvió a aparecer entre las tropas indias de “Miliano” Zapata, dándoles tanta fe en la lucha que pudieron derrotar muchas veces a las tropas mercenarias de Porfirio Díaz y de Huerta.

Estos son sólo algunos ejemplos conocidos. Podrían citarse muchos otros.⁶²

Religiosidad popular, es en muchos lugares de Latinoamérica, religiosidad indio-popular. La religiosidad indio-popular es la reconstrucción del presente, que se alimenta del pasado para volver a reconstruirlo. En este sentido, hay que hacer notar que las teologías latinoamericanas de la liberación, habiendo destacado –en muchos sentidos, redescubierto– el enorme potencial energético-religioso que subyace en la religiosidad popular, no han subrayado siempre con énfasis la impronta étnica de esa religiosidad popular. Y esta es una omisión que, de veras, hay que lamentar, pues la religiosidad indio-popular es el lugar de encuentro de los Dioses del pasado (a veces indios disfrazados de santos judíos y europeos) con el Dios de los Cristianos, y a partir de esa articulación, en última instancia, teológica, se produce una confraternización entre Dioses que en un momento fueron enemigos, y que en el presente se unen, en un Dios de muchos rostros, para enfrentar el difícil porvenir.

Que las teologías de la liberación hayan acentuado más lo popular que lo étnico tiene que ver con el espíritu inicial de la propia teología de la liberación. Porque en cierto modo, mediante su “opción por los pobres”, redescubría al pueblo, pero no necesariamente a los indios. Y, en ese descubrimiento, los teólogos de la liberación intentaron traspasar el cerco que separaba a los cristianos de ideologías, grupos, movimientos y partidos, que hacían del pueblo, de los “pobres” y de los “trabajadores”, signos de su propia identidad. Los teólogos de la liberación tienen, entre sus muchos méritos, el haber revalorado los aportes racionalistas, especialmente el marxista, en la causa de “los pobres”. Pero esos mismos aportes habían, como ya hemos visto, omitido la presencia real de los indios, y, en el mejor de los casos, sólo se habían interesado por ellos en tanto estaban en condiciones de asumir roles preasignados (sujetos o actores revolucionarios por ejemplo). A la visión socialista marxista nunca le interesó demasiado la parte no revolucionaria (y la tiene) del indio. En consecuencia, habiendo dado pasos que hacían menos tensas las relaciones entre teología y racionalismo político, las teologías de la liberación no dieron los pasos que son fundamentales para su propia autocomprensión liberadora.

Un paso es establecer un diálogo con visiones no racionalistas del mundo popular (que pueden ser, sin embargo, muy racionales), como son las indígenas y acceder así al conocimiento de otras “espiritualidades”.

El otro paso es un reconocimiento más pleno de sus propias fuentes. La teología del siglo XVI en España, y su rama dominico-lascasiana ofrece tesoros casi inagotables de ideas emancipadoras en relación al mundo indiano. En ese sentido, así como es importante entender el espiritualismo de los “otros” (en este caso, los indios), no sería mala idea entender en qué medida las visiones teológicas contemporáneas de América Latina se han ido construyendo, no sólo ignorando, sino también en relación a, el mundo indiano. Y esa relación significa, a favor y en contra del indio. La teología de Gines de Sepúlveda es una teología de la esclavitud o, lo que es parecido, es una utopía negativa. La teología de Bartolomé de Las Casas es, por contrapartida, una teología de liberación (del indio). Averiguar en qué medida el indio se encuentra presente (o ausente) de los sermones del cura Hidalgo o de los escritos de Camilo Henríquez puede ser muy significativo para captar hasta qué punto la presencia del indio –o indianidad– ha producido alteraciones discursivas en las propias versiones teológicas imperantes. En otras palabras, se trataría de dilucidar el problema de si las teologías de la liberación comenzaron en los años sesenta, o ese fue sólo el momento de su bautizo. Porque los nombres no hacen a las cosas. Pero sí las cosas hacen a los nombres.

NOTAS

- 1 Este tema lo he tratado en mi libro, LA REBELION PERMANENTE –Las Revoluciones Sociales en América Latina, México, 1989 (Siglo XXI).
- 2 Los principales libros de Manuel González Prada son “Prosa Menuda”, Buenos Aires, 1941; “Horas de Lucha”, Lima, 1972; “Páginas Libres”, Buenos Aires, 1976.
- 3 Entre las obras de L. E. Valcárcel cabe destacar “De la vida incaica”, Lima 1925; “Del ayllu al imperio”, Lima, 1976; “Tempestad en los Andes”, Lima, 1927.
- 4 L. E. Valcárcel, op. cit. 1927, p. 33.
- 5 Alcides Arguedas, “Pueblo Enfermo”, en, del mismo autor, “Obras Completas”, tomo 1, pp. 401-616.
- 6 H. Castro Pozo, “Del ayllu al cooperativismo socialista”, Lima, 1936.
- 7 A. Solís, “Ante el problema agrario”, Lima, 1928.
- 8 Günter Maihold “J. C. Mariátegui, Nacionales Projekt und índio-Problem”, Frankfurt, 1988, p. 122 y 255-256.
- 9 J. C. Mariátegui, “El Alma Matinal”, Lima, 1960, p. 22.
- 10 JCM, “Esquema de la evolución económica” en “7 ensayos de interpretación de la realidad peruana”, Lima, 1976, p. 14.
- 11 JCM, “El problema del Indio”, en *Ibid.*, p. 55.
- 12 JCM, “Prefacio a L. E. Valcárcel”, “Tempestad en los Andes”, Lima 1927, p. 14.
- 13 F. Mires, “Haya de la Torre oder das Bewusstsein des populismus” in “Sozialdemokratie in Lateinamerika”, Berlin, 1982, pp. 165-204.
- 14 JCM, “El Problema de la Tierra”, op. cit., p. 77.
- 15 *Ibid.*, p. 66.
- 16 *Ibid.*, p. 68.
- 17 F. Mires, “Mariátegui, los indios y la tierra”, en Nueva Sociedad 50, Sept./Okt., Caracas, 1980, pp. 61-84.
- 18 JCM, “Esquema de Evolución”, op. cit. p. 32.
- 19 JCM “El problema...” op. cit., p. 85.
- 20 F. Mires, op. cit., 1980, p. 67.
- 21 JCM, “El Problema del indio”, en op. cit., 1976, p. 35.
- 22 JCM, en “Regionalismo y Centralismo”, en *Ibid.*, p. 215.
- 23 JCM, “El problema humano en el Perú” en “Peruanicemos al Perú”, Lima 1970, p. 75.
- 24 *Ibid.*, p. 72.
- 25 JCM “La tradición Nacional”, en op. cit. 1970, p. 121.
- 26 *Ibid.* p. 122.
- 27 A. Flores Galindo “Buscando un Inca”, Lima, 1988 p. 131.
- 28 Las principales obras literarias de J. M. Arguedas son “Yaguar Fiesta”, Santiago, 1968; “Todas las Sangres”, B. Aires, 1970; “El Zorro de arriba y el Zorro de abajo”, B. Aires, 1972; “Agua”, Lima, 1970; “Los Ríos Profundos”, Barcelona, 1978.
- 29 A. Rama, “Prólogo a J.M. Arguedas”, “Formación de una Cultura nacional Indoamericana”, México, 1981, p. XIX.

- 30 J.M. Arguedas, *Ibid.* p. 23.
31 *Ibid.*
32 *Ibid.*
33 *Ibid.*
34 *Ibid.*, pp. 122, 123, 124.
35 *Ibid.* p. 154.
36 Acerca del desarrollo actual de las comunidades indias suburbanas, ver Jürgen Golte “Kultur und Natur in den Anden”, in *Peripherie* 9, 3 Jahrgang, 1982, Berlin, pp. 34-37.
37 Acerca del tema, Günter Maihold, “Identitätssuche in Lateinamerika –Das indigenistisches Denkens in Mexico”, Saarbrücken– Fort Lauderdale, 1986.
38 *Ibid.*, p. 73.
39 A. Molina Enríquez, “Los Grandes problemas nacionales”, México, 1908.
40 M. Gamio, “Forjando patria”, México, 1960, p. 6.
41 J. Vasconcelos, “La Raza Cósmica”, Méx., 1979.
42 G. Aguirre Beltrán, “Regiones de refugio”, Méx., 1961, p. 1.
43 *Ibid.* p. 111.
44 *Ibid.* p. 221
45 *Ibid.* p. 341.
46 *Ibid.* pp. 40-41.
47 *Ibid.* p. 110.
48 *Ibid.* p. 111.
49 *Ibid.* p. 171.
50 *Ibid.* p. 162.
51 *Ibid.* p. 219.
52 G. Bonfil Batalla, “Las culturas autónomas”, en *México Indígena*, Num. 1, Oct. 1989, México, p. 12.
53 *Ibid.*
54 Paulo Suess, “Indianisches Andrssein und Befreiung” in *Lateinamerika, Analyse und berichte* 12, Hamburg 1988, p. 97.
55 R. Santana, “La cuestión étnica y la democracia en Ecuador” en “Ecuador Debate”, Quito, 1988, p. 113.
56 M. A. Bartolomé, “El resurgimiento étnico en América Latina”, en A. Colombres, editor “A los 500 años del choque de dos mundos”, B. Aires 1989, p. 29.
57 S. Varese, “Proyectos étnicos y proyectos nacionales”, Méx., 1983. p. 45.
58 *Ibid.* p. 42.
59 M. Münzel, “Indianische Mythen und europäische Indigenismo”, en *Iberoamericana*, tomo 4, Frankfurt, pp. 3-17.
60 *Ibid.* p. 6.
61 P. Suess, *op. cit.*, p. 97.
62 F. Mires, *op. cit.*, 89.

HACIA UNA IGLESIA DE LA LIBERACION: La religión y el sacerdote en la novela indianista*

José Luis Gómez-Martínez

La dimensión más creadora del pensamiento iberoamericano actual, aquella que elabora un discurso de la liberación, encuentra sus raíces en dos postulados básicos que se repiten a lo largo de su historia y que llegan a constituir un eje de desarrollo cultural, aunque sólo se formulen explícitamente a partir de la independencia política. Su contenido queda expresado con claridad en las siguientes citas de Simón Bolívar y de Juan Bautista Alberdi: el primero, en 1819, ante el Congreso de Angostura, fundamenta sus reflexiones afirmando que el pueblo iberoamericano “no es el europeo, ni el americano del norte” (p. 226); Alberdi, en un discurso leído en 1842, afirma que no hay “una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano” (p. 62). El desarrollo cultural iberoamericano puede, así, identificarse con el lento proceso de una toma de conciencia que permita luego formular una filosofía conforme a un discurso axiológico propio.

Pero este proceso sigue, en Iberoamérica, ritmos desiguales. Por un lado contamos con una minoría de intelectuales –Bolívar, Bello, Alberdi, Mora, González Prada, Martí, entre otros– que proyectan un vigoroso discurso axiológico del ser, y que desde muy pronto comprendieron la necesidad de conquistar la independencia política. Por otra

* Una primera versión de este *estudio* se publicó en La Torre 3, Nº 9 (1989): 1-10

parte, presenciamos la efectividad de un pueblo que parece marchar al margen de dichas preocupaciones, y en el cual la transformación del discurso axiológico del *estar* ha sido lenta, e incluso, refractaria a la acción de los intelectuales.

En cualquier caso, el discurso axiológico del *ser*, si ha de pretender ser algo más que un ejercicio intelectual, necesita surgir y mantenerse en un plano de dialogicidad con el discurso axiológico del *estar*. Es decir, para superar la impasibilidad del pueblo, es preciso primero asumirla. A finales de la década de los años sesenta surge en Iberoamérica un discurso de la liberación que, en un principio se inicia en tres campos complementarios: el pedagógico (Paulo Freire), el filosófico (Leopoldo Zea) y el teológico (Gustavo Gutiérrez). Los tres se encuentran enraizados en presupuestos comunes, y se proyectan en una visión utópica de la humanidad. Dos de ellos, el pedagógico y el filosófico, no han llegado todavía a asumir el presente, y por ello no logran recuperar el pasado; más bien, reconstruyen un pasado que ellos juzgan y justifican en función de un posible futuro utópico.* Sin pretenderlo, se convierten en un discurso anti-dialógico que se abstrae de su referente.

El otro, el discurso teológico, que da lugar a la actual teología de la liberación, se inicia a partir de un intento de formular teóricamente, y de sistematizar en una práctica real, una preocupación precisa que palpaba, en diversas formas, en el *ethos* del pueblo iberoamericano. En este estudio me voy a ocupar, precisamente, de dicho lazo dialógico, aunque mi exposición se limite, necesariamente, a una sola de las muchas claves de interpretación que nos proporciona la literatura. He escogido el tema de “la religión y el sacerdote en la novela indigenista”, porque ello ejemplifica una proyección fecunda en la toma de conciencia de la realidad iberoamericana, que luego recoge y formula con precisión la Teología de la Liberación; pero también porque, hasta la fecha sólo ha recibido un tratamiento superficial en la crítica literaria. A fin de conseguir mayor sistematización he estructurado la exposición en cuatro tiempos, aun cuando soy consciente de lo artificioso de cualquier división del proceso histórico.

1. La Iglesia como símbolo de la cultura dominadora

El primer tiempo, que se prolonga hasta finales del siglo XIX, corresponde a un mundo iberoamericano cuyas creencias, las que determinan el discurso axiológico del **estar**, coinciden con los valores que hacen posible el ficticio mundo indianista que el ecuatoriano Juan León Mera desarrolla en **Cumandá** (1879). Se trata, todavía aquí, de una América con mentalidad colonial, donde la religión católica se presenta como el símbolo más poderoso de la civilización, entendida ésta, por supuesto, como cultura europea. América y lo americano no sólo se ven desde el punto de vista europeo, sino que también parecen hacerse únicamente en función de lo europeo. Se carece de conciencia nacional, y los habitantes permanecen estratificados en dos grupos: los **blancos**, es decir, los iberoamericanos portadores de una cultura europea, y los indios. A través de toda la novela de Mera, los primeros son denominados **extranjeros**, mientras que para los segundos se reserva el término de **salvajes**. Ecuador, Iberoamérica, siguen siendo, en lo cultural una colonia, y por lo tanto un pueblo carente de identidad propia. Lo autóctono es lo exótico y lo negativo; el mismo término adquiere una connotación despectiva. Así, la fiesta más solemne de los indios se convierte en una ocasión “indigna de que un cristiano la presenciara” (p. 84).

