

Religión y justicia en Túpac Amaru

Jeffrey Klaiber

Sobre el sentido religioso del movimiento de Túpac Amaru se ha escrito poco. Sin embargo, parece claro que uno de los móviles más importantes que inspiraba esta gran rebelión indígena y que formaba el trasfondo de todas las acciones de José Gabriel Condorcanqui fue un fuerte sentimiento mesiánico, donde se mezclaban y se confundían elementos incaicos con elementos cristianos. Los españoles, por supuesto, condenaron la rebelión como un acto de traición al Rey y de desobediencia contra Dios.

No obstante, esperamos demostrar que el propio Túpac Amaru explícitamente legitimaba su causa mediante referencias a la Biblia y su fe cristiana, y siempre se presentaba en público como cristiano. Desde su perspectiva, la gran rebelión que él inició en noviembre de 1780 y que le costó la vida en mayo de 1781, contaba con la aprobación y el favor de Dios. Para apreciar mejor este aspecto mesiánico-carismático del movimiento, sería conveniente resumir primero lo que ya se ha estudiado con bastante amplitud acerca del tema: las relaciones entre Túpac Amaru y la Iglesia.

En primer lugar, la Iglesia en la figura del Obispo del Cusco, Juan Manuel Moscoso y Peralta, condenó a Túpac Amaru y los demás rebeldes. El mismo día de la victoria del jefe indígena en Sangarará, el 17 de noviembre, el Obispo publicó el edicto de excomunión. Las primeras palabras de dicha sanción declaran claramente el por qué de dictamen tan drástico:

“Tengan por público excomulgado, de excomunión mayor, a José Túpac Amaru, cacique del pueblo de Tungasuca, por incendiario de las capillas públicas y de la iglesia de Sangarará, por grasador de los caminos, por rebelde traidor al Rey, Nuestro Señor, por revoltoso, perturbador de la paz y usurpador de los Reales Derechos; . . .¹

Después del ahorcamiento del Corregidor Arriaga, Moscoso organizó la resistencia realista en el Cusco. Es más: hasta la llegada del Visitador José Antonio Areche en febrero de 1781, Moscoso fue el símbolo visible de la presencia real frente a los indios sublevados. Por eso, él representó en su propia persona la estrecha unión que había entre el poder político y el poder eclesiástico en todo el imperio español. Además, hay indicios de que Moscoso, que había nacido en Arequipa, exageró su oposición contra Túpac Amaru, tomando medidas extremas, justamente por ser criollo: a diferencia de un peninsular, ningún criollo podía ascender la escala del poder en el mundo colonial sin haber dado pruebas claras y repetidas de su lealtad al Rey. Por fin, el propio Obispo no solamente organizó la defensa del Cusco, sino que, además, formó algunas compañías de eclesiásticos. Soldado profesional antes de abrazar la carrera eclesiástica, declaró, sin ambages:

“Me metí a soldado sin dejar de ser obispo y así en lo más grave de este conflicto, armé el clero secular y regular. . .”²

El cuadro de la participación del bajo clero en la rebelión es algo más positivo. Según Boleslao Lewin y otros historiadores que han estudiado extensamente este aspecto, parece que en el comienzo había muchos curas que simpatizaban con la causa de Túpac Amaru³. Y durante el curso de la rebelión varios curas sostenían correspondencia con Túpac Amaru y Micaela Bastidas, expresando su aprobación al movimiento.

Sin embargo, la historia comprueba que no hubo eclesiásticos que tomaron armas ni participaron directamente en la rebelión, tal como en el caso de Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos durante el gran levantamiento indígena en Nueva España en los años 1810-1815. Aun cuando el mismo Túpac Amaru y su esposa doña Micaela Bastidas invitaban abiertamente a distintos curas a servir de capellanes en la causa, en términos generales, el clero no respondía a la llamada. Al contrario, muchos curas, impulsados por Moscoso, condenaron el movimiento y exhortaron a sus feligreses indígenas a no intervenir en él. A diferencia de su actuación en la Independencia 40 años después, no había una participación notable o entusiasta del clero en favor de la gran rebelión de 1780-81.

Por su parte, sin embargo, a pesar de la censura eclesiástica que pesaba sobre él, en ningún momento Túpac Amaru condenó o repudió a la Iglesia. Antes bien, en distintos bandos exhortó a los indios a respetar a los sacerdotes y religiosos y a no profanar los templos. Moscoso y los españoles acusaron al jefe rebelde de ser “hipócrita” porque en algunas ocasiones los indios incendiaron templos y algunos curas fueron muertos. Pero el propio Túpac

Amaru rechazó esta acusación señalando que los indios sólo atacaban los templos, como en el caso del templo de Sangarará, cuando los mismos españoles los convertían en fortines. El historiador Lewin destaca el hecho asombroso de que en todo el levantamiento en el Virreinato del Perú sólo murieron 5 curas por mano de los insurgentes indígenas, y éso porque habían tomado armas y luchado como soldados contra los indios⁴. Por su parte, Túpac Amaru cumplía su palabra de respetar a la Iglesia, aun cuando se trataba de curas realistas que abiertamente provocaban a sus feligreses indígenas a tomar parte contra él.

