

Hacia una Teología de la Tierra, Población y Conflictos según el P. Las Casas

Entre dos conmemoraciones: "está y non está" Las Casas en A.L.

En este año 1974, se conmemora el Vº centenario del nacimiento, del P. Las Casas (1474 - 1566). El Patronato de dicha conmemoración tiene su sede en Chiapas (Méjico) (1); de esa diócesis, Las Casas fué el primer Obispo; su actuación en ella durante la breve estadía de unos 14 meses se inserta dentro de una larga lucha para la justicia, antes de que Las Casas fuera nombrado obispo y después de que renunciara a ese cargo.

Después de que España celebrará en 1966 (2) el cuarto centenario de la muerte de Las Casas, a América Latina le toca la conmemoración del nacimiento. Pero cada pueblo conmemora según su "morada vivencial", como dice Américo Castro (3). Una conmemoración se hace en y a partir de la memoria colectiva, no como acopio de recuerdos más o menos numerosos e impactantes, sino en la manera de dar cabida a los acontecimientos y de inflexionarlos para que no se vivencien ni como fatalidad, ni como casualidad. En una conmemoración, la memoria colectiva actualiza, más que recuerdos, su manera de vivir cotidianamente la relación con su tierra, su población y sus conflictos. Ahora bien, según el mismo Américo Castro, España en su historia se constituye en la "Edad conflictiva" en que se rompe de manera inconclusa la convivencia "castiza" entre las tres etnias cristiana, morisca y judía. La manera de llevar colectivamente esa ruptura inconclusa en el siglo XVI y siguientes conforma la tradición del sentir español en lo cotidiano y la "morada vivencial" en que acoge su propia historia, su presencia en América Hispánica, su ética indiana del oro y del poder. Las Casas representaría de manera típica esa convivencia difícil en España y proyectada en las Indias, tierra donde sigue la Edad Conflictiva en la manera conflictual de poblar, de arraigarse y de relacionarse el indiano tanto con el pueblo indio como con el pueblo español. Las Casas en su persona y en la conciencia hispánica graba ese estilo, esa morada vivencial y conflictual que atañe a todo lo indiano. El conflicto indiano no está en la amargura de los recuerdos analizable en psico-sociología; tampoco está

en las discusiones repetidas acerca de la conquista justa o injusta, lo que lleva a análisis socio-políticos y a teorías de ideologías.

Dejando a un lado la cuestión sin salida de si los españoles se condujeron como monstruos o como santos en las Indias, lo evidente es que Las Casas magnífica y hace idealmente abismal la distancia entre España y sus Indias. No había salida para el conflicto de tener que "estar y no estar los Españoles en las Indias" (Col. de doc. del Archivo de Indias, VIII, p. 330). Las Casas pensaba que debía restablecerse la soberanía de los Incas; y que sería conveniente que los Españoles estuvieran allá a fin de mantener la soberanía de los reyes de Castilla, y que no estuvieran para no corromper la fe y religión de Jesucristo.

Parece que en la conmemoración de 1966, España cumplió con la primera parte del programa propuesto por Américo Castro en 1965: dejar de lado lo hueco y sin salida de la leyenda negra; en cuanto a la solución de la temática lascasiana, del "estar y non estar España en América", es evidente que se trata de un replanteo que necesitará muchas vueltas a lo olvidado, de puro sabido y leído en los documentos, se necesitarán muchas relecturas, no sobrarán, aunque siempre resultarán insuficientes, los métodos modernos para alfabetizar el discurso indiano de esa "morada vivencial" a lo hispánico. España tiene que seguir leyendo su propia historia en América, no como mera proyección, sino como elaboración de esa distancia que creemos provechosa y franqueable. Los estudios de origen español que vamos a reseñar fundamentan mucha esperanza al respecto, porque entran de lleno en la problemática lascasiana del "estar y non estar España en las Indias", ahora como antes. Y no es dejarse llevar por un profetismo barato el pensar que quizá llegará pronto un día en que los pueblos colonizadores, colonizados, liberados o en vías de liberación van a pedir a la colonización española en Indias modelos para proceder a una auténtica descolonización y liberación. Esta tarea resulta tan ardua para ambos campos que no sobrará la docencia de una "maestra de verdad" en el asunto, vale decir la historia de la España indiana tal como la preconizaba Las Casas. Tendremos oportunidad de presentar a un Jacques Berque, arabizante francés, el cual guiado por el gran hispanista Marcel Bataillon da la vuelta por la colonización española en Indias, interrogando a un Las Casas y a

un Vasco de Quiroga, para que los países africanos y el Medio Oriente del petróleo den plena razón de su autonomía y racionalidad, frente al mundo opulento: Las Casas vuelve a su Sevilla de las tres etnias cristiana, morisca y judía. Notable es también que la figura de Las Casas surge más que nunca en estos años en que la gran colonia portuguesa irrumpe como conquistadora de la parte hispánica del continente; ya hace años que el tratado de Tordesillas parecía papel mojado o arbitrariedad papal: releer a la Historia de Indias en Brasil en 1974 no deja de recordar que Las Casas durante su estadía en Sevilla en 1552 volvió a redactar la primera parte de su historia de Indias para recalcar que sólo la evangelización liberadora podía justificar la emulación conquistadora entre España y Portugal, respecto a las Indias españolas y portuguesas. Veremos, acerca de la segunda conmemoración en América, esa presencia de Las Casas que siempre se hace presente en el mundo actual, ahí donde uno lo hacía desconocido u olvidado.

Pero, según la misma lógica lascasiana del "estar y non estar", de entrada y rotundamente se debe afirmar que resultan contraproducentes de puro ideológicas las apelaciones dogmáticas a una España católica, encargada providencialmente, de una vez para siempre, de mantener a la niña Iglesia hispano-americana, bajo el amparo de la madre Hispania. Esta cumplió con un encargo misionero de suma importancia durante la época colonial y aún más, después de la independencia, en el período republicano cuando la iglesia hispano-americana exhausta se vió dominada por los gobiernos liberales de turno, siendo éstos los verdaderos agentes de la dominación extranjera, multiforme en el continente. Es verdad que la nueva Iglesia latino-americana, en Medellín, no supo reconocer ese patronato secular de la Iglesia hispánica y romana, con sus valores y limitaciones; Medellín estaba atareada, con un afán legítimo y apremiante, en liberarse de la dependencia multiforme y tal era la dependencia que la liberación tenía que expresarse en un discurso "alienado", tomado de préstamo a los "poderes" extranjeros, el discurso del Vaticano II de la Europa pacifista de post-guerra. No podía ser de otra manera: la historia, "maestra de verdad", propone una enseñanza mucho más difícil y larga de asimilar que los dogmas eclesiásticos y civiles. En 1974, la Iglesia española seguiría enseñando a la Iglesia de la Liberación latino-americana si aquella misma aprendiera a leer su propia historia en las