Cumandá refleja, en efecto, la realidad de unos pueblos carentes del sentido de identidad, de unos pueblos todavía convencidos de que su destino dependía del resultado de una lucha interna entre la **civilización**, seudocultura europea, y la **barbarie**, manifestaciones autóctonas. Se vive, de este modo, en un mundo irreal, que proviene de una abstracción del europeo, a la vez que se desprecia y se desconoce el **ethos** iberoamericano. En **Cumandá**, como se repite constantemente a lo largo de la obra, la religión católica representa lo europeo, y los religiosos son los portadores de dicha cultura: “La infatigable constancia de los misioneros había comenzado a hacer brillar algunas ráfagas de civilización entre esa bárbara gente; habíala humanado en gran parte” (p. 49). La religión católica encarna, de este modo, un símbolo de civilización que se quiere imponer. Incluso, se caracteriza a **Cumandá**, la protagonista de la obra, señalando que tenía “corazón de origen cris-

tiano en pecho salvaje” (p. 54), para hacer con ello referencia a que sus verdaderos padres eran blancos.

En el ámbito social, el complejo de superioridad que conlleva el creerse portadores de la civilización europea, se manifiesta en la minoría acomodada en una actitud paternalista que prolonga una sociedad estática de carácter feudal. Ello justifica y posibilita un modo de vida, “la casa mayor de Andoas era la del misionero” (p. 69), e impone una forma de comportamiento: “Arraigada profundamente, en europeos y criollos, la costumbre de tratar a los aborígenes como a gente destinada a la humillación, la esclavitud y los tormentos, los colonos de más buenas entrañas no creían faltar a los deberes de la caridad y de la civilización con oprimirlos y martirizarlos” (p. 74). La misma religión se erige como arma de poder, pues “los indios son por extremo dóciles y obedientes a los sacerdotes que los han catequizado” (p. 192). El dios que se predica no es, por ello mismo, el dios de la misericordia ni de la esperanza; es un dios vengativo que encadena, y el “sacerdote del buen Dios” es el portavoz de la amenaza: “Vendrá sobre vosotros su justicia y el castigo que recibiréis será terrible; seréis sorprendidos por vuestros enemigos y desapareceréis de la tierra como esa espuma que pasa sobre las ondas, como esa niebla que va arrollando el viento” (p. 178).

2. El sacerdote y el uso personal de la Religión

Hacia finales del siglo XIX se inicia en Iberoamérica una interiorización en lo propio. Se sigue, por supuesto, imitando lo europeo, sobre todo en las corrientes anticlericales del liberalismo y en el determinismo positivista; es decir, la motivación y el punto de vista con que se procede en la investigación de lo americano, tienen todavía su origen en los valores europeos y ello acarrea, necesariamente, una distorsión en el momento de identificar las causas que determinan la realidad nacional. Se descubre, de este modo, una situación que no corresponde a la europea y que, por ello mismo, se cree anómala, y provoca las disparas interpretaciones que suponen el escapismo utópico de un *Ariel* o de *La raza cósmica*, o que conducen al determinismo fatalista de *Pueblo enfermo*. Pero, en cualquier caso, ahora lo que se analiza es lo americano. Bajo esta perspectiva, la literatura indigenista adquiere nueva dimensión; se propone, como nos dice Clorinda Matto en *Aves sin nido*,

reflejar una realidad nacional “haciendo a la vez literatura peruana” (p. 38). Y descubre que “en el país existen hermanos que sufren, explotados en la noche de la ignorancia, martirizados en esas tinieblas que piden luz” (p. 38).

La evolución en el tratamiento de la religión católica y el sacerdote en las novelas indigenistas de esta época, según se ejemplifica en *Aves sin nido* (1889) y *Raza de bronce* (1919), representa, en la narrativa la transformación que experimentaban las creencias en el discurso axiológico del *estar* iberoamericano. En *Aves sin nido*, la religión católica sigue encarnando la pauta ideal a seguir, y la que proporciona confianza en una posible redención. “Tengo la esperanza”, nos dice Clorinda Matto, “de que la civilización que se persigue tremolando la bandera del cristianismo puro, no tarde en manifestarse” (p. 102). Pero, al mismo tiempo, el incipiente análisis que se hacía de lo nacional ponía también al descubierto los **abusos** que en nombre de una civilización superior se infligían al pueblo. La denuncia, en un principio, se refiere sólo a ciertas manifestaciones superficiales, sin que se intente profundizar en las causas. En el contexto que aquí desarrollamos, el cura rural llega a ejemplificar la dimensión más censurable de los **abusos**: “Muerta mi suegra”, nos dice uno de los personajes de *Aves sin nido*, “el tata cura nos embargó nuestra cosecha de papas por el entierro y los rezos. Ahora tengo que entrar de **mita** a la casa parroquial [...] ¡quién sabe también la suerte que a mí me espera, porque las mujeres que entran de **mita** salen [...] mirando al suelo!” (pp. 42-43). La denuncia, en *Aves sin nido*, se mantiene en el plano del individuo: no se condena la cultura europea, sino sólo se rechaza a algunos de sus representantes. Así, la protagonista de la novela nos dice del cura don Pascual, que “ese hombre insulta al sacerdocio católico” (p. 48); pero añade, casi seguido, para resaltar con ello que se trata de un caso particular, que ella ha “contemplado al sacerdote católico abnegado en el lecho del moribundo; puro ante el altar del sacerdocio...” (p. 49).

Treinta años más tarde, en *Raza de bronce* (1919), de Alcides Arguedas, se ha superado ya la dimensión anticlerical de origen europeo que dominaba en *Aves sin nido*. *Raza de bronce* es más iberoamericana en su contenido y más independiente en su punto de vista. La religión deja de ser una fuente de inspiración, para aparecer sólo en la

dimensión concreta de la interpretación a que la someten algunos religiosos; y, si bien el sacerdote sigue siendo un individuo al que se identifica con su nombre, don Hermógenes Pizarro, ahora representa ya un producto propiamente iberoamericano. Además, Arguedas subraya dos características que proyectan la personalidad del cura en la interpretación y en el manejo que éste hace de la religión: a) El uso de la religión como arma de opresión. Don Hermógenes acusa a los indios, en un sermón de que “tenían la audacia de no acatar las órdenes de los patrones [...] olvidándose que Dios había dispuesto el mundo de manera que hubiese una clase de hombres cuya misión era mandar, y otra sin más fin que obedecer. Los blancos, formados directamente por Dios, constituían una casta de hombres superiores” (p. 207). b) El carácter nefasto de una religión que basaba su fuerza en el poder vengativo de su dios: “Los indios, consternados, temblorosos, con las frentes inclinadas, oían la palabra sagrada sin osar levantar los ojos al santuario por temor de caer fulminados por la ira vengadora del Cristo” (p. 207).

En Clorinda Matto la religión católica sigue siendo símbolo de civilización; todavía se tiene fe en su poder redentor. Lucía, la protagonista de *Aves sin nido*, defiende a los indios “en nombre de la religión cristiana que es puro amor, ternura y esperanza” (p. 47). Pero también destaca que no se ha predicado el espíritu cristiano a los indios, que el cura, en la práctica es un brazo de la oligarquía local en la opresión del indio. En Arguedas, la religión deja de ser símbolo de civilización. Se acentúa su realidad más próxima, la praxis descarnada de las prácticas rurales. Su caracterización de la religión no sólo alcanza al mal sacerdote, que deja de ser excepción, sino que se extiende también al uso que se hace de ella. Al mismo tiempo, sin embargo, como sucede con Clorinda Matto, la censura en *Raza de bronce* se dirige únicamente al individuo. En el plano socio-cultural Iberoamérica comenzaba a conocerse.

3. La Iglesia, partícipe consciente de la opresión

Con la llegada de las ideas socialistas, la novela indigenista adquiere un sentido de misión que se manifiesta con ímpetu durante la década de los treinta. El énfasis se traslada ahora, del religioso, a la religión misma, aunque no en su contenido ni en los valores ideales que

debería representar, sino en su poder institucional, en su sentido de fuerza de opresión aliada a la oligarquía y al imperialismo extranjero. Los curas aparecen sin nombre, no son individuos, son representantes. Así sucede, sobre todo, en **Huasipungo** (1934), de Jorge Icaza y en **El tungsteno** (1931), de César Vallejo, y en menor medida, en **El indio** (1935), de Gregorio López y Fuentes, y en **Altiplano** (1940), de Raúl Botelho.

La religión, al perder su verdadero sentido, queda identificada con el poder de opresión de la Iglesia. Y el cura, a su vez, es caracterizado a través de unos prismas que distorsionan su imagen hasta lo espectral: es un ser degradado, vengativo y lujurioso, sin caridad para con el prójimo y sin fe en la religión, que en sus manos se convierte en una farsa. Pero este sacerdote no es ya un individuo, sino un símbolo de la Iglesia, de una institución cuyo factor negativo se hace presente en dos direcciones de influencia, aunque ambas íntimamente entrelazadas:

1. A través del ministerio de ese cura rural se obtiene una visión nefasta de la religión, poniendo énfasis en el infierno, en el castigo, en la muerte, en la existencia de un dios vengativo. En la novela **El indio**, el cura, para dominarlos, les dice que “la epidemia de viruelas había sido precisamente por su impiedad, como un castigo” (p. 101); y en **Huasipungo**, después de una inundación, causada por el terrateniente, y que arrasó con la aldea india, “el santo sacerdote, aprovechando la embriaguez de pánico y de temor que mantenía a los indios como hipnotizados, pregonaba como ejemplo aquel castigo frente a la tacañería de los fieles en las limosnas, en el pago de los responsos, de las misas, de las fiestas y de los duelos” (p. 129). No se persiguen ni el diálogo religioso, ni la edificación intelectual o espiritual del indio, se quiere sólo su obediencia ciega, una sumisión que se mantenía por miedo a “la amenaza divina, el peligro de que las palabras del cura se convirtieran en una realidad” (p. 101). En **Huasipungo** se deshumaniza a los pobres, que se convierten en objetos cuya misión es ser usados.

2. Al nivel institucional, se subraya la alianza de la Iglesia con la oligarquía. Así, en *Altiplano* se narra cómo el terrateniente, con ayuda del “tata-cura”, se adueñó de la tierra cultivable de la aldea Kero-Pata, y “construyó una amplia casa de hacienda situada enfrente de la iglesia del ayllu. La religión y la propiedad quedaron frente a frente, guiñándose con sus ventanucos empolvados” (p. 46). En *Huasipungo*, esta coalición es uno de los temas centrales de la obra: “Don Alfonso, en uso y abuso de su tolerancia liberal, brindó al sotanudo una amistad y una confianza sin límites. El párroco a su vez –ingratitude y entendimiento cristianos– se alió al amo del valle y la montaña con todos sus poderes materiales y espirituales” (p. 29). César Vallejo describe una Iglesia aliada a los intereses imperialistas: “¡Ellos son los que mandan! [...] Yo he visto al mismo obispo agacharse ante mister Taik la vez pasada que fui al Cuzco. ¡El Obispo quería cambiar al cura de Canta, y mister Taik se opuso y, claro, monseñor tuvo que agacharse!” (p. 114). En el plano socio-cultural, en un proceso semejante, se empieza a examinar el estado de postergación de Iberoamérica.

4. La religión católica y la realidad Iberoamericana

Una vez reconocidos los abusos, incluso transformados en lugares comunes por la novela indigenista de la década de los treinta, e iniciada la crítica de las instituciones, se comienza también, a partir de la década de los cuarenta, a profundizar en las causas que motivaban la situación de dependencia que caracterizaba a lo iberoamericano. En nuestro caso concreto, el tratamiento de la religión en la novela indigenista sufre, igualmente, una importante transformación. El cura, sin perder su valor simbólico, reaparece de nuevo como individuo y deja ya de ser objeto de una continua degradación. No se niegan los atropellos, pero tampoco importa tanto el resaltarlos. La reflexión, ahora, recae sobre el sentido de la religión misma, su relación con los pobres y su función y lugar en la toma de conciencia del pueblo iberoamericano.

El sacerdote en *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría, no agravia a los indios y cuenta, además, con su respeto; tampoco se vale de amenazas ni insiste en presentar un Dios rencoroso. Es aho-

ra un representante de la religión católica, pero de una religión que se desentiende, en sus relaciones con el indio, de la posición de éste en su mundo circundante. Tal es la actitud del cura Gervasio Mestas cuando contesta a los indios, quienes, abrumados y desorientados por haber sido despojados de sus tierras, se le acercan en busca de consejo: “Mi misión no es la de ahondar las divisiones de la humanidad. Por el contrario, es la de apaciguar y unir [...]. Orad, rezad, tened fe en Dios, mucha fe en Dios, eso es lo que puedo aconsejaros. Los bienes terrenales son temporales. Los sufrimientos y la fe, la fe en la Providencia, abren el camino de la felicidad eterna en el seno del Señor [...]. Cumplid los mandamientos, que son mandamientos de paz y amor” (pp. 219-220). Y cuando los indios le preguntan si el terrateniente no debe también cumplir como cristiano, la respuesta es categórica: “Eso no nos toca juzgar a nosotros. Si don Alvaro peca, Dios le tomará cuentas a su tiempo” (p. 220). Ciro Alegría no discute, en sí, este modo de interpretar la religión católica, sólo su aplicabilidad en Iberoamérica, pues, según señala oportunamente, “el indio, ser terrígena, entiende lo religioso en función de humanidad” (p. 219); las prácticas católicas importadas de Europa le son ajenas. El mismo sacerdote, Gervasio Mestas, a quien Ciro Alegría, significativamente, le otorga origen español, no llega a comprender la problemática que le planteaba su modo de hacer religión. Ambos, don Alvaro Amenábar, y los indios de Rumi eran, en efecto, sus feligreses, pero al no optar por los pobres de Rumi, tácitamente apoyaba el despojo que perpetraba el terrateniente.

En el discurso axiológico del *estar* iberoamericano se empiezan a cuestionar los propósitos de una religión que, al predicar la resignación y la sumisión, ayuda a mantener oprimido al pueblo y prolonga su existencia al margen del proceso socio-económico, político y cultural. Junto a la toma de conciencia de esta realidad, surgen en Iberoamérica disparejas propuestas encaminadas a superar lo que, ya entonces, se comenzaba a ver en términos de una dependencia. En México, sin una preocupación social definida, se pretendió crear una Iglesia Mexicana, bajo la dirección del patriarca José Joaquín Pérez, y que motivó, junto con otras medidas anticlericales promulgadas por el gobierno, el levantamiento de los cristeros (1926-1929). El intento mexicano nacionalizaba la Iglesia sin modificarla: “Lo curioso [es] que luchamos no sólo por el mismo templo, sino por la misma Iglesia resentida y oscura

[...] una iglesia de la nostalgia, de la resignación y de la muerte” (p. 40), reconoce el cura en *El luto humano* (1943), de José Revueltas. En un sentido opuesto, es decir, ignorando la dimensión religiosa, surgen movimientos revolucionarios que se rebelan contra la injusticia social; así, la incitación explícita en la siguiente cita del testamento del protagonista en *La vida inútil de Pito Pérez* (1938), de José Rubén Romero: “Para los pobres, por cobardes, mi desprecio porque no se alzan y lo toman todo en un arranque de suprema justicia. ¡Miserables esclavos de una iglesia que les predica resignación y de un gobierno que les pide sumisión, sin darles nada en cambio!” (pp. 182-183).