Estas observaciones acerca de las relaciones entre Túpac Amaru y la Iglesia son bastante conocidas. Menos conocido o estudiado es el factor religioso mismo en el movimiento. Evidentemente, para realmente ahondar en este tema, sería necesario analizar toda la religiosidad andina, con sus múltiples facetas, desde el mito de "Inkarri" hasta las distintas formas del sincretismo que caracterizan el altiplano peruano hasta hoy. Nuestro propósito es mucho más limitado: resaltar los elementos religiosos en el mismo Túpac Amaru, tomando en cuenta que él no fue, ni mucho menos, el modelo "típico" de la inmensa masa de sus propios seguidores. Sin embargo, tampoco podía ser totalmente diferente de los indios y otros grupos que lo seguían, porque él, como otras grandes figuras carismáticas que han surgido en la historia, representaba los anhelos y los reclamos de miles de personas que de alguna manera se identificaban con él.

Por esta misma razón, también, habría que aceptar la posibilidad de que Túpac Amaru hubiera usado símbolos incaicos o cristianos con fines demagógicos para atraer a los indios hacia su causa, y que estos símbolos no expresaban necesariamente su propio sentir religioso. En fin, hay que citar con mucha precaución los testimonios escritos por los mismos españoles acerca del factor religioso en Túpac Amaru. La tendencia de aquellos testimonios fue generalmente crear una imagen lo más negativa posible del caudillo rebelde y al mismo tiempo —justificar ante la Corona la necesidad de reprimir severamente el movimiento. En todos los documentos escritos por españoles o realistas criollos, siempre se refiere a Túpac Amaru como el "Rebelde" o el "traidor", y los indios son descritos como "supersticiosos" o "idólatras", etc.

Es difícil, por lo tanto, basándonos solamente en los documentos existentes, establecer si el movimiento de Túpac Amaru fue "mesiánico" o no. Se supone que un movimiento, para ser mesiánico, a diferencia de una causa puramente secular y pragmática, debe recurrir a elementos y símbolos explícitamente religiosos para legitimar su misión. En este sentido, la sublevación de Juan Santos Atahualpa (1742-1756) fue claramente mesiánica.

Juan Santos, que siempre llevaba un crucifijo, se presentó ante los indios como enviado por Dios para restaurar el imperio incaico, o al menos, una especie del nuevo imperio incaico-cristiano. En el caso de Túpac Amaru, también hay bastantes referencias que, aparentemente, justificarían el considerar su movimiento, si no “mesiánico”, al menos “cuasi” mesiánico.

Sin embargo, hay que advertir que muchas de estas referencias se encuentran en documentos escritos por los españoles, con la intención probable de quitar crédito al líder indígena: desde su perspectiva, cualquier pretensión por parte de Túpac Amaru de presentarse como el nuevo “Rey” del Perú o de arrogarse poderes religiosos, automáticamente habría robustecido el argumento hispánico de que Túpac Amaru era, efectivamente, un “traidor” y un “apóstata” de la fe.

En distintas ocasiones, por ejemplo, el Obispo Moscoso y otros testigos realistas afirmaron que los indios aclamaban a Túpac Amaru como su “Rey y Redentor”, o bien, “Inca Redentor”⁵. Los informantes españoles también declararon que los indios reconocían a Túpac Amaru como su “Rey” y “Soberano”⁶. Además, Moscoso y otros testigos aseveraban que Túpac Amaru entraba en los pueblos vencidos, arrogándose las insignias y el saludo que correspondían a un rey cristiano. La siguiente descripción de la entrada de Túpac Amaru en el pueblo de Acomayo, de la Provincia de Quispicanchi, hecha por un autor realista, resume todos los prejuicios de los españoles acerca de las pretensiones del caudillo indígena:

“Allí, entró con mas soberbia de la que podía quedarle a un pretendiente vecino, y despreciado. Previno al Cura por uno de su Comitiva que saliese a recibirlo hasta la entrada de aquel Pueblo con Capa de Coro, Cruz alta, siriales, y Palio como insignia de la Magestad. . . Entró el Indio a la Iglesia donde hizo a lo vivo el papel de Fariseo, orando incado de rodillas y compostura reverente que figuraba devoción”⁷.

Sin embargo, conviene agregar que el mismo Túpac Amaru en una ocasión expresamente prohibió semejantes ceremonias para su recibimiento en los pueblos. En sus propias palabras: “Con estas ceremonias nada adelanto, ni las necesito”⁸. Lo que parece más verídica en los documentos, sin embargo, es la descripción de la actitud reverente del jefe rebelde al visitar las iglesias o asistir a la Misa y otras ceremonias religiosas.