Indias, su "Opus Dei" liberado de dogmatismo o sea purismo frustrado. Por dicha lectura, se necesita una distancia histórica adecuada que no se da ni en ese "extrañamiento" de España en los 40 años franquistas respecto a América Latina, ni en esa proximidad aplastante de un nuevo "opus dei" frustrado, irritado e irritante que no quiere reconocer a la Iglesia de Medellín sus valores y limitaciones. (En España y en las Indias por ende, hay que estar atento a los movimientos espirituales y políticos que surgen en la periferie de esa nación inconclusa; el purismo vasco y el dogmatismo catalán en el siglo XX repiten de manera diferencial la "edad conflictiva" de la España conquistadora en la Indias; el nacionalismo, con sus valores y límites, era y sigue quisquilloso respecto a la Castilla de Isabel la Católica, en Navarra, Aragón, Cataluña y la Sevilla de La Casas). "Estar y non estar en las Indias": el programa enigmático de La Casas sigue siendo en el siglo XX una larga y apasionante tarea, después de superar la vanidad y/o la vergüenza infantil de la leyenda negra y de la inquisición.

La conmemoración del Vº centenario de Las Casas en América Latina se presenta bajo otros auspicios y la interpretación de la figura de Las Casas por la América de 1974 resultará aún más difícil y significativa. Parece que en la memoria colectiva, en América Latina, la figura de Las Casas responde exactamente al programa que trazaba para España: Las Casas está y non está en la coincidencia colectiva de las Indias modernas. Si se da una reflexión sobre ese modo singular de presencia lascasiana, la conmemoración puede servir no poco a la concientización de la misma América Latina.

La figura de Las Casas ocupa lugares geo-políticos distintos según los países del continente y según las capas sociales dentro de cada país. La figura de Las Casas está muy presente en Méjico, a todos los niveles, desde el gran centro cultural del colegio de Méjico, hasta la lejana diócesis de Chiapas. Por ejemplo, en esta tierra, "donde el diablo perdió su poncho" y parece luchar contra la acción misionera multiplicando los idiomas hasta cuatro o cinco dentro de la misma diócesis, se están dando actos conmemorativos, una verdadera "morada vivencial" en que actúan los indígenas, los misioneros, la voz de una Iglesia local dentro de la Iglesia nacional y dentro del Celam: una ofrma muy lascasiana de despertar, por la racionalidad del indio, los sueños de las grandes organiza-

ciones eclesiásticas que, ahora como en el siglo de la conquista, tienden naturalmente a administrar a lo indiano lo que el indio está por expresar; la distancia lascasiana entre el "estar y non estar" está llena de conflictos y se puede afirmar que San Cristobal de Chiapas, en el año de la conmemoración, está haciendo una auténtica teología de la tierra, de la población y de los conflictos, según Las Casas. Y en la misma distancia entre Chiapas y México, se da la repetición diferencial de la tensión que Las Casas trató de "gobernar" en 1552 entre la forma misionera de un Pedro de Córdoba y la misión conventual según Betanzos.

En América central, según los informes, la figura de Las Casas es "multicolor": quizá está actuando en la memoria colectiva el malentendido negro, la leyenda de que Las Casas fue el primero en preconizar la esclavitud de los negros, que suplieran a los indios en las minas. Comprender los malentendidos históricos no se hace solo mediante documentos históricos y disculpas, apologéticas, declaraciones; el malentendido histórico y presión mayúscula de lo que ahora se llama ideología y tanto la ideología como el malentendido se subsanan en una memoria colectiva por la acción práctica y política, según la muy acertada opinión de Marx. Sea lo que fuere, Las Casas está más presente en Cuba en 1974 que durante la desastrosa expedición de Pánfilo de Narvaéz en 1513, a quién sirvió de capellán. La Española, tan querida por el clérigo-colono Las Casas, se halla dividida entre un Las Casas de la leyenda negra (Santo Domingo) y un Las Casas manejado por la Revolución francesa, mensajera de la libertad, igualdad, fraternidad en el mundo y colonizadora a mansalva mediante tiranillos tribales o generales gobernadores malquistos en la metrópoli (Haiti). Por lo demás, las Islas están ocupadas por la ideología del liberalismo europeo que, en nombre de la libertad y de la liberación, organizó la piratería multiforme e internacional, en contra del imperio español, desde el siglo XVI hasta 1898, fecha en que cayeron en la red norte-americana esas islas que Las Casas quería repoblar para que constituyeran un candado de seguridad contra la piratería: extraordinaria previsión geo-política cuyo replanteo, no se sabe en qué forma, reactualizará la figura de Las Casas que siempre va rondando, inconsolable, las ruinas, destrucciones y explotaciones en las Indias.

En América del Sur (como dice el hermano mejicano), se puede decir que por lo general, en la conciencia colectiva de corte popular 'non está' la figura de Las Casas. Aquí está actuando un fenómeno cuya significación es importante de destacar. Son innumerables los misioneros y los laicos que en el siglo XVI y posteriormente llevaron una auténtica "conquista espiritual" de las Indias, señaladamente en el terreno de la "defensa del indio". Un gran historiador de la Iglesia latino-americana, E. Dussel (4) ha señalado la legión de obispos hispano-americanos (1504-1620) que trabajaron con ese espíritu lascasiano en el sentido amplio de la palabra; se puede y debe extender ese espíritu a los agentes y teólogos de la liberación en A.L. en la actualidad. Pero la historia, "maestra de la verdad", enseña en base a un método sui generis: la repetición diferencial, y de no respetar ese método se cometen confusiones, desvirtuaciones y abusos de la misma historia y de sus aportes posibles. El modo como Las Casas estuvo y está presente en América del Sur, donde no alcanzó estar presente físicamente constituye un criterio para "utilizar" adecuadamente las conmemoraciones, los héroes y las figuras de liberación en 1974 en A.L.