Pero la dimensión más fecunda proviene de aquellas reflexiones que supieron unir ambas preocupaciones, la religiosa y la social, creando la base de la actual Teología de la Liberación. Ciro Alegría nos señala, como anotamos antes, que el indio “entiende lo religioso en función de humanidad” (p. 219). La Iglesia católica iberoamericana, sin embargo, se seguía aferrando a la actitud medieval de interpretar la vida en la Tierra como un estado de transición y de sufrimiento, que luego haría posible la vida eterna. Se trataba de una teología de la muerte, que Agustín Yáñez desarrolla con precisión en su novela *Al filo del agua* (1947), y cuyo resumen bien podrían ser las actividades durante la semana de ejercicios espirituales: “El lunes, todo el día, meditaron en el pecado; el martes, en la muerte; el miércoles, en el juicio; el jueves, en el infierno; el viernes, en la pasión de Nuestro Señor” (p. 58); nada sobre la misericordia, la compasión, el amor...; de ahí la resistencia inconsciente del pueblo y la insurrección ulterior. Pues, como señala Damián Limón en la novela, “¿qué plan peleamos? ¿la otra vida? está bien; pero yo creo que también ésta podíamos pasarla mejor, siquiera como agentes” (p. 153). En esta obra de Agustín Yáñez, el sacerdote progresista, el Padre Reyes, es repetidamente reprendido –incluso castigado– por sus ideas innovadoras, por pretender introducir una teología de la esperanza, por desear que la experiencia cristiana trascienda a las demás facetas de la vida social: “Se despertó en el Padre Reyes la idea de un ministerio ajustado a la vida contemporánea. Y sin recordar experiencias ni propósitos [de intentos de reforma anteriores], fue con don Dionisio [el párroco] y le planteó la urgencia de una organización sobre bases económicas, por ejemplo, una caja refaccionaria para agricul-

tores y aun para artesanos, una cooperativa de producción y consumo” (p. 172).

Se exigía, pues, una religión que devolviera la dimensión humana, en lo religioso y en lo social, a las masas oprimidas. Y éste es uno de los temas centrales en *Los ríos profundos* (1958), de José María Arguedas. Aquí se desarrolla el papel directo y soterrado de una religión que ayudaba a mantener una sociedad estática, dividida en señores y siervos. Tal es la realidad que se expresa en el contenido y tono de los sermones que el Padre Director dirigía al pueblo y a los miembros de la oligarquía. A los primeros, hablando en quechua, les dice: “todos padecemos, hermanos. Pero unos más que otros. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay [el pueblo del distrito]. Y Dios, nuestro Padre, por la gente que sufre en el mundo entero. ¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atraviesen el corazón como a nuestra Señora!” (p. 120). El tono con los segundos era distinto, y el contraste lo expresa Ernesto, el protagonista, en los siguientes términos: “El Padre hablaba esta vez de otro modo [...] El quechua en que habló a los indios me causaba amargura [...] A nosotros no pretende hacernos llorar a torrentes, no quiere que nuestro corazón se humille, que caiga en el barro del piso [...] A nosotros nos ilumina, nos levanta hasta confundirnos con su alma” (p. 130).

En la década de los sesenta se agudiza en Iberoamérica el conflicto social que había destacado José María Arguedas en *Los ríos profundos*, y se inicia una reflexión, explícita también en el campo literario, de un contenido teológico mucho más profundo. En *Oficio de tinieblas* (1962), de Rosario Castellanos, el sacerdote juega un papel muy secundario, mientras se acentúa el valor del sentimiento religioso. El mundo ficticio que se construye es, también, más complejo. Se repiten, por supuesto, muchos de los motivos literarios indigenistas, pero en planos superpuestos, donde los límites de lo social, lo económico y lo religioso se confunden. El fervor religioso apunta al intrincado problema de la idolatría, en su doble vertiente de los dioses falsos de la ignorancia y de los dioses falsos de la opresión. Gustavo Gutiérrez y Pedro Trigo encuentran, igualmente, esta reflexión teológica en *Todas las sangres* (1964), de José María Arguedas. Pero el valor de estas

obras, como el de las citadas en apartados anteriores, además de su significado literario, reside en que son el palpito del **ethos** de un pueblo, en que, acertadamente, representan el discurso axiológico del **estar** iberoamericano. Y es precisamente arraigándose en este sentir, en donde encontrarán “materia prima” e inspiración los teólogos de la liberación.

En 1968, Gustavo Gutiérrez presentó en Perú unas reflexiones teóricas, bajo el título de “Hacia una teología de la liberación”, que en 1971 amplió y publicó en forma de libro, en **Teología de la liberación**. Esta obra está encabezada por una extensa cita, dos páginas, de José María Arguedas.

BIBLIOGRAFIA DE OBRAS CITADAS

Alberdi, Juan Bautista. “Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea” (1842). En **Pensamiento positivista latinoamericano**. Edición de Leopoldo Zea (Caracas: Ayacucho, 1980), I, 61-67.

Alegría, Ciro. **El mundo es ancho y ajeno** (1941). Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Arguedas, Alcides. **Raza de bronce** (1919). La Paz: Editorial Juventud, 1978.

Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos. Barcelona: Vda. de Luis Tasso, 1909.

Arguedas, José María. **Los ríos profundos** (1958). Buenos Aires: Losada, 1981.

Todas las sangres (1964). Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Bolívar, Simón. **Discursos, proclamas y epistolario político**. Madrid: Editora Nacional, 1981.

Botelho Gosálvez, Raúl. **Altiplano** (1940). Buenos Aires: Editorial Ayacucho, 1945.

Castellanos, Rosario. **Oficio de tinieblas** (1962). México: Joaquín Mortiz, 1966.

Freire, Paulo. **Pedagogía del oprimido** (1970). México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

- Gutiérrez, Gustavo. **Teología de la liberación** (1971). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1981.
- Icaza, Jorge. **Huasipungo** Buenos Aires: Losada, 1973.
- López y Fuentes, Gregorio. **El indio** (1935). México: Porrúa, 1983.
- Matto de Turner, Clorinda. **Aves sin nido** (1889). Buenos Aires: Solar-Hachette, 1968.
- Mera, Juan León. **Cumandá, o un drama entre salvajes** (1879). Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- Revueltas, José. **El luto humano** (1943). México: Novaro, 1970.
- Romero, José Rubén. **La vida inútil de Pito Pérez** (1938). México: Porrúa, 1981.
- Trigo, Pedro, y Gustavo Gutiérrez. **Arguedas: Mito y religión**. Lima: CEP, 1982.
- Vallejo, César. **El tungsteno** (1931). Barcelona: Editorial Laia, 1981.
- Vasconcelos, José. **La raza cósmica** (1925). Madrid: Aguilar, 1966.
- Yáñez, Agustín. **Al filo del agua** (1947). México: Porrúa, 1969.
- Zea, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969.

EL “ETIOPE RESGATADO”

Acerca de la historia y de la ideología de la esclavitud y de la liberación de esclavos en Brasil

Paulo Suess

Las conclusiones de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, del año 1979, en la visión histórica, mencionan sólo una vez, y en una nota de pie de página, el hecho de la esclavitud africana: “El problema de los esclavos africanos no mereció, lamentablemente, suficiente atención evangelizadora y liberadora de la iglesia”.¹ Quien resuma de una manera tan breve cerca de 400 años de esclavitud, muestra que aún hoy continúa pendiente la discusión de este problema. La “Campaña de la Fraternidad” que la Conferencia Episcopal llevó adelante en Brasil, durante 1988 y con ocasión de los 100 años de abolición de la esclavitud, confirma este diagnóstico. Las jornadas de ayuno planeadas en una serie de Diócesis, bajo el lema “Yo he escuchado el clamor de este Pueblo”, tampoco contaron “con la necesaria atención de la iglesia”. La Arquidiócesis de Río de Janeiro, por ejemplo –debido a un disenso con respecto a los contenidos–, reelaboró el texto base editado por la Conferencia Episcopal. Otras diócesis boicotearon abiertamente las jornadas de ayuno, o hicieron que pasaran inadvertidas.

El juicio acerca de la esclavitud africana en América Latina, aún después de 100 años de su abolición, se mantiene, pues, en un proceso abierto que afecta hoy y aquí las opciones pastorales de las iglesias locales. Ignorarlo lleva, con demasiado simplismo, a su legitimación o a su condena. El estudio de las fuentes adquiere, pues, una gran importancia para su clarificación. Una de estas obras fuentes, reiteradamente citada pero apenas leída, ETIOPE RESGATADO, del siglo 18, será aquí expuesta. ETIOPE RESGATADO, un “discurso teológico-jurídico” acerca de la esclavitud, fue publicado en Lisboa en el año 1758.² Su au-

tor era el sacerdote y abogado portugués Manoel Ribeiro Rocha, residente en Bahía, Brasil, quien en ese libro hacía propuestas acerca de cómo, en Brasil, ante la ley y la conciencia, se podía traficar con esclavos, tomarlos en propiedad, y finalmente liberarlos. Para no sobresaltar a los señores, el abogado educado en Coimbra anticipa que su propuesta “garantiza las mismas ganancias e intereses” que se obtienen, en ese momento, a través del comercio de esclavos.

“Etiópe”, en la historia colonial de América, significa “africano”, y “africano”, en América, y por más de tres siglos, fue prácticamente sinónimo de “esclavo”. “Resgate” por su parte significa “rescate”, ya sea que se trate de pagar o cobrar; de allí que tenga un contenido teológico-jurídico que evoca una preocupación redentora humanista. La figura jurídica del “rescate” articula, análogamente, el perdón que se concede a los condenados a muerte, con la salvación de la muerte eterna destinada a los paganos.

El paradigma del “rescate” tiene, en el Portugal cristiano de Manoel Ribeiro Rocha, una tradición de legitimación extendida a lo largo de varios siglos. Ya en las crónicas oficiales de la conquista africana se habla del rescate de una constitutiva esclavitud y servidumbre, y, al mismo tiempo, de una salvación de las almas. Cuando se describe la percepción que el Infante D. Henrique tiene de los primeros esclavos agarrados en las costas de Africa, dice Gomes Eanes da Zurara, en el año 1453, en sus “Crónicas de Guinea”: “Aún cuando sus cuerpos, de alguna manera, se encontraran esclavizados, esto era una nimiedad en comparación con sus almas, que ahora gozarían, para toda la eternidad, de una verdadera libertad”.³ Zurara escribe que entre los cinco motivos que movían al Infante “a buscar en la región de Guinea”, el primero de todos era, ciertamente, el “enorme deseo que él tenía de incorporar esas tierras a la sagrada fe de nuestro Señor Jesucristo... a través de la salvación de las almas perdidas, a las que él, por medio de su esfuerzo y entrega, quería conducir al buen camino...”⁴

Sin suponer un tipo semejante de legitimación, el primer Provincial de los jesuitas en Brasil, Manuel de Nóbrega, se permitía ironizar a su compañero de orden Luis da Gra llamándolo “fanático de la santa pobreza”. Este exigía de la orden, según le escribe Nóbrega al Ge-

neral de los jesuitas, “no poseer propiedades rurales ni esclavos”.⁵ Y el primer sucesor de Ignacio de Loyola —el fundador de la orden—, Padre Diego Laynes, concedía a la Compañía de Jesús en el Brasil, para la administración de sus colegios e internados, la autorización para poseer los esclavos necesarios, siempre y cuando éstos hubieran sido adquiridos legalmente. “No considero impropio poseer esclavos para la alimentación del ganado vacuno, para la pesca o para algunos otros trabajos necesarios para el mantenimiento de tales casas”, expresaba la respuesta del General de la Orden del 16 de diciembre de 1562.⁶

Casi setenta años después, el Provincial de los jesuitas Antonio Vieira, quien, por lo demás, se había mostrado compasivo respecto a la libertad de los indios, alababa la esclavitud de africanos en Brasil, considerándola “un gran milagro de la providencia y misericordia divinas”. En el año 1633, les decía a los esclavos de un molino de azúcar en Bahía: “¡Oh, si los negros, arrancados del desierto de Etiopía y traídos a Brasil, reconocieran cuánto le deben a Dios y a su santa Madre por esto, que parece destierro, prisión e infelicidad, pero que en verdad es un milagro, un gran milagro! Decídmelo: vuestros padres, que nacieron en las tinieblas del paganismo y en ellas viven, y que terminarán sus días sin la luz de la fe y sin el conocimiento de Dios, ¿a dónde irán después de la muerte? Todos... van al infierno; allí arden ahora, y allí arderán para toda la eternidad”.⁷

Con todo, el argumento religioso de la salvación de las almas, solo, y desde la segunda mitad del siglo 15, no era suficiente para justificar el restablecimiento de la esclavitud a gran escala. El paradigma del “rescate” se refería a la liberación del alma y del cuerpo. En la terminología jurídica de la Conquista, por lo tanto, “rescate” significó también la conmutación de una pena severa por otra más leve; así por ejemplo, el cambio de la pena de muerte, que los africanos preveían para sus enemigos de raza, por el trabajo forzado de por vida o por la esclavitud. Eanes da Zurara describe “cómo Antão Gonçalves llevó a cabo el primer rescate: (...) vosotros debéis saber”, escribe, “que esos negros (...) son siervos de otros en razón de antiguas tradiciones, las que, según yo creo, se remontan a la maldición que Noé lanzó sobre su hijo Kam, después del diluvio”.⁸

También, la conmutación de la pena de muerte por la esclavitud o la servidumbre, no significa muerte, sino vida. La esclavitud cristiana carecería de sentido, únicamente si no hubiera ningún tipo de vida después de la muerte. Pero al existir el paraíso, la libertad pagana significa una marcha hacia el infierno. En primera instancia, pues, el modelo de argumentación usual es el siguiente: “Mejor un esclavo vivo que un prisionero de guerra africano condenado a muerte”; en segunda instancia, la argumentación reza: “mejor un esclavo cristiano redimido, que un pagano libre pero condenado a la muerte eterna”. Aunque no existiera el cristianismo, el rescate de esclavos, teniendo en cuenta la pena de muerte, sería el mal menor. La esclavitud cristiana, con todo, añade a la primera ventaja de una salvación de la vida provisoria, una segunda, la de la salvación eterna del alma. De esta manera, una Orden fundada para la redención de esclavos pudo transformarse también en propietaria de esclavos. Cuando los mercedarios fueron expulsados, en el año 1794, de la Provincia de Pará, entre los bienes que les confiscó el Estado se contaban, junto a extensas tierras y estancias con 30.000 bueyes, 40.000 vacas y 8.000 caballos, también 375 esclavos.⁹

Con ETIOPE RESGATADO, es decir, con los africanos rescatados y de nuevo esclavizados en América, se plantea la pregunta acerca “del real posible evangelio” en el sistema colonial, y de su adulteración a través de la legitimación de la esclavitud. Esta legitimación necesita, junto a los argumentos teológico-religiosos de la salvación de las almas, también el fundamento jurídico de un, así llamado, título legal. Se trataba no sólo de la buena fe subjetiva, sino también del tráfico objetivamente legal de esclavos. Pero la esclavitud, –incluso vista como un mal menor limitado en el tiempo– estaba afectada por la mácula de una maldición irredenta, y no podía ser tenida por los interesados como una buena noticia. Sin asustar a los señores, tenía que ser posible introducir –y a eso apuntaban las reflexiones de Manoel Ribeiro Rocha– la perspectiva de una liberación a través de la “esclavitud temporaria”.