Las Casas, en su tiempo, difiere de misioneros generosos, de espíritu franciscano sobre todo, que se comprometieron mucho más que el mismo Las Casas en obras de "defensa para evangelización del indio". Es muy notable que la diferencia entre éste y aquellos se concretiza en discrepancias muy crudas, con el gran amigo de los indios, D. Vasco de Quiroga, hasta denuncias a la Corona, de parte del gran misionero Motolinia (el pobre en nahuatl) contra Las Casas (5). Más allá de las diferencias de temperamento y de formación teológica, ya en el siglo XVI, se nota la diferencia entre, según terminología de Dussel, los "lascasistas" y "los indigenistas". Los primeros (grupo liderado por los dominicos, pero no en la totalidad de éstos) destacan la razón de la destrucción, la racionalidad del indio sobreviviente, y las reformas radicales que hay que aportar a la encomienda; hacen de verdad una teología de la tierra, de la población y de los conflictos político-religiosos, y la hacen "dando razón de su esperanza" en el indio, en el indiano y en las indias. Los "indigenistas" (grupo no exclusivamente franciscano) atienden la urgencia de los casos concretos en pueblos, hospitales a lo Vasco de Quiroga, se alientan en una visión escatológica de tipo medieval e italiano, no hispánico, sobrevolando las

raíces económico-políticas de la destrucción y de la construcción de un pueblo nuevo en las Indias. Reservando para otra sección el estudio pormenorizado de distancia que Américo Castro llamaría "abismal", notemos tan sólo por ahora que, a partir de esos presupuestos, la presencia de Las Casas en la conciencia popular de América del Sur no puede menos de resultar vaga y desvirtuada; a lo más, se confunde con otros "defensores" más inmediatos, pragmáticos y más versados en acción social. Antes de pasar a la figura "intelectual" de Las Casas en América del Sur, y prosiguiendo con esa presencia popular, notemos que se da una fusión de Las Casas con los "libertadores" habidos y por haber, presentes y pasados, actuales o actualizados, mediante ese "marxismo" espontáneo que extraña y da ascos sólo a quién nunca padeció de la miseria, nunca se dio cuenta de su participación a la explotación o se olvidó de la mierda de donde salió a fuerza de arrivismo individualista y opresor de turno. Y tampoco olvidemos que el marxismo espontáneo, expresado en canciones de protesta tan importantes para la dinamización liberadora beneficia de una cultura distinta en las etnias autóctonas como la sierra del Perú, en las poblaciones mestizas como la costa del mismo Perú, en las inmigraciones del río de la Plata a fines del siglo XIX, etc. Hay que sensibilizarse a esas diferencias antropológicas para valorar la presencia de Las Casas o de cualquier figura, para subsanar su desvirtuación y dejar campo libre a una creatividad que puede resultar sorprendente. En eso está la "racionalidad del indio", según Las Casas, en esas distancia que media entre el purismo académico y la baratija espontánea acerca de una figura como Las Casas. La conmemoración de Las Casas tiene que convocar a que la conciencia popular de cada país o etnia se convierta en taller de creatividad, de racionalidad, acerca de Las Casas o de cualquier otra figura, no importa. Así se cumplirá respecto a Las Casas lo que él mismo programó para España y que por ahora sólo se constata para Las Casas en América del Sur: "está y no está Las Casas en la conciencia popular".

Ahora bien, esa racionalidad del indio está ausente en la conciencia del intelectual indiano y la prueba de ello es que la figura de Las Casas carece todavía de soltura en esa misma conciencia indiana, del Norte al Sur del continente. Dicha figura tambalea a derecha y a la izquierda como una estatua, más de lo que moviliza un replanteo de enfoques en torno a su figura inquietante por su

propio dinamismo inagotable y agotador. Por cierto, los lascasistas clásicos son quienes replantean con más agilidad. En el próximo número de esta revista, presentaremos dichos replanteos acerca de la vida y de las obras de Las Casas y los conflictos entre lascasistas a partir de los replanteos. Pero esa "información corre el riesgo de sólo alimentar los prejuicios e intereses de la derecha o de la izquierda. Es muy significativo que, después de superar la vergüenza frente a la leyenda negra, la "derecha" a que aludimos más arriba, coincide con la izquierda que también logró comprender que la leyenda negra como la Inquisición no debe juzgarse tan sólo con categorías morales sino como expresión de ciertas "estructuras" socio-culturales. A la derecha abierta como a la izquierda ilustrada, Las Casas aparece ahora con la figura de "defensor del indio". Se trata del proceso muy frecuente de la "reducción"; a la derecha y a la izquierda, no tan sólo en el caso de Las Casas, se trata de ensillar a cualquier figura del pasado y a cualquier persona en el presente, bajo un rótulo cómodo que, con la excusa de una breve alabanza o de una condentoria tajante, encierra a la persona viva en un cajón o a la figura del pasado en el panteón común de los héroes. Esa "reducción" denota un afán de conseguirlo todo de inmediato, un deseo de interpretar todo para darle inseguridad frente al pasado, presente y futuro, una voluntad exacerbada de la eficacia y de la justicia, echando mano de cualquier figura o persona o idea, con desmedro de la justicia de verdad en aras a la eficacia de la acción generosa. La "reducción" de la famosa "realidad" a algunos esquemas de análisis, la reducción de Las Casas a "defensor del indio", la reducción de la figura de Dios a uno que otro tema útil para teología comprometida, muchas otras reducciones que se van multiplicando expresan el deseo de encontrar por fin y cuanto antes un instrumental que se pueda aplicar como palanca eficaz para cambiar la realidad. Esta actitud es muy frecuente en el intelectual latino-americano, sobre todo en la Universidad; ésta fue después de la conquista y durante toda la época colonial y republicana un instrumento de asentamiento para la tierra, la población y la sociedad, gracias a un corte netamente jurista, gracias al escribo y escribano del encomendero; es muy notable que durante ese tiempo legalista, Las Casas cedió el paso a los teólogos-juristas de la escuela de Salamanca, como Vitoria fundador del "derecho de gentes" (sin determinar por supuesto quién establecía ese derecho interna-

cional y en beneficio de qué “gente”) (6). Ahora el intelectual universitario, descendiente a la vez del escribano de encomendero o tataranieto de encomendero, milita para la justicia, la libertad y la liberación; es muy notable que en ese ambiente sobre todo, se opera la “reducción” de Las Casas a la figura común y desvirtuada de los “liberadores” latino-americanos en A. L. Hay que “comprender”, como suele decirse, ese afán de movilización y utilización de figuras, héroes e ideas o ideologías; la tarea de la liberación es tan amplia, las fuerzas civiles y eclesiásticas de contra-revolución tienen tantas artimañas y capacidad de organización que el intelectual universitario debe juntar sus fuerzas al “marxismo espontáneo” del mundo de la miseria, a las fuerzas de protesta de la canción y del arte, a las pocas organizaciones políticas capaces de contrarrestar en 1974 la nueva ola de opresión que se extiende por toda A. L.