II. La Obra

En el contexto de la esclavitud, en el que en el mercado se traficaba con hombres de la misma manera que se lo hacía con productos

coloniales como el tabaco, el azúcar o el café, la perspectiva de un “etíope rescatado” y de un “esclavo liberado” parecía abrir nuevos horizontes en la convivencia humana. Muchos de los que citan la obra de Manoel Ribeiro Rocha sin haber tenido la oportunidad de leerla, se dejan fascinar por el título programático del libro, y lo califican de “revolucionario”, “extraordinario” y “genial”. Para poder formarse un juicio acerca del carácter revolucionario o reformista, ideológico o profético-denunciatorio del libro, se hace necesario antes conocer su contenido.

Al discurso propiamente “teológico-jurídico” de ETIOPE RESGATADO preceden –como era de estilo en la época– una oración de dedicación a la Virgen María; una síntesis del argumento; versos laudatorios al autor y, por último, la imprescindible licencia de publicación expedida por el santo oficio, el obispo del lugar y la administración del imperio. Según lo certifican las pruebas de imprenta, el definitivo “imprimatur” es del 21 de junio de 1758.

El libro ETIOPE RESGATADO tiene ocho partes. Éstas enhebran el hilo argumentativo –en un desarrollo lógico in-crescendo, y como ya se insinúa en el subtítulo–, desde el “etíope rescatado” hasta el “esclavo liberado”. Éste tiene que ganarse su libertad, en el sentido riguroso del término, y trabajar alrededor de 20 años, de forma tal que su libertad no signifique pérdidas para su propietario.

La primera parte del libro se ocupa del ámbito de la conciencia. Nadie que compre bienes de manera ilegal puede pretender sobre los mismos un título legal. De igual manera, los traficantes de esclavos no poseen derechos sobre los esclavos africanos adquiridos de manera ilegal. Nadie puede, en 1759, comprar un esclavo si tiene alguna duda acerca de la legalidad de su esclavitud. La mayoría de los esclavos han sido esclavizados de manera ilegal; esto significa que sus entonces propietarios les deben una reparación y tienen que otorgarles la libertad. Con pocas excepciones, los entonces propietarios de esclavos se encuentran en un estado de condenación.

En la segunda y tercera partes del libro, Ribeiro Rocha intenta sanar esta anomalía legal a través de una propuesta de rescate y redención, que hoy se nos aparece con un perfil netamente escolástico, y con

un carácter marcadamente jurídico formal y una extraña legalidad teológica. El autor propone lo que él considera un “inteligente” camino intermedio, que satisface tanto al dueño como al esclavo. Piensa que se debe evitar todo tipo de rigorismo legal que obstaculice la libertad del esclavo. Una liberación inmediata del esclavo dañaría a la agricultura, al comerciante y a “todos” nosotros: “e a que todos temos para o noffo ferviço, e companhia, e os commercios, como neceffarios à humana fociidade” (III, 23).¹⁰

El autor utiliza una terminología que resulta novedosa en este contexto, aunque no desconocida en Portugal. Los traficantes de esclavos, en las costas de Africa, pueden no “comprar”, sino “redimir” esclavos. “...eftes miseraveis gentios trazidos a terras de Chriftandade, recebem à fanta Fé, e o fagrado Bautifmo” el que los libera “da infame afcridaõ do demonio”. Posteriormente, a través del trabajo y de sus derechos, podrían liberarse de su esclavitud (II, 6). Los traficantes no adquieren ningún derecho de propiedad, sino sólo un título prendario.

Si el traficante modifica su intención –él debe saber ahora que, cuando compra el esclavo, sólo adquiere un derecho prendario–, se puede continuar, tranquilamente, con el tráfico de esclavos. La compra de esclavos –saneada ahora por los actos de rescate y redención–, tiene una legitimación en el ámbito de la conciencia y del derecho (II, 22). En realidad, ahora ya no hay más esclavos, sino rescatados obligados a pagar un impuesto, o prisioneros comprados de nuevo, que, ciertamente, tienen que devolver el dinero pagado por su rescate (II, 25). El tiempo de trabajo que corresponde a la paga del rescate no puede extenderse más allá de los veinte años.

En la parte tercera, el autor muestra que también en el ámbito del derecho eclesiástico y de los tribunales civiles habría sólo una posibilidad para legalizar el tráfico de esclavos, a saber, por medio de la figura legal del “rescate de prisioneros” (III, 4). La no legalidad del tráfico de esclavos no proviene de un defecto de forma –en ese caso, el acto jurídico quedaría afectado en su misma naturaleza, y, según la comprensión del derecho entonces vigente, no podría ser saneado–, sino de carencias materiales (III, 9.13.14). Los contratos de rescate –los que tendrían, de por sí, validez legal– se mueven en un ámbito semejante al

de los contratos de compra, desde un punto de vista legal y de conciencia. Por lo tanto, según piensa Manoel Ribeiro Rocha, los contratos de compra ilegales son susceptibles de ser saneados a través de su transformación en contratos de rescate legales. Esto redundaría en beneficio de todos. Los esclavos ya no serían ahora propiamente esclavos, sino prisioneros provisorios. El tráfico de esclavos puede continuarse entonces con toda tranquilidad de conciencia. Por último, esta propuesta produce una cierta seguridad legal también para el mismo juez.

Desde la cuarta hasta la séptima parte, el autor describe las obligaciones del propietario de esclavos: la alimentación, la disciplina y la instrucción. El cambio del título legal y la perspectiva de una liberación no producen modificación alguna en las relaciones entre el señor y el esclavo.

La cuarta parte trata de la “normalidad” y reciprocidad de obligaciones entre el propietario y el esclavo. Ribeiro Rocha se basa –como lo había hecho 50 años antes el jesuita Jorge Benci– en el libro de Jesús Sirach, el que preve “para el esclavo pan, instrucción y trabajo” (Sir 33,25). Entre “el pan cotidiano” el autor cuenta la instrucción cristiana, la educación, el vestido, el cuidado de la salud y el descanso dominical “para o pafito efpiritual da alma” (IV,18). La obligación de alimentación corresponde al salario no pagado (IV,21), y tiene su fundamento en el derecho público, en el cuarto mandamiento del Antiguo Testamento y en el mandamiento del amor del Nuevo Testamento (IV,14).

En la quinta parte, Rocha se ocupa de las obligaciones del señor con respecto a las mejoras y correcciones del esclavo. Las sanciones tienen que ser medidas. Los castigos preventivos, utilizados de muchas maneras en las plantaciones, en los molinos de azúcar y en la explotación de minerales, los considera Rocha como “teología del campo o del monte”, exactamente lo opuesto a la teología cristiana (V,14). Las sanciones tienen que ser un “fupplio condigno, e proporcionado” (V,38 y ss.) a los prisioneros, que ya tienen que ser considerados nuestros hermanos.

La instrucción se trata en la parte sexta de la obra. Básicamente, ésta consiste en el catecismo. Los señores deben enseñar a sus esclavos

el credo, los diez mandamientos, el Padre nuestro, los preceptos de la iglesia, el Ave María, los siete pecados capitales y los siete sacramentos (VI, 11). Esto exige paciencia y perseverancia por parte del señor, y diligencia por parte del esclavo, quien ha de ser estimulado por medio de la disciplina o de las gratificaciones. (VI, 13.15.20).

Si el esclavo muestra una evidente incapacidad para la doctrina cristiana, se le tiene que impartir, al menos, un catecismo abreviado, tal como ya estaba previsto en las disposiciones del arzobispo de Bahía (VI, 21-27).¹² Si el esclavo no podía aprender por sí mismo este catecismo de memoria, entonces el párroco debía hacerse responsable de su instrucción cristiana, del mismo modo que lo era en el caso de los recién convertidos. Los hijos de los recién convertidos debían ser bautizados, incluso sin el consentimiento de sus padres (VI, 31-34).

En la séptima parte de la obra se trata “de los buenos usos y costumbres” de los esclavos. Es obligación de todo buen cristiano escuchar la misa dominical, guardar los mandamientos, respetar los días de ayuno, rezar diariamente y confesar sus pecados. A estos últimos pertenecen también los vicios públicos, como son las borracheras, los juegos y la sensualidad desmedida. El concubinato debe sanarse a través del matrimonio. Los propietarios de esclavos no deben impedir el casamiento de sus sometidos (VII, 17 y ss.). En general, los vicios deben ser combatidos por medio de la vigilancia, del trabajo y de la disciplina (VII, 6.9-12). Pero también los buenos ejemplos de los señores y la gracia del sacramento conducen a las buenas costumbres (VII, 20-25).

En la última parte, el autor incluye, por fin, la perspectiva de la liberación del esclavo. La primitiva libertad natural puede ser reconquistada de cuatro maneras: a través de la devolución del precio de compra (VIII, 9-17); a través del pago de la deuda total por medio del trabajo (VIII, 18-23); a través de la muerte del propietario, con la cual termina el tiempo de trabajo faltante, y finalmente, a través de la muerte del esclavo (VIII, 29-44).

III. El Autor

Fuera de la información que se suministra en las primeras páginas del libro, adjuntada al título, poco es lo que, hasta hoy, se sabe sobre Manoel Ribeiro Rocha, autor de ETIOPE RESGATADO: nacido en Lisboa; Bachiller de la Universidad de Coimbra; domiciliado y trabajando en la profesión de abogado en la ciudad de Bahía. Allí, hasta finales de 1756 –el primer permiso de impresión data del 2 de marzo de 1757– escribió su libro ETIOPE RESGATADO. Los dos jueces del Santo Oficio de Lisboa, Fray Lourenzo de Santa Rosa y Fray Alberto de S. José Col, llaman al autor “Padre”, lo que en ese contexto significa sacerdote secular. Y, dado que el trabajo no tiene ningún permiso de impresión de orden religiosa, y que el autor es llamado “Padre” en todas las dedicatorias y tratamientos que encabezan el libro, se puede decir con seguridad que –en el caso de Manoel Ribeiro Rocha, al momento de escribir su obra– no se trata de ningún religioso perteneciente a orden u congregación, sino de un “muy celoso misionero” y sacerdote secular incardinado en la diócesis de Lisboa y después enviado a Bahía.¹³

El nombre del autor aparece por primera vez en el Suplemento de la BIBLIOTHECA LUSITANA de 1759, en donde se nombran sus dos primeras obras, pero no se hace mención a ETIOPE RESGATADO.¹⁴ Se puede concluir de allí que ETIOPE fue el tercer libro escrito por M.R.Rocha, todos publicados en el año 1758.

Poco más de un siglo después, en el año 1862, Inocencio Francisco da Silva escribe en su DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO PORTUGUEZ, que él no conoce ni el día de nacimiento ni el día de la muerte del autor.¹⁵ Inocencio incluye por primera vez entre las obras de Rocha a ETIOPE RESGATADO, de la cual dice que todavía no ha tenido, personalmente, ningún ejemplar en sus manos.

L A BIBLIOGRAPHIA BRASILIANA, editada por Rubens Borba de Moraes, hace referencia a un ejemplar de ETIOPE RESGATADO existente en el Convento São Bento, en Río de Janeiro, que utilizara el Pastor Robert Walsh (15a). Walsh escribe en el año 1829, en su Notices of Brazil (1/341): “Yo sé que en Río hay dos ejemplares de esa obra, en

la Biblioteca Real y en el Convento de San Antonio. Yo busqué allá minuciosamente (...).

Pero el bibliotecario del Convento de Sao Bento me proporcionó un ejemplar, del cual yo hice algunos resúmenes: (15b). Walsh transformó a ETIOPE RESGATADO en “Etiopa Resgatada”, y a su autor Manuel (¡sic!) Ribeiro Rocha en un precursor del abolicionismo. Rocha, así afirma Walsh, consideraba “el tráfico de esclavos para los barcos como piratería” y propuso la liberación de los mismos, “después que ellos sirvieran cinco años a sus señores”.

Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) hereda la información de Walsh, transforma también ETIOPE RESGATADO en “Etiopia Resgatada”, y hace del “Padre Manuel (¡sic!) Ribeiro da (¡sic!) Rocha” un autor filantrópico, que habría “propuesto declarar el tráfico de esclavos para los barcos como piratería, y también que los esclavos, después de cinco años de cautiverio, pudieran recobrar su libertad”.¹⁶ Estas afirmaciones de Varnhagen no se compadecen con una lectura del libro. En ninguna parte de su libro propone Ribeiro Rocha considerar el tráfico de esclavos como piratería, o el rescate de los mismos después de cinco años. Coincidiendo con el asunto del rescate de prisioneros (II,9), Ribeiro Rocha describe un “camino intermedio” que haga aceptable la piratería en el ámbito de la conciencia y del derecho. Busca soluciones de acuerdo con las cuales el tiempo del pago del rescate por parte del esclavo se extienda hasta los veinte años (II,16ss; II, 32; VIII, 18).

También las informaciones de José Honório Rodrigues, que erróneamente se remite al volumen tres (y no al cuatro) de la BIBLIOTHECA LUSITANA, a la que corrige en determinados lugares, inducen a error.¹⁷ Según Rodrigues, ETIOPE RESGATADO es la obra póstuma de un jesuita llamado Manuel Ribeiro da (¡sic!) Rocha, “que tenía 50 años y pertenecía a la Compañía de Jesús, y que habría muerto en Bahía, en el año 1745”.¹⁸ Bajo los distintos nombres de “Manoel Ribeiro” y “Manoel da Rocha”, enumerados en la BIBLIOTHECA LUSITANA, aparece el autor de ETIOPE RESGATADO recién después de sus dos primeras publicaciones en el año 1758, es decir en el tomo Suplemento 4 de 1758, y no en el tomo 3, del año 1752.