No abogamos por una figura purista de Las Casas o de cualquier héroe en hombre de la verdad “objetiva” de la historia. Si en la conciencia del intelectual indiano, Las Casas “no está” históricamente dibujado y si “está” confundido con las figuras espontáneas y poéticas que dinamizan a la conciencia popular, ¿qué mejor conmemoración y concientización? Desgraciadamente, la democracia y la liberación no son tareas tan simples y el intelectual no debe olvidar su tarea propia en la conciencia popular o democrática; la imagen poética o una figura como mito o Dios liberador no suplen, aunque ayudan poderosamente al agente político; éste actúa como sujeto empapado de la historia de su pueblo en la historia presente de la tierra, de un pueblo y de sus conflictos. Basta recordar esa perogrullada llena de implicancias, para subrayar la difícil ubicación del intelectual, sobre todo universitario, respecto a la conciencia popular en que “está y no está”. Difícil ubicación que preconizaba Las Casas para el Español y que el intelectual indiano está llamado a cumplir, mediante conocimiento de la historia del español que se hizo indiano y mediante interpretación llevada por el intelectual indiano de su continuidad y ruptura con el indiano colonial y republicano. En su propia historia que es la de Indias, el intelectual latino-americano tiene que llevar conocimiento e interpretación; ambos procesos implican un tira y afloja entre tradición y revolución, entre indio e indiano, entre lo popular y lo ilustrado, entre lo hispánico y lo latino-americano. De llevar esa repetición diferencial siempre inconclusa y siempre necesitada de in-

interpretación actualizada, el intelectual lleva la figura y el programa de Las Casas de manera muy actual y presente.

No hay que extrañarse de la paradoja: cuando la figura de Las Casas parece amortiguada y desvirtuada como "defensor del indio", de repente puede adquirir una fuerza de poderosa concientización para toda América, gracias al indiano intelectual consciente de su propia y singular ubicación. No se trata, volvemos a insistir, de buscar a todo coste una singularidad de Las Casas en la acción misionera y política de España en Las Indias del siglo XVI; tampoco se trata de buscar para esa figura un lugar, una conciencia de élite que sería el intelectual político en América Latina del siglo XX. La conmemoración del Vº centenario (y este estudio — reseña en lo que puede servir) debe liberar a la figura lascasiana de las "reducciones" de derecha y siniestra, para promover una liberación respecto a tantas otras reducciones a que propende, casi por necesidad y apremio, la mentalidad moderna, sobre todo en A. L. La libertad con que Las Casas lleva la interpretación de la historia de Indias y de su propia historia, la reinterpretación permanente respecto a sus proyectos, pareceres e incluso amistades, esa eminente racionalidad de la acción práctica debe servir, no sólo de ejemplo, sino de materia imprescindible para reflexión en A. L., ya que en esa distancia reflexionada respecto a cualquier España, poder o juicio definitivo, Las Casas ha forjado lo flojo de las relaciones hispano-americanas, posibilitando una auténtica autonomía en A. L. Forjar, distanciar, aflojar: todo un programa de comprensión de la vida y obra de Las Casas en vista a todo un programa de comprensión de la historia pasada y de la acción presente en A. L. Incluso para esa comprensión, hay que practicar la historia de las interpretaciones de la figura de Las Casas a lo largo de la historia del siglo XVI, de la colonia, de la independencia, de la república, de las dos últimas décadas; Las Casas es impactante hasta abrumar tanto en su vida como influencia secreta en A. L., tanto en las interpretaciones que motivó en su vida y posteridad como en las reinterpretaciones que vuelve a motivar en nuestras dos últimas décadas. Forjar, distanciar y aflojar las interpretaciones de la figura y acción lascasiana fue y sigue siendo una tarea de reflexión provechosa para cuatro siglos y para nuestra época de 1974.

Escribimos esta reseña no académica, con cierto anhelo programático, desde el Perú, país en que Las Casas nunca estuvo y que

en una etapa decisiva de su vida se convirtió en el lugar privilegiado de lo que llamamos: "la utopía propiamente lascasiana" (7). Amén de su significado durante la Conquista y asentamiento de la colonia, durante la independencia y en la época presente, el Perú está ligado a Las Casas de manera muy singular que apenas se empieza a vislumbrar. Si el lema lascasiano del "estar y no estar España en las Indias" se refiere primero a la liberación del imperio incaico, eso no se debe quizá a mera casualidad: permítasenos ver en ese hecho (reservando para más tarde la comprobación de la hipótesis) una previsión de Las Casas acerca de un pueblo y de una iglesia que practicó con mayor audacia la racionalidad del indio, bajo la secreta y hasta ahora casi incógnita fuerza del espíritu lascasiano; tal era la audacia que en ninguna parte de la América hispánica se cortó la flor con tanta violencia como en el Perú: aquí se dieron los más tempranos y máximos intentos de "racionalidad del indio" para una liberación nacional, una independencia, una autonomía cultural; aquí también se dio la más enérgica "política india" con el virrey Toledo en contra del espíritu lascasiano y con el Tercer Concilio de Lima más tridentino que inspirado en el catecismo de Carranza, amigo de Las Casas, maestro espiritual de la religiosidad popular en España y en las Indias. Lo que permanece y renace de lo destruido es quizá el secreto para descubrir de manera especial en la historia política y espiritual del Perú. Dios nos guarde de las interpretaciones benévolas y providencialistas; de las malévolas, propias o ajenas, nos guardamos mal que bien por nuestra propia cuenta. Pero, nos parece, lo secreto lascasiano en el Perú callado en la Primera Independencia bajo el verbiaje liberal, francés y anglo-sajón de los libertadores, completamente olvidado en Medellín, no por casualidad puede percibirse en dos peruanos de 1974: A. Salazar Bondy, buceador de la filosofía y de la política de la educación en A. L. y el P. G. Gutiérrez, prospector de la teología de la liberación. Y si el secreto lascasiano en el Perú se merece por su "flojedad" y su pertinacia un sondeo de sumo tacto metódico, no faltan ya desde unos cinco años intentos para estructurar ese "tiempo lascasiano"; respecto a las primicias de las organizaciones político-religiosas en el incanato y en la conquista, en torno a la repartición de las tierras, a las migraciones de las poblaciones, a los conflictos internos entre curacas y entre "principillos" incas, españoles y mestizos. Mediante la Edad conflictiva de Américo

Castro, hay que estar atento a la "edad conflictiva" en el Perú especialmente, a su singularidad, a sus rupturas, a su repetición diferencial más sensible aquí que en cualquier otra parte; en una reseña que proyectamos, trataremos de analizar esos intentos de interpretación peruana; ya podemos adelantar que dicha interpretación trata de estructurar "la voz de los vencidos", utilizando de manera perspicaz los métodos de análisis marxistas, de sociología del conocimiento, incluso de buceo freudiano en los sueños. Podemos señalar también que esa nueva corriente no "reduce" en nada la historia cuidadosamente trabajada desde dos décadas por los historiadores que ya pueden calificarse de clásicos. Sin embargo, sería injusto no adelantar una crítica a ese estructuralismo de la historia: nos parece que el deseo muy legítimo de retomar lo secreto y lo incluso en la voz de la historia lleva a esa nueva generación a recalcar más la continuidad, lo positivo, el depósito de lo indio sin darse cuenta que en las Indias hay que partir de la destrucción de hecho, de ese hecho que aporta una tremenda destructuración del conjunto; la utopía lascasiana se establece a partir del hecho de la destrucción de Indias, promueve una exigente esperanza, barre con la utopía medieval, europeo-renacentista liberal-ilustrada. Con su tonalidad apocalíptica, la utopía lascasiana nos pone en guardia contra la tentación de descubrir la naturalidad del indio, la virginidad del buen salvaje, la religiosidad espontánea o implícita que libraría al indio de las llamas del infierno. Hay que ir hasta el extremo adonde apuntaba quizá Las Casas: cualquier religión se fundamenta en la base frágil de una ética imposible del poder y no hay justicia sino en la última apelación a un juicio final cuya figura endeble hay que mantener en esta tierra en la forma de un rey católico. Ese discurso teológico de Las Casas no está demás para movilizar, aún en el siglo de la laicización y secularización, los meritorios intentos de historia antropológica. Sin dejarnos llevar por una preocupación apresuradamente teológica y pastoral, nos parece que el discurso lascasiano orienta a antropólogos y teólogos hacia una perogrullada cuya significación olvidamos a veces: en algunos aspectos de la religiosidad incaica antaño, popular hoy, el hombre no es naturalmente, ni cristianamente religioso; el indio, el indiano y el moderno son lo que son en base al saqueo y reconstrucción de la dimensión religiosa porque lo religioso tiene siempre voz de suma violencia. El inca desorganizó

para otra estructuración la religiosidad de las tribus que estaban organizando cuando llegó la destrucción cristiana que apresuradamente organizó teológica y administrativamente una nueva Iglesia: la desorientación debió de resultar máxima para el indio, el indiano y el español invitados y compelidos a entrar en la nueva iglesia del Concilio de Trento, algo parecido a la desorientación de los cristianos viejos frente a Vaticano II. A considerar lo sagrado de por sí violento, nos invita Las Casas cuando ve la máxima racionalidad del indio en el sacrificio humano; a él no le preocupaba la idolatría contra la cual va a arremeter la campaña del virrey Toledo; tampoco toca al ateísmo que, a nuestra corregible manera de ver, parece una desvirtuación del problema de la violencia religiosa y una elegante escapatoria al planteo de fondo antaño y hoy: la dimensión religiosa del hombre se construye por una destrucción permanente cuya expresión tiene que resultar ambigua en su repercusión económica, social y política, que esa repercusión logre ser conservadora o revolucionaria. En la Vª conmemoración, Las Casas parece invitar a teólogos, antropólogos y sociólogos, a contemplar esa justicia imposible de la dimensión religiosa, sin que las ciencias humanas o divinas a la tangente o a la justificación por la psicología, la sociología o la sobrenaturalidad del Dios-Amor.

En las nuevas corrientes de historia, de antropología, de teología se da quizá un afán de continuidad, de progreso natural, de liberación material por la espiritual y vice-versa. Quién no ha llevado y no sigue llevando los tremendos conflictos humanos de nuestro tiempo, que ése tire la primera piedra contra esos intentos de establecer a pesar de todo una concordia entre las ciencias fronterizas, entre los conflictos sociales, entre los hombres y los dioses. Aún más: la filosofía espontánea de la miseria y la miseria de la filosofía, teología o cualquier ideología llevan a crear la necesidad de un Dios que "necesite" la eficacia visible, palpable, inmediata de la religión en política. No hay en A. L., aunque favorecida respecto a otros continentes del Tercer Mundo, el lujo de tiempo para llevar con cabeza fría la ruptura continuidad entre Dios y la política, la política y Dios. Aún más: desesperados por el estancamiento de los conservadores y de los revolucionarios, en este año 1974, en no pocos nace la esperanza de un partido cristiano de liberación, a pesar de los fracasos de tantas democracias cristianas en el mundo.

Las Casas está y no está en esas preocupaciones de tantos pastores, teólogos y militantes cristianos en A. L. en 1974. Está donde nos parece invitar siempre: en la racionalidad del indio, en la violencia (fuerza de vida a muerte) de la dimensión religiosa del hombre. Ahí donde el pastor, el teólogo y el militante ven tan sólo un terreno, alienado pero conquistable por la fuerza de liberación cristiana o ideológica, en la misma dimensión religiosa del hombre, Las Casas ve y analiza la violencia (fuerza de vida a muerte) capaz de dar razón de sí misma y de su esperanza, aunque esa racionalidad se manifiesta de entrada en ruptura, conflicto y contradicción con el Rey católico y con el Dios cristiano. Y sin embargo, no hay más que un Salvador, un Cristo, un Evangelio y una única manera de convertir para salvación; Las Casas más allá de la violencia institucionalizada por el contra-testimonio cristiano se enfrenta con esa violencia en sí inherente a cualquier religión, hasta dar de frente con esa violencia de la fe cristiana que necesita absolutamente reducir con suavidad la necesaria violencia de la religiosidad. Quizá la lógica de las contradicciones que la teología de Las Casas implanta en la violencia del Evangelio ayude a la teología y a la pastoral latino-americana a dar razón sin tolerancia ni pragmatismo, de la liberación y de la religiosidad popular íntimamente ligadas, más que hasta el presente, conmemorando la teología de la tierra, de la población y de los conflictos, según Las Casas.