Perdigão Malheiros, Serafim Leite, Wilson Martins, João Manoel Lima Mira, Martins Terra, René Renou y Eduardo Hoornaert, hacen referencia a Manoel Ribeiro Rocha y a su obra, en la mayoría de los casos, sin haberla tenido en sus manos.¹⁹ El mismo Ronaldo Vainfas conoce al autor de ETIOPE como Manuel (¡sic!) Ribeiro da (¡sic!) Rocha, tal como lo cita en su trabajo “Ideología y esclavitud”.²⁰

En el Archivo Nacional Torre do Tombo, en Lisboa, aparece en el Registro de la Cancillería de D. José I., el nombre de “Rocha Ribeiro (¿P.? Manoel da)”, como solicitante de un subsidio estatal y como párroco de la parroquia de S. José.²¹ Es imaginable que Manoel Ribeiro Rocha, en sus últimos días, haya regresado de Bahía a Lisboa, y que haya terminado su vida como párroco de S. José. Es posible que su actividad como escritor y su amistad con los jesuitas –después de la expulsión de los mismos y de la renuncia del arzobispo– le hayan acarreado disgustos. Pero hasta ahora no existen indicios contundentes en favor de la identidad de Manoel Ribeiro Rocha –sacerdote, abogado, escritor– con Manoel Ribeiro da (¡sic!) Rocha, cuya temblorosa escritura se puede encontrar, por última vez, en el libro de sepelios de la parroquia de S. José, el 9 de junio de 1781.

IV. Legitimación desde la Biblia

Como ya se mencionó al principio, el paradigma del “rescate” (resgate) fue, ya tres siglos antes de Manoel Ribeiro Rocha, un instrumento ideológico para transformar el significado de la esclavitud al servicio de Dios y del Rey, en una obra asistencial humanitaria y en una obra de caridad cristiana. Gomes Eanes de Zurara, cronista de la corte, esgrimía como fundamento de la esclavitud, un argumento que apelaba a la tradición y a la providencia divina. El que los africanos practicasen la esclavitud, se debería a “antiguas costumbres” que “proviene de la maldición que Noé, después del diluvio, hizo recaer sobre su hijo Kam”.²²

El Antiguo Testamento ubica a Etiopía en la región sur de la actual Assuan (Ez. 29,10), originariamente llamada “Kusch” y posteriormente Nubia. Desde Kusch, según Isaías (18,1-7), habría de venir un pueblo “de piel morena” para hacer ofrendas a Yavé en el Monte de

Sión. El bautismo del etíope narrado en los Hechos de los Apóstoles (8, 26 y ss.), tiene este transfondo literario-teológico. El etíope pide a Felipe una aclaración del texto de Isaías sobre el siervo de Yavé. En el tiempo mesiánico, el pueblo que viene de los fines del mundo descubre el significado del Siervo de Yavé en el bautismo que libera de la esclavitud, y que le permite al etíope “seguir lleno de alegría su camino”.

En la antigüedad greco-romana se designaba con el nombre de Etiopía a toda el Africa al sur de Egipto, y posteriormente también los países del océano Índico y la India. De la designación geográfica Kusch proviene Etiopía, y del pueblo “de piel bronceada” provienen los etíopes, los “rostros encendidos”.²³ Las traducciones griega y latina de la Biblia –la de los “setenta” y la Vulgata– siguen aquí la terminología usual. De esta manera, se prepara el camino para el uso generalizado de “etíope” como “africano” o “piel oscura”.

La cristiandad colonial se remonta a la Biblia para justificar la esclavitud de los etíopes/africanos. El libro del Génesis describe la esclavitud de los descendientes de Noé, ciertamente, como una maldición (Gen. 9,18 y ss.), pero –así se argumentará– sólo una parte de la humanidad sobreviviente al diluvio es la portadora fatal de esta maldición. En el Nuevo Testamento tampoco se exige al cristiano Filemón dejar en libertad al fugitivo y ahora esclavo bautizado Onésimo. Pablo devuelve a Onésimo a su dueño Filemón, pero le exige que trate al fugado esclavo como a su hermano (Fil. 8 y ss.; Col. 4,9). Pero esclavo y hermano, esclavitud y fraternidad, eran difíciles de reducir a un común denominador dentro del sistema colonial. Finalmente, el apóstol Pedro exhortaba a los esclavos a “que obedezcan a sus patrones con todo respeto, no sólo a los buenos y comprensivos, sino también a los que son duros” (1 Pedro 2,18).

La nueva fraternidad “en Cristo”, y la comunidad eucarística, alimentaron, en el primitivo cristianismo, el sueño de un cambio estructural de las relaciones sociales asimétricas. Es posible que fuera ese sueño, y la promesa concreta de que algún día los últimos serían los primeros y los primeros los últimos, los que suministraron la materia prima para la leyenda acerca de que el esclavo Onésimo, mencionado en las cartas de Pablo, llegó a ser un día obispo de Efeso.²⁴ Finalmente, fue

como promesa de realidad histórica el que, en el año 217, el antiguo esclavo Calixto fuera elegido Papa Calixto I. (217-222). Pero esto sigue siendo una excepción en la historia de la Iglesia. La conversión del Emperador Constantino al cristianismo marca el viraje. Quien tiene el poder, se vuelve con facilidad olvidadizo, acomodaticio y arrogante. El poder lo cambia todo. La lectura de la Escritura se transforma, con facilidad, en legitimación de esas relaciones de poder.

Tampoco la lectura que hace Rocha de la Escritura constituye una excepción. No sólo no encontró ninguna opción a favor de los esclavos, sino que intentó, en una suerte de arbitraje, mediar entre el señor y el esclavo. Al uno, le ofrecía como perspectiva el mismo tipo de ganancia; al otro, la libertad después de veinte años de trabajo como esclavo. Pero, en el contexto de un sistema de explotación estructural, este intermediador no podía eludir una opción básica en favor de los señores. La Biblia de Rocha no es la de los profetas que reclaman justicia, sino la de los consoladores libros de la Sabiduría. Más del 80% de sus citas de la Escritura aparecen a partir de la parte quinta de su libro, para fundamentar las afirmaciones que le preceden.

La exégesis colonial de la Escritura que hace Rocha, secundado por los teólogos morales Luis de Molina, Fernando Rebello y Tomás Sánchez, tenía que aferrarse, en razón de su sistema lógico, a un fundamentalismo espiritual-paternalístico que admitiera al africano, primero, como esclavo, después como trabajador asalariado, pero no como hermano en una orden conventual o en una casa parroquial. Todavía hasta el Concilio Vaticano II, había en varias órdenes y congregaciones brasileñas una prohibición estatutaria para los negros. Revelación, tradición y razón, las tres fuentes clásicas de la teología cristiana, no son –como la historia lo muestra– invocadas de manera inocente y neutral. Sólo articuladas histórico-culturalmente y desde la perspectiva de los pobres (Lc. 4,18; 7,22), de los pequeños (Mc. 9,42; Lc. 10,21), de los perdidos (Lc. 15), de los últimos (Mc. 9,34) y del prójimo (Mt. 8,5 y ss.; Lc. 10,33 y ss.), aparece aquella luz que permite a los cristianos reconocer los fundamentos del imperativo y de la praxis de la “liberación de los cautivos”.

V. El contexto

La esclavitud de una época confronta al observador histórico, de un modo especial, con la cuestión estructural de la explotación económica y de la injusticia social, y con su legitimación en una determinada formación social. En sentido estricto, se trata de la explotación de la fuerza de trabajo, y no sólo del carácter colonial-mercantil del trabajo, sino, básicamente, de los hombres que trabajan. La legislación y la teología, en el contexto colonial, no son sólo fundamentos antecedentes de esta praxis, sino sus legitimaciones consecuentes. Esto no tiene por qué ser así en todas las circunstancias. Donde comienzan a cambiarse las estructuras de dominación, las leyes pueden adelantarse a la realidad y decretar la abolición de la esclavitud en contra de la voluntad de los que la defienden. También la teología puede jugar un papel anticipatorio e ir en contra del espíritu del tiempo; y, en cierto sentido, tiene que hacerlo, si es que no quiere coagularse ideológicamente.

El “Discurso teológico-jurídico” de Manoel Ribeiro Rocha, escrito en Salvador da Bahía hasta el año 1756 y publicado en Lisboa en junio de 1758, se interesa –según reza la autorización de publicación emitida por la Casa Real– “mucho por el reinado espiritual de Cristo y por la Corona Real”. Por un lado, este discurso es reflejo de relaciones de base que descansaban en el trabajo esclavo; por otro, busca cambiar esas relaciones a través de la propuesta de una esclavitud limitada temporalmente. Quien, en un tema tan espinoso, cosechara aplausos no sólo en el Portugal metropolitano, sino también en el colonial Brasil, tiene que haber hecho una muy ponderada propuesta de reforma. Para caracterizar esa “poderación” de ETIOPE RESGATADO, se tienen que exponer algunos elementos que, en la segunda mitad del siglo XVIII, fueron preparando el cambio de la estructura económica, de las relaciones jurídico-políticas entre Portugal y Brasil y, finalmente, el cambio de la estructura social de la arquidiócesis de Bahía.

Cambio de estructuras

Para las metrópolis fue siempre necesario proveer sus mercados con mercancías capaces de competir, provenientes de sus colonias. Por otro lado resultó imprescindible, con el comienzo de la industrializa-

ción del siglo XVIII, estimular una creciente demanda a través de un modo de producción semejante al de una acumulación de capital, para facilitar, de este modo, la capacidad de compra de mayores capas de la población. Esta compleja articulación de intereses –mercancías baratas y formación de capitales en la metrópoli – fue intentado por Portugal a través de una progresiva abolición de la esclavitud en el propio territorio, y por medio de su fomento gubernamental y de su control en Brasil.

La economía brasileña no había sido nunca dependiente del trabajo esclavo, aun cuando el tráfico de esclavos se había convertido, desde la mitad del siglo XV, en un negocio lucrativo.²⁵ En el año 1551, entre los 100.000 habitantes de Lisboa, había 10.000 esclavos. Alrededor del 1620, en una población de 165.000 habitantes, la cifra de esclavos en Lisboa apenas pasaba de 10.000; había descendido, por lo tanto, del 10% al 6%.

Las cosas eran diferentes para Brasil, que constituía el caso típico de un país periférico en un sistema colonial, con la tarea de proveer de forma barata para el mercado de la metrópoli determinadas mercancías –azúcar, tabaco, algodón, cacao, riquezas del subsuelo–. Pero, dado que el mercado capitalista consideraba la fuerza productiva como mercancía, y el trabajo pago como fuente de riqueza, en el proceso de integración del mero mercantilismo al capitalismo, el trabajo esclavo es reemplazado por el así denominado trabajo retribuido libremente pactado. El trabajo retribuido, en esta nueva constelación, es más redituable que el trabajo esclavo, el que, a través del precio de compra del esclavo supone un anticipo de sueldo, es decir, una inversión de capital, y garantiza un seguro puesto de trabajo. A diferencia del esclavo, el trabajador remunerado con un sueldo libremente pactado, en un momento de inestabilidad coyuntural, podía ser despedido en cualquier momento.

En este nuevo tipo de relaciones, en las cuales el trabajo remunerado resultaba más redituable que el trabajo esclavo, se hizo necesario garantizar un cierto excedente en la fuerza de trabajo libre y un definitivo control del mercado de trabajo. En el caso del Brasil, y esto vale para la mayoría de los países latinoamericanos, no se garantizó de

manera básica ni el excedente de la fuerza de trabajo ni la exclusividad del mercado de trabajo. Cada trabajador –y los indios lo han enseñado de manera constante– podía tomar y cultivar, en el interior de país, un pedazo de tierra. La economía de subsistencia garantiza al individuo, ciertamente, un relativamente amplio espacio de libertad; sin embargo, vista desde la perspectiva de la economía de mercado capitalista, no aporta nada al desarrollo del país. La economía de subsistencia vive, por decirlo de alguna manera, al margen del sistema económico de mercado, en el que, a través de las mercancías y del trabajo, se produce la riqueza del estado y del capitalista privado.

Esto explica por qué en el Imperio Brasileño (1822-1889) una ley que asegurara la tierra para el capital y los terratenientes y que previera el libre ingreso al país de fuerza de trabajo rentada, no significara la independencia de los esclavos, sino sólo la continuación de relaciones de tipo colonial. Esa Ley de Tierras del año 1850, es una importante clave para entender la totalidad de la legislación abolicionista brasileña.²⁷ Impedía a los esclavos liberados en el año 1888, desde un principio, el acceso a la tierra y a la economía de subsistencia. Al mismo tiempo, contemplaba una calculada política inmigratoria, orientada a atraer hacia el país a colonos europeos, con la finalidad de ocupar de manera definitiva el territorio, especialmente en la parte sur, liberándolo de “indios vagabundos” o reuniendo a éstos en colonias –como lo preveía el artículo 12 de la Ley de Tierras–, y garantizando, de esa manera, el necesario excedente de fuerza de trabajo. Políticos perspicaces como Joaquim Nabuco (1849-1910) reconocieron tempranamente la mutua dependencia entre liberación de esclavos y reforma agraria, aunque sin decidirse nunca a tomar en serio la cuestión del campo en sus manos. En un discurso electoral en São José de Riba-Mar, el 5 de noviembre de 1884, Nabuco aclaraba: “Yo no separo nunca más las dos cuestiones, la de la emancipación de los esclavos y la de la democratización de la tierra (...) No es justo que una ley, que ha sido pensada desde el monopolio de la esclavitud, produzca miseria, y frente a un nuevo mundo, que sólo exige trabajo, inmovilice las energías”.

– *Legislación acerca de la liberación de esclavos en Portugal*

El “etíope rescatado” nos traslada a los tiempos de Sabastião José de Carvalho e Melo, quien fuera, por más de 25 años, Secretario de Estado y Primer Ministro del Rey D. José I. (1750-1777). En el año 1770 fue favorecido con el título de Marqués de Pombal, con el cual entró en la historia. Fue Pombal quien condujo a un común denominador la abolición de esclavos en Portugal, la “liberación” de indios de los jesuitas –en realidad, se trató de una liberación de los indios para el trabajo y el mercado de mercancías–, y la forzada esclavitud en Brasil.

Las leyes y disposiciones administrativas de Pombal nos muestran una razón de Estado guiada por el oportunismo político y el cálculo de ganancia, y sin ningún principio ético. De esta manera se explica que dos cartas reales, fechadas el 20 de marzo de 1758 y dirigidas al Obispo de Macao y al Virrey de Indias, declarasen “bárbara” a la esclavitud y se mostrasen preocupadas de que la esclavitud en China pudiera “hacer aborrecible la religión cristiana”, mientras la Corona, al mismo tiempo, lucraba con la esclavitud en Brasil.²⁹ Evidentemente, el que la esclavitud pudiese hacer odiosa la religión cristiana para los esclavos africanos en Brasil, no constituía ninguna cuestión importante.