A manera de conclusión (8)

El concepto y la tarea de "teología" se definen mediante la lectura de una tradición de 20 siglos en Iglesia católica respecto al pensamiento y acción de la misma, siendo esa tradición parte integrante del pensamiento y acción del pensamiento mediterráneo y europeo en que la Iglesia católica está insertada y al cual está de hecho y por ahora limitada. Con esa ubicación, la teología puede concebirse como la concatenación reflexionada de cosas y hechos humanos, a la luz de la fe que intuye, fuera de meras pruebas por eficacia inmediata, la no-contradicción la sinergia entre Dios que salva a la humanidad según una "economía" regida por el tiempo eclesial de Cristo, por un lado, y esa misma humanidad en tarea de libertad para concatenar en visión teórica y práctica las cosas y

los hechos del mundo según un cosmos vencedor del caos, por otro lado. Esa "definición" implica:

- I) Con matices a que tiene derecho una época y una iglesia determinadas por sus valores y limitaciones, el enfoque permanente de cualquier teología está en el estudio, es decir en el esfuerzo repetido y diferencial para ver y señalar, en lo posible la sinergia de la relación diferentemente repetida entre el tiempo clesial d Cristo Salvador y el tiempo liberador del sentido de la acción humana, teórica y práctica.
- II) El medio vital de esa sinergia y por ende de cualquier teología está en la religiosidad, siendo la religiosidad la condensación máxima del pensamiento y acción humana. En la religiosidad como tal se dan indisolublemente: a) la acción libre de religar cualquier caos en cosmos (la religión como mito y rito) b) la acción libre de pensar o sea ponderar la acción del mito y del rito en su repercusión siempre problemática sobre la naturaleza, la sociedad y el Algo-Absoluto-Dios (religiosidad como "re-lectura" o cultura). En cada religiosidad insertada en una cultura determinada, en esa acción práctica que es esencialmente la religiosidad la faceta b, o sea la **teoría del mito y del rito** en su repercusión sigue siendo de finalidad práctica so pena de convertirse en mera repercusión pragmática (magia de los méritos en religiosidad popular o magia de la eficacia de la fe sobre la política, en religiosidad culta o "democracia cristiana" multiforme). La teología como reflexión vital encuentra siempre su lugar tópico en la religiosidad (popular o culta, no importa), siempre que la religiosidad, a través de sus desvirtuaciones y desviaciones, se considere como acción práctica de ubicarse el hombre, con la justicia posible, en un cosmos es decir renovación de relaciones con la naturaleza, la sociedad y Dios.
- III) Siendo la teología el esfuerzo para enlazar el tiempo de Cristo Salvador (Iglesia) con el tiempo liberador del sentido de la acción humana (en su concentración mayor que es la religiosidad), la teología, dentro de los matices a que tiene derecho una época y cultura determinadas, tiende siempre a recalcar uno de los polos inseparables (Iglesia y religiosidad) con desvirtuación del otro, lo que muy pronto lleva a confu-

sión de ambos y achatamiento de toda la teología. Puede recalcar el polo de la Iglesia, lo que lleva a tomar de préstamo algunos elementos de la religiosidad, desvirtuando a ésta por exaltación clerical de aquellos (Iglesia sociedad perfecta, Iglesia-Poder, Iglesia-Sola Salvación etc.). Se puede recalcar el polo de la religiosidad, pero por ser ésta la acción práctica eminentemente constitutiva del hombre, la exaltación inconsiderada viene a ser una destrucción profunda del hombre, por la falta de tacto en el manejo de un sólo elemento lo que perjudica a ese conjunto que es la religiosidad como acción práctica. Sin embargo, no hay religiosidad natural por ser suma acción práctica en que las circunstancias (tiempo, nueva cultura, acontecimientos entre los cuales el mayor es la revelación) entran de lleno como elementos esenciales a la conformación de esa acción. El polo de la religiosidad debe restaurarse sin cesar, porque no deja nunca de extraviarse sea por inflación hacia lo sobrenatural, sea por achatamiento hacia lo "natural" que siempre se rebela haciéndose de nuevo absoluto (razón, ciencia, sociedad, psicología, saciedad).

- IV) La teología, a lo largo de la tradición, experimenta dificultades: a) respecto a la luz de la fe que sólo se alimenta de manera adecuada en la Palabra de Dios recibida en la Iglesia, b) respecto a la racionalidad de la religiosidad porque ésta es una acción teórica que necesita integrar adecuadamente las cosas, las ideas y los actos humanos, bajo el enfoque del pensar en su junto con el querer en su totalidad, camino a la felicidad del hombre y de todos los hombres. Y por ser la religiosidad una acción práctica, no se realiza de ninguna manera en el equilibrio contemplativo entre sus elementos integrantes, sino en una consideración de lo posible y conveniente a fuerza de vida que estimula a esa acción religiosa, c) respecto a la relación entre fe y religiosidad, la teología considera ante todo cómo se da esa "economía" de Dios Salvador que quiere salvar la autonomía de la acción libre que tiende siempre a auto-abastecerse: relación imperfecta, muchas veces violenta; de ahí una "violencia" propia a la fe cristiana entre libertad y Salvación. Respecto a la religiosidad, la teología considera los intentos, conflictos y fracasos del

hombre camino a la felicidad total. Respecto a las condiciones materiales, espirituales, temporales, culturales que, de mera condición, vienen a ser esenciales en la religiosidad, la teología considera las dos funciones vitales y por lo tanto religiosas del hombre: mantener la vida y transmitir la vida, los conflictos que levantan la posesión de la tierra y la convivencia entre hombres para sobrevivencia ntran en plenitud en la consideración de la teología cuando ésta busca encontrar y reencontrar su lugar tópico, vale decir la religiosidad como cohesión vital contra la muerte fatal.

Se dan temperamentos, época, situaciones estancadas en que la violencia se impone a cualquier intento de captar el “¿por qué?” de esa violencia. Incluso quien padece del mal encondado de la miseria se ve incapacitado de levantar la cuestión del “¿por qué?; entonces al sentir humano, religioso y teológico les corresponde “esperar por el desesperado”. Entonces a la teología le toca organizar en “sálvese quien puede” el absurdo discurso de la violencia a todos los niveles, topando incluso con la figura ambiguamente monstruosa de un Dios malo aunque Todo-Poderoso y Bueno.

- V) Toda la tradición teológica no toma el camino de privilegiar la religiosidad como suma acción humana, con esa tónica de la violencia que le es inherente y que, cuando integra las violencias institucionalizadas de hambre, miseria y muerte, nunca deja de influir en una visión pesimista, incluso monstruosa, del Dios Salvador con cara de Verdugo. La teología cuando tiene que integrar la violencia sagrada de la miseria, difícilmente escapa a la tentación de una a-teología de una visión monstruosa de Dios como Emperador del mal. El ateísmo será un gran mal del espíritu humano, pero el hombre ilustrado tendrá muchas escapatorias frente a ese mal, al menos refugiándose en una religiosidad desvirtuada de violencia y en un bienestar estoico: es el proceso común y corriente de los países cultural y materialmente desarrollados que han empezado por castrarse de violencia religiosa y se declaran ateos, vale decir se ufanan de ser impotentes de enfrentarse con Dios después de reducirlo a una sombra inconsistente, gracias a la libertad trascendental. Crean nuevas religiones. Otra tra-

dición arranca de la consistencia del ser, por más corroído que sea por el mal. Una larga reflexión y una experiencia secular del mal vencido y del progreso de la civilización habilitan una religiosidad serena, optimista, "pascual". La revelación cristiana acerca de Dios creador, liberador y salvador encuentra en esa religiosidad un terreno favorable; incluso puede darse que la continuidad entre revelación y religiosidad apague la violencia inherente a ésta hasta reducirla a un terreno neutral, primitivo, insignificante, en aras a la fe cristiana y a su trascendencia. Pero una trascendencia que se basa en el sacrificio alegre de la religiosidad y de su inquietud, tarde o temprano se recupera en una continuidad, en un capitalismo de la seguridad: renacen los méritos del hombre de fe generosa y sus pretensiones a tener al Dios transcendente siempre a mano, en el bolsillo o en la boca, para invocar y exigir una eficacia temporal, política, terrenal. Y si el hombre de fe generosa se hace pobre en medio de situaciones de miseria y de violencia, tendrá que pasar por la sutil, quizá masoquista tentación de pretender cubrir con su generosidad toda la desnudez de la violencia monstruosa a la par que encubrir su afán de salvador y su esperanza de escatología, de milenarismo, de "tierra de paz".

- VI) Todas esas corrientes están presentes en A. L.; a pesar de todo, vale decir porque su miseria no siempre llega al último grado de degradación como en otros países del así llamado Tercer Mundo, porque sobre todo se trata de un continente empapado, no tanto de catolicismo, sino de un pensar y sentir cristiano del Dios creador y salvador, la religiosidad ofrece fuerte raigambre, vital y violenta. Las mismas violencias institucionalizadas cuando se integran esencialmente a la religiosidad como acción práctica y colectiva dan a la fe cristiana un olfato y un vigor sui generis, un saber a que atenerse en cuanto a la eficacia de la Iglesia en materia social, política y pobreza. Todas las corrientes evocadas más arriba se mezclan desde los orígenes de la Iglesia latino-americana; no faltan nuevas religiones de la eficacia urgente y de la continuidad optimista, como ramificaciones a veces frondosas de esa teología del ser indestructible por el Dios creador y salva-

dor, aunque el descubrimiento repentino y brutal de amplias zonas de miseria ponga a prueba esa teología. Hasta ahora, la teología de la liberación se beneficia de lapoyo de dos teologías: la del ser (Dios creador, liberador y salvador) junto con una teología de la acción práctica que privilegia los elementos socio-políticos de la praxis analizada mediante la sociología del conocimiento. Metafísica en dogma que mantiene fuerte, se hace moral en acción práctica y política. Aunque se siente atraída por la solución cristiana y generosa de las violencias institucionalizadas, su discurso no dimana todavía de la religiosidad como tal; la prueba es que viene preocupada por la religiosidad popular, como terreno para dinamizar con el dinamismo propio a la fe junto con el dinamismo adquirido por los movimientos sociales, gracias a las revoluciones liberales, a las teorías socialistas, a los nacionalismos, a la lucha de clases etc. El discurso de la liberación quiere liberar la religiosidad popular, o al menos que la fe ilustrada traduzca esa religiosidad que parece alienada, muda e inoperante tanto en Iglesia oficial como en revolución política. La tarea es difícil; incluso nos parece mal encaminada. La religiosidad del hombre en A. L. es todavía fuerte, con tónica cristiana y, como en cualquier religiosidad, sus manifestaciones son preferentemente católicas i.e. de matiz cultural mediterráneo-europeo, pero la religiosidad de un pueblo no se mide a esas manifestaciones que, algunas más, otras menos, siempre llevan un ropaje psico-socio-cultural; no se adelantará mucho con descubrir supuestas reliquias de una religiosidad popular, incaica, virgen, "natural". Quizá para que la teología de la liberación comprenda la religiosidad latino-americana, con sus infinitas variaciones, se necesita que el pastor y el teólogo aprendan el discurso de su propia religiosidad (si la tenemos todavía), de la religiosidad indiana, de la religiosidad india, de la religiosidad culta, de la religiosidad atea (si la hay). La pastoral y la teología de la religiosidad, tan descuidadas desde tres siglos en la Iglesia católica, desde el corte jurídico y administrativo en la recién nacida Iglesia hispano-india, necesitan el gobierno y la reflexión de la religiosidad compartida por el pastor y por la grey, aunque las manifestaciones religiosas de ésta sean "populares" y las mani-

festaciones de aquel sean de otra cultura.

La religiosidad está y no está en el hombre, ya que es esencialmente una visión práctica del mundo, a no ser que se estanque como movimiento lo que acarrea modorra y muerte, a no ser que ese movimiento se vuelque ideal y completamente en terrenos y acciones que tienen su estructura y eficacia propia, como la ciencia, la filosofía, la política, el arte. Por lo general, a la religiosidad, se le pide demasiado comparado con lo que puede porque no se le pide y no se le cultiva bastante según lo que es.

- VII) La teología de Las Casas se desarrolla de manera nítida con tres enfoques sucesivos que corresponden bastante a tres etapas características de su vida. Los tres enfoques teológicos no dejan nunca la temática de la violencia, sea la violencia de la destrucción física, sea la violencia del sentir religioso, sea la violencia del juicio apocalíptico. Esa temática de la violencia, pocas veces llevada en teología católica con la rigurosa y peligrosa lógica que le es inherente, rehuye de cualquier proyección estafalaria, porque le sirven de apoyo la tradición patristica y bíblica del Ser creador que crea para la libertad como bien a repartir en justicia. Y en el meollo de esa justicia, de hecho pisoteada en nombre de la libertad y del amor, encuentra y elabora la religiosidad del indio, la "racionalidad" de cualquier religiosidad que, en medio de la violencia proclame la justicia.

"Hasta la muerte, lucha por la justicia, que al final Dios la hará por ti", reza el libro del Eclesiástico (cap. 4, vers. 33) que proporcionó a Las Casas la luz para su "conversión", sobre todo en los capítulos 34-35 que el clérigo-colono cita textualmente, traduciéndolos con "la sangre y el sudor del indio". ¿Cuál es la "verdad de la lucha por la justicia" tal como traducen al texto griego la Vulgata y la versión hebrea, tal como la entiende Las Casas que no cesa de escudriñar "la racionalidad del indio", la religiosidad, la expresión vital y violenta del hombre en afán de justicia imposible e imprescindible?