Para asegurar los productos coloniales para el mercado europeo, se hacía necesario garantizar antes la fuerza de trabajo en las plantaciones brasileñas. Por consiguiente, una carta en forma de ley del 14 de octubre de 1751, prohibía la exportación de esclavos a países fuera del ámbito de dominio de Portugal.³⁰

Después de que en Europa se impusiera cada vez más el trabajo retribuido, Portugal tenía que seguir también los mismos pasos y procurar que se prohibiese la importación de esclavos. Una ley del 19 de setiembre de 1761 prohíbe la importación de esclavos desde América, Africa o Asia hacia Portugal. El autor de la ley daba tres razones al respecto. Primero, la esclavitud “iría en contra de las leyes y costumbres de otras cortes”; segundo, esos esclavos harían falta en Brasil “para el trabajo en el campo y la explotación de las minas”; tercero, esos esclavos traerían desempleo para los trabajadores rentados y haraganería para los jóvenes.³¹

En definitiva, se trataba de impedir legalmente que la esclavitud deviniera en una suerte de enfermedad hereditaria. En consecuencia, los esclavos que todavía vivían en la metrópoli no debían transmitir su condición de tales a su descendencia. De allí que el decreto del 16 de junio de 1773 aclarara que los hijos de esclavas eran libres “y aptos para toda profesión, honor y dignidad”.³²

La liberación de esclavos en Portugal, sin embargo, creó problemas para la navegación entre países en los que la esclavitud había sido abolida, y aquellos en los que todavía se practicaba. En definitiva, los esclavos a bordo de un buque brasileño podían bajar a tierra en el puerto de Portugal y reafirmar allí el derecho a su liberación. Una carta decreto del 10 de marzo de 1800 subsana esta situación, al declarar que el decreto de 1761 no se aplicaba a la tripulación de un barco de ultramar.³³

Mientras el Marqués de Pombal abolía la esclavitud en Porgal, intentaba transformarla en Brasil en un negocio estatal. Bajo su gobierno, el abastecimiento a Brasil, el comercio y la navegación se transformaron en monopolio estatal. Compañías estatales de comercio –como había ya para las colonias francesas desde 1685–³⁴ fueron también competentes para el comercio de esclavos.³⁵ Pombal creó en Bahía, en el año 1751 –en contra de la opinión de la gente de negocios organizada en la “*mesa do Bem Comum dos Homens de Negócio*”– un control administrativo para el negocio del tabaco y el azúcar.³⁶ El Marqués quería extender también este control al comercio de esclavos, que estaba concentrado en las manos de 24 propietarios de buques. Para romper este monopolio, un ordenamiento legal del 30 de marzo de 1756 –en el tiempo, por lo tanto, en que Manoel Ribeiro Rocha elaboraba su discurso– declaraba que el tráfico de esclavos en Bahía estaba “abierto y accesible para todos aquellos que quisieran participar en este negocio”.³⁷ Cada propietario de un buque apto para el comercio transatlántico podía, ahora, tomar parte, de manera privada, en la transferencia de esclavos. El desorden creado por este decreto contribuiría, posteriormente, a que el Estado pusiera las manos en este rubro. Pero Pombal no lo pudo lograr en Bahía. Las humanitarias advertencias de Rocha a los traficantes de esclavos organizados de forma privada, armo-

nizaban perfectamente, por lo tanto, con las ideas estatizantes del secretario de Estado portugués.

El contexto eclesiástico

Acerca de la estructura eclesiástica de la Arquidiócesis de Bahía y sobre la composición de sus parroquias en el tiempo en que fue redactado ETIOPE RESGATADO, existe, relativamente, una buena información. Se trata de una estructura eclesiástica colonial sobre la cual la Corona portuguesa ejerció el derecho de patronato durante más de dos siglos. En el año 1755 –el terremoto acababa de destruir una buena parte de Lisboa– la Corona exigió de los obispos, sobre los que ejercía ya el derecho de patronato, informes acerca de la situación de las diócesis y parroquias, tanto en Portugal como en las colonias. En el informe del año 1757, la arquidiócesis de San Salvador de Bahía (esta ciudad fue hasta 1763 la capital de Brasil) aparecía compuesta por 49 parroquias, de las cuales 20 habían sido fundadas en el año 1718.

Bahía es, en el año 1757, la diócesis que, en el interior del país, tiene entre sus feligreses una mayoría de esclavos negros que trabajan en los molinos de azúcar y en las plantaciones. En cierto sentido, es un reflejo de ese Brasil que consideraba a los esclavos como una necesidad, y a los indios como una traba. Roberto de Brito Gramacho, Vicario de la Parroquia de S. Boaventura de Poxim, por ejemplo, considera que su jurisdicción parroquial está “plagada y ocupada por las naciones indias pataxó y anaxó, los que escapan al control de la autoridad del Estado de Minas, y que vagan por estos bosques como si lo hicieran por el interior de un terreno amurallado y protector; uno teme que detrás de cada árbol esté oculto un indio, y hace que piense al menos que de allí puede venir una flecha”.³⁹

Los informes de las parroquias de la ciudad hablan sólo de “algunos esclavos”. En las parroquias de campo, por el contrario, los negros son mayoría. El “Informe de la Parroquia de Nossa Senhora do Rosário do Cayrú” registra 2210 almas: “La mayoría de esa gente son prisioneros negros y de piel morena”. En la parroquia Nossa Senhora da Purificação de Santo Amaro do Reconcavo da Bahia, que tiene distintos molinos de azúcar, contará entre 6429 almas, 1163 que son “to-

talmente incultos” y a los cuales no se les permitía la comunión. “La gran mayoría del rebaño de esta parroquia está compuesta por gente pobre, esclavos, liberados, viejos y miserables, y una gran mayoría de almas son negros esclavos que trabajan en los molinos de azúcar o en las plantaciones de caña de azúcar. Hay molinos de azúcar con más de 300 esclavos y más de 30 trabajadores de plantaciones, y en cuyas casas hay pocos blancos (...). Con menos gente no se puede explotar ninguna plantación de caña de azúcar, y con menos de 40 esclavos, ningún molino de azúcar puede ser lucrativo”.⁴⁰ También en la parroquia S. Estevão do Jacuibe, que fuera fundada recién en 1751, entre 1350 almas hay sólo 20 blancos.

En los informes parroquiales de 1757 aparecen algunas órdenes religiosas –los jesuitas y los carmelitas– como propietarios de esclavos y de molinos de azúcar. El trabajo corporal también era despreciado en los conventos de religiosas. De allí que también en los conventos se encuentre un gran número de esclavos y esclavas. En el año 1775, las 81 clarisas de San Salvador de Bahía tenían 290 esclavas, 40 esclavas liberadas y 8 esclavos. Y las 48 religiosas ursulinas tenían 71 esclavas, 15 esclavas liberadas y 2 esclavos.⁴¹ En la pastoral de las parroquias de Bahía se trataba especialmente de la administración de los sacramentos, tal como estaba previsto en las *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* del año 1707, a las que Manoel Ribeiro Rocha cita más de veinte veces. Parece que en la Arquidiócesis de Bahía no había ningún problema de vocaciones al estado clerical. Por el contrario, el arzobispo de Bahía, D. José Botelho de Mattos se queja en una carta a la Casa Real del 5 de setiembre de 1757 “del excesivo número de individuos que quieren ser ordenados, y sobre los disgustos que le causan los innumerables pedidos y recomendaciones que le dirigen”.⁴²

En el año 1758, cuando ETIOPE RESGATADO fue impreso en Lisboa, Francisco Javier de Mendonça Furtado, hermano de Pombal y gobernador del Estado de Pará, publicó una ley para los pueblos indígenas de su territorio, que condujo a un abierto enfrentamiento con los jesuitas.⁴³ El así llamado Directorio confirmaba la ley del 6 de junio de 1755, que prohibía la esclavitud de los indios, y sustraía a las órdenes religiosas –en nombre de la libertad de los indios–, en forma definitiva, el poder secular sobre los pueblos indígenas. El Directorio busca la

integración de los indios en el mercado libre de mercancías y trabajo –por eso prohíbe la esclavitud de los mismos–, y destruye, en consecuencia su economía de subsistencia y la idiosincracia cultural de lengua y organización, todavía mantenidas en las misiones jesuíticas.

A causa de que los jesuitas se opusieron, en la región del Amazonas, a la captura de fuerza de trabajo india, en el año 1760 fueron expulsados del país. También fueron echados de Bahía, en donde, para ese entonces, no se daba ningún conflicto de tipo estructural entre la Iglesia y el Estado. Mientras que constantemente se dieron enfrentamientos entre éstos, a propósito de la cuestión indígena, en el año 1758 no existió, respecto a la cuestión de los esclavos, ninguna diferencia fundamental de opiniones entre la Iglesia y el Estado. En la mitad del siglo XVIII no se escuchó ninguna voz profética acerca de la esclavitud en la Iglesia de Bahía.

El arzobispo de Bahía, José Botelho de Mattos, quien no aprobó la expulsión de los jesuitas –en Bahía, por otra parte, no había motivo alguno para que así fuera–, fue obligado, por el Rey, a solicitar su retiro. También el Nuncio Apostólico en Portugal debió abandonar el territorio. Entre los años 1760 y 1770 no hubo relaciones diplomáticas entre el gobierno eclesiástico y Portugal. El año 1760 fue tormentoso para el patronato eclesiástico.

VI. Reflexiones y perspectivas

Después de la expulsión de los jesuitas y del cambio de Obispo, difícilmente fuera Manoel Ribeiro Rocha un autor muy leído en Bahía. Sólo en un Brasil autónomo e interesado en su propio desarrollo, la liberación de esclavos podía ser tenida en cuenta por la razón económica. A diferencia de lo que pasó en otros países latinoamericanos, la liberación de los esclavos no fue en Brasil el resultado de su declaración de Independencia (1822). La colonización portuguesa no produjo ningún Simón Bolívar. La liberación de los esclavos en Brasil fue la manzana podrida que –después de la “Ley de tierras y fincas rurales” del 1850 (por lo tanto, después del monopolio del territorio por parte del estado, del capital y de los grandes terratenientes)– cayó del árbol del viejo Imperio, merced, sobre todo, a la entrada en acción de fuerzas li-

berales y anticlericales. Esto lleva a la nación brasileña, y también a la iglesia, a plantearse la difícil pregunta de su propia identidad. ¿Cómo deberán leer los descendientes de los esclavos algunos textos bíblicos que hablan de la liberación de los esclavos de las manos de los egipcios, cuando para ellos el encuentro con el cristianismo significó el comienzo de la esclavitud de sus padres? ¿Cómo se puede entender que la iglesia brasileña, compuesta en sus bases por una mayoría de bautizados o, al menos por un 50%, de gente de color, en su cúpula episcopal esté representada sólo en un 3% por negros o morenos? Para la gran mayoría del pueblo, la descolonización, la independencia y la liberación, no evocan acontecimientos históricos relacionados con el pasado, sino que siguen siendo tareas a realizar en un futuro.

Las palabras laudatorias a su autor, que preceden el texto de ETIOPE RESGATADO –ya sea en el estilo poético de sus amigos jesuitas, ya en el lenguaje oficial del Santo Oficio, de la Curia Arzobispal o del Palacio Real– muestran que el contexto histórico era favorable a las propuestas de Manoel Ribeiro Rocha. Liberar a esclavos después de 20 años de trabajo aparece como razonable, si se parte del supuesto de que un esclavo paga el precio de su rescate con cinco años de trabajo.⁴⁴ Cada esclavo no sólo tenía que pagar el precio de su compra, sino, según Manoel Ribeiro Rocha, trabajar por otros tres esclavos más. La propuesta de Ribeiro Rocha también podía parecer “razonable” para Portugal –que ya estaba a punto de declarar la abolición de la esclavitud por presión de la política exterior– y para Brasil, en este caso como una propuesta de compromiso. Las propuestas de humanización del tráfico y del trabajo esclavo, además, resultaban “razonables” en un tiempo en que esa rama de negocio estaba en Bahía en manos privadas. Una explotación indisciplinada de esclavos, en una región ocupada en su mayor parte por esclavos, podría haber conducido a un nuevo Palmares.⁴⁵ Por último, la propuesta complacía a aquellos círculos eclesiásticos que podían mantener restos insuperables de problemas de conciencia con la esclavitud, pero que, al mismo tiempo, no estaban dispuestos a dejar en libertad, sin más condiciones, a sus esclavos.

Dejar en “libertad” a esclavos después de 20 años de trabajos, absolutamente consumidos por el esfuerzo, significa arrojar a la calle a gente envejecida prematuramente a través de la explotación corporal y

sin ninguna protección social. De todos modos, esto fue lo practicado por los propietarios de esclavos. “Una profunda depresión económica pudo provocar la libertad masiva, pues había dueños que ya no podían alimentar a sus esclavos y que tampoco tenían posibilidades de venderlos”.⁴⁶ La liberación de los esclavos en Brasil –130 años después de la publicación de ETIOPE RESGATADO y 66 años después de la independencia política del país– hizo realidad algunas secuencias de ese entretenimiento intelectual teológico-jurídico de Rocha. Irresponsablemente, se prohibió a los antiguos esclavos el acceso a la propiedad rural. Una política inmigratoria de colonos europeos hacia Brasil, previó, desde un comienzo, sofocar cualquier intento de resistencia por parte de indios y negros. La historia de la ocupación violenta del territorio brasileño por colonos europeos en el siglo XIX y la primera mitad del XX, que ya padecía la dominación de la clase alta, todavía tiene que ser escrita.

Por cierto, Ribeiro Rocha propuso que los hijos de esclavas con más de 15 años, o que hubieran aprendido un oficio de sus dueños, pudieran ser liberados al cumplir los 25 años (II, 18.28). La legislación portuguesa sobre la liberación de esclavos deja entrever que, sólo con su prohibición, se podía acabar con el tráfico de esclavos. Pero la opinión de Rocha aparece aquí como mucho más interesante, desde el momento en que plantea la posibilidad –bajo condiciones diferentes– de continuar con el tráfico de esclavos con tranquilidad de conciencia, y sin que su propuesta disminuya los márgenes de ganancias de los propietarios.

Con respecto al espíritu del tiempo, Rocha va a las espaldas y no delante del jesuita Miguel García, quien –175 años antes–, a partir de tesis que suenan semejantes a las de Rocha, extrajo sin embargo propuestas absolutamente diferentes. Ya en el año 1583, García afirmaba que ningún esclavo brasileño estaba detenido de manera legal. En aquel tiempo, en el que los jesuitas tenían en Bahía 70 esclavos, Miguel García escribía al General de la Orden Aquaviva: “A veces se me ocurre que yo serviría mejor a Dios y me salvaría en el mundo más que en esta provincia de la orden, en donde veo las cosas que veo (...). El gran número de esclavos que la Compañía tiene en esta provincia y especialmente en este colegio, es algo que yo, de ninguna manera, puedo acep-

tar, especialmente porque entiendo que no han sido adquiridos legalmente”.⁴⁷

Gonçalo Leite, contemporáneo de Miguel García y profesor en el colegio jesuita de Bahía, resumía sus dudas de la siguiente manera: “Quienes vienen a Brasil, no vienen a salvar sus almas, sino a condenarlas. Sabe sólo Dios con qué dolor escribo esto, cuando veo que nuestros sacerdotes absuelven a criminales y ladrones de la libertad, de los bienes y del sudor ajenos, sin ninguna reparación por los pecados cometidos en el pasado y sin ningún remedio de las malas acciones futuras, que siguen cometiendo diariamente y de la misma manera”.⁴⁸ El informe del visitador de la orden, Cristóvão de Gouveia, presenta al Padre García como “inadaptado” y “revoltoso”, y recomienda que sea trasladado de nuevo a Portugal. “En este país”, escribe Manuel de Nóbrega ya en 1550 en Porto Seguro, “todos o la mayor parte de la gente tienen mala conciencia por la esclavitud de los indios, a los que poseen en contra de toda razón (...)”.⁴⁹

Los problemas de conciencia, con respecto a los esclavos que vienen de África, se presentan en las casas de la orden sólo en casos excepcionales. A fines del siglo XVI, los jesuitas de Angola reciben de la tribu de los “sobas”, anualmente y junto a productos de la tierra, también 300 esclavos, de entre los cuales ellos compran 150 para el mantenimiento de sus obras.⁵⁰ En una carta del 21 de agosto de 1611 a su hermano de orden Alonso de Sandoval, opinaba el Padre Luis Brandon, rector del colegio jesuita de Luanda: “Nosotros estamos aquí desde hace 40 años (...) y nosotros y nuestros sacerdotes de Brasil compramos estos esclavos para nuestros trabajos sin ningún escrúpulo (...). Entre los 10.000 u 11.000 negros que cada año son embarcados en este puerto, resulta imposible separar algunos, aún con gran precaución, que hayan sido esclavizados ilegalmente. No parece ser voluntad de Dios que, a causa de unos pocos ilegalmente esclavizados y a los que no se conoce, se pierdan las almas de todos los que aquí son embarcados, muchas de las cuales se salvarán. Los primeros son unos pocos casos dudosos; entre los salvados y legalmente esclavizados, por el contrario, se trata de muchos”.⁵¹ Rocha tenía, respecto a este punto, otra opinión. Consideraba que la mayoría de los esclavos estaban esclavizados ilegalmente.

Por cierto, él sacaba de esto consecuencias puramente jurídico-formales, pero ninguna consecuencia práctica.

Cuando la Compañía de Jesús orienta a sus colegios e internados a la catequesis y a la civilización, se decide –como también otras órdenes– por las grandes propiedades de la orden y por el trabajo esclavo. El hecho de que la propiedad de esclavos, especialmente para la orden, planteara la cuestión clave de la pobreza evangélica, de la fraternidad cristiana y de la ética del trabajo, sólo fue reconocido por algunas voces proféticas.

Junto a Miguel García y Gonçalo Leite, habría que nombrar a algunos otros “fuera de serie”. Alonso de Montúfar, Arzobispo de México, externaliza desde un comienzo su incompreensión por el celo con el que la Corona española defendía unilateralmente la libertad de los indios. Esto acontece de una manera absolutamente contrapuesta con lo que “en estas regiones sucede con los negros, los que son traídos en barcos desde Guinea y desde todos los países conquistados por Portugal”. Y Montúfar ubica la cuestión en su lugar justo, cuando prosigue: “Nosotros no sabemos cuál es la razón que se puede dar según la cual los negros merecen más la prisión que los indios, si es que, según oigo, ellos asumen con buena voluntad el evangelio y no desatan guerras en contra de los cristianos”, lo que comúnmente se alega como razón para hacerlos esclavos.⁵² Una respuesta convincente a esta pregunta nunca fue recibida por el Arzobispo.

Hay que mencionar también a dos sacerdotes capuchinos, los padres Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans. Uno provenía de Cartagena –en donde ejercían sus funciones Alonso de Sandoval y Pedro Claver–, y el otro de Cumaná; se conocieron en el puerto de Lla Habana. Cuando ellos se comprometieron, de palabra y de obra, a defender a los esclavos, se les abrió proceso, en 1681. Fueron encarcelados y tuvieron que regresar a España.⁵³

De una manera muy general, se podría decir que, dentro de la iglesia, como al interior de cada orden religiosa, el defensor de esclavos, brujas e indios no pudo hacer carrera. Entre éstos, están los nombres de Bartolomé de Las Casas y Alonso de Sandoval, Friedrich von

Spee y Oscar Romero.⁵⁴ Ellos pueden ser invocados hoy, sin más ni más, como testigos de la lucha constante de la Iglesia en favor de la libertad y de la justicia.

Por último, habría que mencionar el informe, proveniente también del siglo XVII, que los padres capuchinos Francisco de la Mota y Angel de Fuente la Peña, en nombre de sus hermanos, y desde su misión en la costa de Guinea, enviaban al Rey de Portugal. Allí califican al tráfico de esclavos como “no permitido, pecaminoso e ilegal” y exigen “que sea prohibido, y que a todos los esclavos, que en esta región son comprados (...) se les devuelva la libertad”.⁵⁵ Al lado de estos valientes testimonios, resulta evidente que ETIOPE RESGATADO no constituyó ningún grito de la conciencia, y que Manoel Ribeiro Rocha no fue ningún profeta. Representaba la cotidianeidad de la Iglesia, la así llamada sabiduría pastoral y la función mediadora entre grupos opuestos. Y es por eso que los propietarios de esclavos –la misma iglesia era uno de ellos– no se ven sacudidos por ningún impacto estructural que provenga de denuncias en contra de esta praxis. Un cuestionamiento radical de la esclavitud hubiera sido la negación de la absolución a quienes la practicaban, como hizo Las Casas con los españoles que explotaban a los indios a través de las encomiendas; pero esta posibilidad ni siquiera se planteó. Los documentos papales, que, en general, se originaban a pedido de los obispos, de las congregaciones religiosas y de los hombres de estado, reflejan esta conciencia histórica de la iglesia. La liberación de los indios fue exigida por los documentos papales, y en forma enérgica, desde el año 1537. Recién en el siglo XIX hay documentos semejantes sobre la cuestión de los esclavos negros.⁵⁶

La conciencia eclesial de aquel entonces estaba de acuerdo, básicamente, con la esclavitud de los negros. La Iglesia veía que su tarea consistía, más bien, en procurar que los esclavos fueran tratados “humanitaria” y “cristianamente” dentro de la lógica del sistema colonial. Intentaba proteger a los esclavos de los abusos de sus señores, y guiarlos por el camino de la piedad, de la diligencia y de la obediencia. La perspectiva del salvoconducto de libertad para el esclavo y la salvación eterna después de una vida cristiana –tras 20 años de trabajo–, signifi-

caban un bálsamo para la conciencia de los señores y un estímulo para los esclavos.

No pudiendo distinguir entre la legislación existente y la justicia, Ribeiro Rocha intentó sondear los “márgenes de maniobra” para una “justicia posible” dentro del sistema colonial. Pero la estrechez del camino de esa “justicia posible”, dejaba fuera la utopía evangélica. El hambre por el Reino de Dios cede su lugar a una adaptación al espíritu del tiempo, y a una lealtad a los protectores de la iglesia.

La condición humana de la iglesia no le ahorró sufrimientos a lo largo del siglo XVIII. Pero ese sufrimiento no fue suficiente para superar su ceguera. Fue un dolor narcisista y sin memoria. El autosufrimiento puede carecer también de toda dimensión salvífica. Y en la falta de memoria no se encontrará nunca la palabra definitiva al proceso todavía abierto de la esclavitud en América Latina. Durante siglos, el rostro de los esclavos no pudo hacer recordar a la Iglesia a su Señor crucificado. El no le encomendó capturar a los libres, sino liberar a los cautivos, como un signo de salvación mesiánica marcado en la frente y como una cruz puesta a sus espaldas. Las condiciones de un testimonio auténtico son claras. No se puede pretender perdón, entonces, por la falta de memoria; el perdón sólo cabe por la penitencia y la conversión.

VII. Bibliografía

1. Obras de Manoel Ribeiro Rocha

Rocha, Manoel Ribeiro.

- 1958 *Socorro dos Fieis aos clamores das Almas Santas excitado por meyo de estímulos doutrinaes practicos. Com que se renovão os damnos do descuido dos vivos. E se promove o alivio das penas dos Defuntos.* Lisboa, na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

Rocha, Manoel Ribeiro.

- 1758 *Nova Pratica dos Oratorios Particulares, e de vida Christã competente ao seu mais recto, e proveitoso uso*. Lisboa, na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

Rocha, Manoel Ribeiro.

- 1758 *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado*. Discurso theologico-juridico, em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os pretos cativos africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir. Consagrado a Santissima Virgem Maria, Nossa Senhora. Pelo Padre Manoel Ribeiro Rocha, Lisbonense, Domiciliario da Cidade da Bahia, e nella Advogado, e Bacharel formado na Universidade de Coimbra. Lisboa, na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. 1758. (20 15+ XXXI páginas).

2. Obras de consulta

BIBLIOGRAPHIA BRASILIANA.

- 1983 Rare books about Brazil published from 1504 to 1900 and works by Brazilian authors of the Colonial period. 2 Tomos, editado por Rubens Borba de Moraes. University of California/Livraria Kosmos Editora, Los Angeles/Rio de Janeiro 1983.

BIBLIOTHECA LUSITANA,

- 1967 *Histórica, Crítica e Chronológica*. 4 tomos, Diogo Barbos Machado (ed.), Lisboa. Atlântica Editora, Coimbra, tomo 1 (A-E), 1965; tomo 4.

CODE NOIR ou RECUEIL DES REGLEMENS RENDUS JUSQU'À PRESENT.

- 1767 *Concernant le Gouvernement, l'Aministration de la Justice, la Police, la Discipline & le Commerce des Negres dans les Colonies Françoises. Et les Conseils & Compagnies établis à ce sujet*. Chez Prault, Imprimeur-Libraire. Paris. Reprint

BASSE-TERRE/

- 1848 *Société d'Histoire de la Guadeloupe & FORT-DE-FRANCE/Société d'Histoire de la Martinique 1980* (Recopilación de leyes sobre la esclavitud ingentes en las Colonias Francesas).

COLLEÇÃO DA LEGISLAÇÃO PROTUGRUEZA.

- 1750-1820 SILVA, Antonio, Delgado da (ed.) 9 tomos, Lisboa 1830 ff. (tomo 1: 1750-1762, tomo 2: 1763-1774, tomo 4: 1791-1801) (CLP).

COLLEÇÃO DAS LEIS DO IMPERIO DO BRASIL DE 1850.

- 1851 Tomo 9, parte 1, Rio de Janeiro.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA,

- 1853 feitas e ordenadas pelo illustrissimo e reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado e do Conselho de Sua Magestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Lisboa 1719 (Coimbra 1720, São Paulo).

DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO PORTUGUEZ.

- 1972 Tomos 1-9, Inocencio Francisco da Silva (ed.), Imprensa Nacional, Lisboa 1883-1914. Tomos 10-21, Pedro V. de Brito Aranha (ed.), Lisboa 1883-1914. Tomo 22, Gomes de Brito e Alvaro Neves (ed.), Imprensa Nacional, Lisboa 1923. Tomo 23 (Guía Bibliográfica/Índice Alfabético), Ernesto Soares (ed.), Biblioteca da Universidade, Coimbra 1938/Lisboa.

INVENTARIO DOS DOCUMENTOS RELATIVOS AO BRASIL EXISTENTES NO ARCHIVO DE MARINHA E ULTRAMAR DE LISBOA.

- 1913 Organizado para a Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro por Eduardo de Castro e Almeida. Tomo 1, Bahia 1613-1762. Rio de Janeiro.

SUPPLEMENTO A COLLEÇÃO DE LEGISLAÇÃO PORTUGUEZA

- 1842 (1750-1762). Silva, Antonio Delgado da (ed.). Lisboa, (SCLP).

3. Fuentes editadas e inéditas

ANTONIL, André João (João Antonio Andreoni).

- 1976 *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas (...)*. Lisboa (MEC).

BENCI, Jorge.

- 1977 *Economia Christã dos Senhores no Governo dos Escravos. (...)*. Roma, 1705. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto 1954. Ed. Grijalbo, São Paulo.

COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo.

Análise sobre a justiça do comércio do resgate dos escravos da costa da Africa. Lisboa, 1808. En: IDEM, Obras economicas de J.J. da Cunha de Azeredo Coutinho. São Paulo 1966, pág. 231-307.

FONSECA, Luis Anselmo da.

- 1887 *A escravidão, o clero e o abolicionismo*. Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, Recife, 1988.

JACA, Francisco José de.

- 527 *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y despues ya christianos*. Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Santo Domingo, Legajo.

LEÃO XIII. *Carta Encíclica "In Plurimis". Sobre a abolição da escravatura*. Ed. Vozes (Doc. Pontifícios, 140), Petrópolis 1987 (2) (1888).

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão.

1867 *A escravidão no Brasil. Ensaio histórico, jurídico, social*. 2 vols. Ed. Vozes/Instituto Nacional do Livro (MEC), Petrópolis 1976.

MOIRANS, Epifanio de.

527 *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio*. Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia de Santo Domingo. Legajo 527.

ROCHA PITA, Sebastião da.

1976 *História da América Portuguesa (1500-1724)*. Lisboa 1730. Ed. Itatiaia/USP, Belo Horizonte/Sao Paulo.

SANDOVAL, Alonso de.

1623 *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos etiopes*. Sevilla, 1627 (primeira versão de *De instauranda Aethiopum salute*, escrita até início de 1623).

1987 *De instauranda Aethiopum salute. Historia de Aethiopia, naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres, ritos y catecismo evangélico de todos los etiopes*. (...). Dirigido al muy reverendo padre fray Francisco de Figueroa, mi hermano, de la Orden de Predicadores, definidor de la provincia de San Juan Baptista del Perú, hijo del insigne convento del Rosario de Lima, t.1 Madrid 1647 (reelaboracao completa da primeira parte da obra original). *El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá, 1956.– Un tratado sobre la esclavitud. Ed. Alianza (Alianza Universidad, 508) Madrid.

VIEIRA, Antonio.

1951 *Sermão Décimo Quarto. Pregado na Bahia, à Irmandade dos Pretos de um Engenho em dia de São João Evangelista no ano de 1633*. En: *Sermões. Obras Completas do Pe. Antonio Vieira*. Ed. Lello & Irmãos, Porto.