El largo discurso teológico de Las Casas, en torno a la religiosidad como lugar tópico de la justicia, necesita una larga mar-

cha para la cual la teología de la liberación parece particularmente capacitada, por esa misma violencia relacionada con el terrorismo mundial. Sin embargo, ambas teologías necesitan una interpretación mutua, porque la lascasiana quedó muda, trunca y amordazada y porque la liberadora habla con un discurso que todavía no ha tomado conciencia y consistencia de su repetición diferencial, de sus valores y limitaciones que la insertan ya en la religiosidad latino-americana y católica a la cual aporta ya una renovación apreciable.

NOTAS:

- (1) El Patronato abrió el año lascasiano en enero de 1974 en San Cristóbal de Chiapás, con una conferencia a cargo del gran especialista Dr. Lewis Hanke; a continuación se dio una mesa redonda muy animada en que se ventilaron los problemas a que aludimos más abajo y que denotan la presencia de Las Casas "a flor de piel" en esa parte de A. L. La conmemoración sigue con una actividad mensual: reencuentro con la tierra de Vera Paz y con Guatemala (cuna de la civilización maya cuya comogonía se expresa en el poema del Popol-Vuh, descubierto y traducido a principios del siglo XVIII por Fray Francisco Ximenez), congreso de los indigenistas, congreso de los americanistas, congreso-manifiesto organizado por los mismos indígenas de varias etnias del Chiapas, congreso de derecho internacional, congreso de teología etc. Para recibir el boletín informativo y para mandar escritos que se publicarán el año que viene en uno o varios volúmenes, dirigirse a:

Dr. Alfonso Alcalá Alvarado
ISEE — Victoria 21
México 22, DF
o bien: Lic. Enrique Ruiz
Apdo. 23-161
México 23. DF

- (2) Los trabajos de esa conmemoración integran el volumen XXIII del Anuario de Estudios Americanos (Sevilla, 1966).
- (3) Tendremos oportunidad de mencionar varias veces a ese gran

historiador del alma hispánica. Parece que por fin, va saliendo de la "ignorancia" a que se relegaron sus sugerencias har- to inquietantes. Cf.: "Estudio sobre la obra de Américo Cas- tro" por Aranguren, Bataillon, Gilman, Laín, Lapesa y otros Taurus Ediciones, Madrid, 1971. En lo que se refiere a Las Ca- sas visto por Américo Castro, ver del mismo autor "Cervantes y los cataclismos epañoles" Madrid (Alfaguara), 1966.

- (4) Sobre ese punto determinado, de Dussel: "El episcopado hispa- no-americano, institución misionera en defensa del indio" (1504-1620), Cuernavaca, 1969-1971. Por referencias cono- ce- mo el resumen francés: "Les éveques hispano-américains, dé- fenseurs et évangélisateurs de l'indien" (Wiesbaden 1970).
- (5) Para esa denuncia de parte de Motolinía, ver la edición de la Historia de los Indios de la Nueva España" de Motolinía por E. O'Gorman, México, 1969.
- (6) Volveremos sobre ese punto. El Las Casas jurista del período de las grandes controversias (1540-1544) expresa no pocas re- servas respecto a Vitoria y Soto hermanos dominicos, incluso en los grandes Tratados. El congreso internacional del derecho no olvidará quizá ese "detalle" cuando su sesión conmemorati- va en Chiapas, este año.
- (7) "Las Casas en el Perú", tal como lo sugerimos "a bulto" en es- ta introducción debiera constituir el tema privilegiado para los peruanistas en ese año conmemorativo, estudiando con varios enfoques la obra "Los Tesoros del Perú". Esperamos, este mis- mo año, la publicación, por la editorial Millá y Batra, de la tra- ducción de los artículos de Marcel Bataillon y ¡ojalá! la pu- blicación de la tesis de Raymond Marcus sobre "los informa- dores peruanos de Las Casas". En la segunda parte de "Teolo- gía de la tierra, poblac|ón y conflictos, según La Casas", dare- mo una reseña de conjunto sobre los estudios de esos dos últi- mos años que se caracterizan por el intento de "estructurar" el tiempo de la Conquista, dando la palabra a "la voz de los venci- dos, rebeldes y mestizos conflictivos".
- (8) Obviamente, en esa introducción, sólo ubicamos "a ojo de buen cubero" a la teología de Las Casa dentro de la tradición teo-

lógica en Iglesia católica, tal como sentimos a ésta en la actualidad de A. L. La segunda parte de nuestro estudio enfocará la temática propia a Las Casas; podemos adelantar que la religiosidad nos parece el instrumento propio a Las Casas en su teología “La violencia de la religiosidad como arma de la lucha por la justicia”, es enfoque necesita primero sondeos en la misma obra de Las Casas y en la teología de la primera mitad del siglo XVI que desembocará, con cierto corte y muchos recortes, en el concilio de Trento (¡horresco referens! ¡qué al lector de una vez, se le ponga de punta el pelo!). Al mismo tiempo, conforme al corte “interpretativo” de nuestra mentalidad del siglo XX, sería ilusorio y contraproducente pretender alcanzar en A. L. la objetividad neutral acerca de la teología de Las Casas en el siglo XVI; de entrada eso sería faltar contra la verdad histórica de la misma teología de Las Casas que, en su acción, se empeñó en defensa de lo “flojo”, resistente y dinámico del espíritu, de la racionalidad del indio y del indiano en la Indias; además lo que importa más que Las Casas y su teología, no debemos (suponiendo que lo pudiéramos) prescindir de las preocupaciones de la teología que se va elaborando en A. L. Las Casas en Medellín y en 1974: es la única manera de comprender en qué consiste nuestra continuidad y ruptura respecto a la teología de principios de la Iglesia hispanoamericana. La historia procede por olvido, mediante selección y elección, más o menos conciente del olvido y de la elección. Tomar conciencia de ese olvido es la única manera de no estancar la historia y la Iglesia en actualidad, activismo y progresismo ciegos al mismo tiempo que liberar a esa historia e Iglesia del determinismo, de la fatalidad y del azar.

Para alfabetizar los signos de los tiempos, se necesita valorar el “kairos” la singularidad, la repetición diferencial de nuestro tiempo dentro de la tradición de la Iglesia.