ZURARA, Gomes Eanes da.

1973 *Crônica de Guiné (1453)*. Ed. Livraria Civilização (Biblioteca Histórica/Serie Ultramarina, Barcelos (Paris 1841).

4. Literatura de referencia

CARDENAS, Eduardo.

1980 La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento de un problema. En: *Theologica Xaveriana*, 55 (abril-junio) 227-257.

DUTILLEUL, J. Esclavage.

1913 En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V/1, Paris, pág. 457-520.

FALCON, C. Francisco/NOVALS, A. Fernando.

1973 A extinção da escravatura africana em Portugal no quadro da política económica pombalina. En: *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. XLIII, Tomo 1 (São Paulo), pág. 405-425.

GORENDER, Jacob.

1978 *O escravismo colonial*. Ed. Atica (Ensaio 29), São Paulo.

GOULART, Mauricio.

1949 *Escravidão africana no Brasil. Das origens á extinção do tráfico*. Ed. Livraria Martins, São Paulo.

JADIN, Louis.

1972 L'oeuvre missionnaire en Afrique noire. En: METZLER, Josef. *Sacrae congregationis de propaganda fide memoria rerum*. Vol. 1/2, Rom/Freiburg/Wine, pág. 413-546.

KLEIN, Herbert S.

1987 *A escravidão africana. América Latina e Caribe*. Ed. Brasiliense, São Paulo.

LIMA MIRA, João Manoel.

1983 *A evangelização do negro no periodo colonial brasileiro*. Ed. Loyola, São Paulo.

LOPEZ GARCIA, José Tomás.

1981 *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*. Biblioteca Corpozulia/Universidad Católica Andrés Bello, Maracaibo/Caracas.

RODRIGUES, José Honório.

1972 *História da História do Brasil*. Primeira Parte: Historiografia Colonial. Ed. Companhia Nacional (Brasiliana, Grande Formato., vol. 21) São Paulo (2).

TINHORÃO RAMOS, José.

1988 *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Ed. Caminho (Col. Universitária, 31), Lisboa.

VAINFAS, Ronaldo.

1986 *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Ed. Vozes (Col. História Brasileira, 8), Petrópolis.

VERGER, Pierre.

1987 Fluxo e refluxo. *Do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahía de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Ed. Corrupio, São Paulo, 1987.

WIRZ, Albert.

1984 *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*. ES 1256 (NF 256). Frankfurt a.M.

Notas

- 1 Documento de Puebla, Nr. 8.
- 2 Rocha, Manoel Ribeiro. *Ethiophe resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruido, e libertado*. (...) Lisboa 1758. Hasta este momento, conozco la existencia de tres ejemplares del libro: uno, primero, en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro; uno segundo en The British Library, London (compárese BRITISH LIBRARY GENERAL CATALOGUE OF PRINTED BOOKS, 1975, tomo 275, pág. 45), y un tercero en Stuttgart, en la Biblioteca Brasiliana de la Firma Bosch, la que supo lo comprar a un anticuario en New York, en 1987. Un ejemplar editado en el catálogo de la Biblioteca de la Abadía Benedictina de Río de Janeiro, y mencionado por Rubens Borba de Moraes en su BIBLIOGRAPHIA BRASILIANA (Tomo 2, pág. 741s), se ha extraviado. Una nueva edición, preparada por mí, apareció en el otoño de 1991 a través de la editorial Vozes, Petrópolis.
- 3 ZURARA, Gomes Eanes da. *Cronica de Guiné* (1453), pág. 80.
- 4 Ebenda, pág. 45.
- 5 Carta del Provincial brasileño Manuel de Nóbrega al General de la Orden Diego Laynes, el 12.6.1561 (S.Vicente). En: LEITE, Serafim (ed). *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. Tomo 3, São Paulo 1954, pág. 354-366; aquí, pág. 364.
- 6 Ebenda, pág. 514.
- 7 VIEIRA, Antonio. Sermão décimo quarto (1633). En: *Sermões*. Libro 4, tomo 11, número 6, pág. 301.
- 8 ZURARA. *Crónica*, 1.c. pág. 85.
- 9 Véase CRUZ, Ernesto. Mercedários no Pará. En Revista de Cultura do Pará, II/6-7 (Enero-Junio 1972) 97-104, aquí pág. 103s. La orden había sido fundada –éste es el motivo esgrimido para la propiedad de los esclavos– para el rescate de cristianos tomados prisioneros por los musulmanes y cuya fe estaba en peligro. Parece ese peligro que ya no existía en el caso de los negros africanos esclavizados por los cristianos.
- 10 La combinación de cifras románicas y arábigas puestas entre los paréntesis, remite a la organización de las partes y capítulos del texto original.
- 11 Véase BENCI, Jorge, *Economia Christã dos Senhores no Governo dos Escravos*. (...) Roma, 1705. Por su parte, Las Casas parece haber sido cuestionado por el siguiente capítulo del mismo libro de Jesús Sirach/Sir. 34,24ss) de tal manera, que marcaría el comienzo de su conversión a la liberación de los esclavos. Véase Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, Libro 3, cap. 79.
- 12 Véase *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Lisboa 1707. Nr. 579-584.
- 13 La autorización para la publicación dada por el Juez del Santo Oficio Joseph Col, habla del “muy reverendo Padre Manoel Ribeiro Rocha, acreditado en Lisboa y residente en Bahía”, y el obispo de Lisboa denomina al autor “celoso misionero”.

- 14 BIBLIOTHECA LUSITANA, tomo 4, pág. 248s.
- 15 DICCIONARIO BIBLIOGRAPHICO PORTUGUEZ, tomo 6, Lisboa 1862, pág. 91.
- 15a BIBLIOGRAPHIA BRASILLIANA. Rubens Borba de Moraes (ed.), 2 vol. Los Angeles/Río de Janeiro, 1983. Aquí: vol. 2, pág. 741s.
- 15b WALSH, Robert, *Noticias do Brasil (1828-1829)*. 2 vols., Belo Horizonte/São Paulo, 1985. Aquí: vol. 2, pág. 148-150.
- 16 VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia geral do Brasil*, libro 2 (tomo 4, sección 45), ed. Melhoramentos, São Paulo 1978 (9 edic.), pág. 254.
- 17 Compárese BIBLIOTHECA LUSITANA, vol. 3, Vocablo “P. Manoel Ribeiro”, pág. 351, y volumen 4, vocablo “Manoel Ribeiro da Rocha”, pág. 248ss.
- 18 RODRIGUES, José Honorio. *História da história do Brasil*. Primera parte: Historiografía Colonial. São Paulo 1979, pág. 416.
- 19 MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Tomo 2, pág. 81. LEITE, Serafim. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo 2, Lisboa/Río de Janeiro, 1938, pág. 351, nota al pie de página 1. MARTINS, Wilson. *Historia da inteligência brasileira*. Tomo 1, Sao Paulo, 1977, pág. 383ss. LIMA MIRA, João Manoel. *A evangelização do negro no periodo colonial brasileiro*, pág. 217. TERRA, Martins J.E. *O negro e a Igreja*. Sao Paulo 1984, pág. 89s. RENOU, René. *Religion et société au Brasil au XVIIIe siècle*. Nanterre, 1987, pág. 1012. HOORNAERT, Eduardo. *Padres e escravos no Brasil-Colônia*, en: *Vida Pastoral*. XXIX/138 (enero-febrero 1988) 21-26, aquí 26.
- 20 Véase VAINFAS, Ronaldo, *Ideologia e escravidão*. VAINFAS estudia con relativo detenimiento a ETIOPE RESGATADO, sin entrar demasiado en particular en la funcionalidad ideológica entre Portugal y Brasil en el contexto histórico de entonces. (véase pág. 98s; 110-112; 115s; 141-148).
- 21 Véase Índice da Chancelaria de D. José I.: *Doações, Ofícios, Mercês, Privilégios*, tomo 141, pág. 346s. en los *Registros Paroquiais do Destricto e Conselho de Lisboa*, Freguesia de S. José (Obitos, livro 7), aparece la firma de un párroco Manoel da Rocha Ribeiro, del 6.10.1780 hasta el 9.6.1781.
- 22 ZURARA, *Crónica*, 1.c., pág. 85.
- 23 Probablemente se trate de un vocablo compuesto por xivu (arder, quemarse, iluminar), y wy (rostro, ojos). Véase el vocablo Aivoy en: BAILLY A. *Dictionnaire grec français*. Paris 1990.
- 24 Esta leyenda tiene como trans fondo histórico la carta del obispo mártir Ignacio de Antioquía a la comunidad de Efeso (1,3), en la que él recuerda con cariño a un obispo de nombre Onésimo, pero que no tiene ninguna otra identificación. (P.G. 5,644ss).
- 25 Véase TINHORÃO RAMOS, José. *Os negros em Portugal*, pág. 25ss y pág. 78ss.
- 26 Véase FALCON, C. Francisco/NOVAIS, A. Fernando. *A extinção da escravatura africana...* En: *Anais*, pág. 408.
- 27 La ley sobre la tierra que se encuentra en el Imperio fue aprobada dos semanas después de la así llamada Ley Eusebio de Queiroz, que introduce la liberación de los esclavos a través de la prohibición del tráfico de esclavos de ultramar. Comparar Ley Nr. 581, del 4.9.1850, y la Ley 601, del 18.9.1850. En *Collecção*

- das Leis do Império do Brasil de 1850, tomo 9, parte 1, páginas 267-270 y 307-313. El artículo 1 de la Ley de Tierras del 18.9.1850 asocia la compra de campos al capital, y el artículo 18 prescribe que lo que se gane se oriente a la importación de trabajadores rurales libres. Ambas leyes –la sujeción de la compra de tierras al poder adquisitivo y la importación de trabajadores rurales– hicieron prácticamente imposible el acceso a la propiedad rural de los esclavos liberados 38 años después.
- 28 NABUCO, Joaquim. *Obras Completas*. Tomo 7, Ed. Instituto Progresso, Sao Paulo 1949, pág. 286s.
- 29 *Supplemento à Collecção da Legislação Portuguesa (1750-1762)*. SILVA, Antonio Delgado da (org.). Pág. 507-509 (SCLP).
- 30 *Collecção da Legislação Portuguesa (1750-1762) tomo 1*, SILVA, Antonio Delgado da (org.). Lisboa 1830, pág. 119s. (CPL/tomo 1). Tambien SCLP, pág. 111s.
- 31 Ebenda, CLP/tomo 1, pág. 811s.
- 32 CLP/tomo 2 (1763-1774, pág. 639s.) Comparar FALCON, C. Francisco/NOVAIS, A. Fernando. *A extinção da escravatura africana (...)* en: Anais, l.c., pág. 419s.
- 33 CLP/tomo 4 (1791-1801). Pág. 611.
- 34 Véase *Déclaration du Roi, pour l'établissement d'une Compagnie sous le titre de la Compagnie de Guinée*. (Versailles, enero 1685). En: CODE NOIR, pág. 10-27.
- 35 *Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1777) y Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759-1780)*.
- 36 Junta (o Mesa) de Inspeção do Açúcar e Tabaco.
- 37 Arquivo do Estado da Bahia, 72, pág. 244. Comparar VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo*. Pág. 102s.
- 38 Lista das informações e discripções das diversas freguezias do Arcebispado da Bahia, enviadas pela Frota de 1757, em cumprimento das Ordens regias expedidas pela Secretaria d'Estado do Ultramar, no anno de 1755. En: INVENTARIO DOS DOCUMENTOS. Pág. 178-234.
- 39 Ebenda, pág. 186.
- 40 Ebenda, pág. 201ss.
- 41 Cf. AZZI, Riolando/REZENDE, Maria Valéria V. *A vida religiosa feminina no Brasil Colonial*, pág. 50. En: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil*. Cehila, Ed. Paulinas. Sao Paulo, 1983.
- 42 INVENTARIO DOS DOCUMENTOS, tomo 1, l.c. pág. 176.
- 43 *Directório, que se deve observar nas provações dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrário*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1758. En: BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões. Política indigenista no Brasil*. São Paulo 1983, pág. 129-167.
- 44 WIRZ, Albert. *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*. Pág. 108.
- 45 En el siglo XVII existían en Brasil una serie de repúblicas formadas por esclavos negros fugitivos. La más conocida de esas repúblicas, llamadas *Quilombos*, fue la de Palmares (Alagoas), la que contaba con más de 10.000 esclavos fugi-

- tivos. Palmares fue destruida en el año 1694, después de larga lucha. Véase ROCHA PITA, Sebastião da. *História da América Portuguesa*.
- 46 GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. Pág. 347.
- 47 La carta es del 26.1.1583 (Bahia). En: *Archivum Societatis Jesu Romanum* (ASIR), Lusitana, 68, 255.
- 48 Carta del Padre Gonçalo Leite al General de la Orden, del 20.6.1586, Lisboa. En: *ASIR*, Lusitania, 69, 243.
- 49 Cartas Jesuíticas I: Manoel da Nóbrega, *Cartas do Brasil* (1549-1560). Belo Horizonte/Sao Paulo 1988, pág. 109.
- 50 JADIN, Louis. L'oeuvre missionnaire en Afrique noire. En: METZLER, J. *Sacrae congregationis*, tomo I/2, pág. 441s.
- 51 SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Libro 1, cap. 17, pág. 143s.
- 52 Carta del arzobispo Montúfar al Rey, del 30.6.1560. En PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Epistolario de Nueva España*. Tomo 9 (1560-1563); México 1940, pág. 53.
- 53 Compárese LOPEZ GARCIA, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Maracaibo/Caracas. 1981.
- 54 Mientras no se hallen en el Santoral, el carácter ejemplar de sus vidas será siempre cuestionable. Tanto Alonso de Sandoval como Friedrich von Spee fueron impedidos de acceder a los últimos votos en la Compañía de Jesús.
- 55 Informe y relación que Francisco de la Mota, viceprefecto de la misión de capuchinos de la costa de Guinea, y sus compañeros, hacen a su magestad que Dios guarde el Señor rey de Portugal del modo con que los negros de dichas costas y ríos se compran y son reducidos a cautiverio (14.4.1684). En: *As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense á Guiné e a cristianização dos reis de Bisau*. Junta de Investigações Científicas de Ultramar, Lisboa 1974, pág. 121-133, aquí 121.
- 56 *Sublimis Deus* (1537), de Pablo III, *Commissum Nobis* (1639) de Urbano VIII e *Immensa Pastorum* (1741), de Benedicto XIV, enviadas a los obispos de Brasil y Portugal, toman posición en defensa de los indios. En contra de la esclavitud de los negros se pronuncian la Carta Apostólica *In Supremo* (1839), de Gregorio XVI, y la carta que León XIII enviara a los obispos brasileños, *In Plurimis*, de 1888.