Además, el mismo Túpac Amaru nunca usaba títulos tan grandiosos como “Redentor”, ni siquiera “Rey”. En un sólo documento, cuya autenticidad está en duda, se refiere a sí mismo como “Inca Rey del Perú, etc. . .”⁹. El título que acostumbraba usar fue, más bien, “Josef Gabriel Túpac Amaru

Inca de la Sangre Real, y tronco Principal de los Reyes del Perú, &” Por supuesto, el título “Inca” expresaba claramente su propia creencia de que tenía algún derecho a soberanía, y con más propiedad que el Rey de España. Pero, en una época cuando al Rey se le tenía como una figura casi mítica, por encima de los hombres ordinarios y las causas mezquinas, no era conveniente atacar de frente este mito.

Sin embargo, aunque el mismo Túpac Amaru en todas sus cartas hasta el final protestaba su fidelidad al Rey, los españoles probablemente tenían razón cuando lo acusaban de ser “hipócrita” al afirmar éso: el uso del título “Inca” en el contexto de una masiva rebelión que se inició con el ahorcamiento premeditado del oficial del Rey claramente significaba un desconocimiento del poder real en el Perú, y una afirmación de su propio derecho a gobernar. Lo que todavía queda en duda, sin embargo, es la existencia o no de una misión “mesiánica” en Túpac Amaru.

Por un lado, las fuentes españolas acusaron a Túpac Amaru de fomentar una especie de mesianismo, difundiendo mitos y creencias con el fin de avalar su causa. Moscoso y otros, por ejemplo, alegaron que el jefe rebelde prometía a sus seguidores que todos aquellos que muriesen en su servicio estas fuentes citaron el caso de un indio llamado “Nicolás Villaca” que se presentó como “obispo” en Paucartambo, aparentemente con el fin de crear una especie de Iglesia paralela u opuesta a la Iglesia oficial. Sin embargo, en las fuentes provenientes del mismo Túpac Amaru no se notan semejantes promesas tan extravagantes, ni siquiera un intento de crear su propia iglesia. Mucho menos una nueva religión.

Más bien, con respecto a la Iglesia, José Gabriel Condorcanqui siempre se manifestaba respetuoso, y se refería a sí mismo como un “hijo de la Iglesia” o un “cristiano muy católico”, etc.¹¹ En varias ocasiones encomendaba a Dios el éxito de su rebelión. Más allá de estas acusaciones y otros detalles, habría que examinar el sentido religioso del mismo título “Inca”.

Es evidente que el Inca nunca fue una figura puramente secular, sino semi-divina. Su título necesariamente llevaba consigo la idea de un derecho *divino* de gobernar. Recientes estudios han dado importancia al mito de “Inkarri” (“Inka-Rey”), una creencia que probablemente se inspiraba en la muerte de Atahualpa en 1533, o bien la del último Inca, Túpac Amaru I, por orden del Virrey Toledo en 1571.¹² Según este mito, que estaba ampliamente difundido desde Ayacucho hasta ciertas regiones aledañas al Cusco, el Inca regresaría algún día con el fin de restaurar un nuevo orden cósmico¹³. Desgraciadamente, no se ha establecido ninguna relación directa entre este mito andino y la figura de Túpac Amaru. En cierto sentido, no es necesario:

el mismo título "Inca", como señalamos antes, o el título equivalente del mundo de los vencedores, "Rey", implicaban un derecho divino a gobernar. Cualquier título de Rey en el siglo XVIII todavía suponía cierta aprobación especial de parte de Dios. Sin embargo, este es un sentido muy general. Más allá de su título hereditario, Túpac Amaru nunca hablaba de haber recibido una misión especial *directamente* de Dios, como en el caso de un Juan Santos Atahualpa. Se limitaba, con mayor modestia, a rezar a Dios por el éxito de su causa¹⁴.

No obstante lo dicho, se hallan elementos claramente mesiánicos en las frecuentes comparaciones que Túpac Amaru hacía entre ciertas figuras bíblicas, tales como Moisés y David, y su propia persona y los indios en su respectiva lucha. Estas alusiones son indiscutibles porque las fuentes ya no son exclusivamente de los españoles, sino del mismo Túpac Amaru. Además, el contexto de estas y otras referencias es claramente judeo-cristiano. Por lo tanto, aunque puede haber un trasfondo mesiánico que se inspiraba en mitos incaicos, lo más cierto en el caso de Túpac Amaru II es que él mismo se presentaba como un libertador que contaba con el favor del Dios cristiano.

En este sentido, es interesante analizar más de cerca un documento donde el jefe revolucionario expresó amplia y claramente sus propias ideas religiosas. Se trata de una carta dirigida al Visitador José Antonio Areche, el 5 de marzo de 1781, desde Tinta, una de sus últimas comunicaciones antes de ser derrotado y capturado¹⁵. La carta reviste particular importancia porque muestra una faceta poco conocida de José Gabriel Condorcanqui: la de pensador cristiano que intentó justificar su causa mediante argumentos teológicos.

La carta revela, además, la formación religiosa que había recibido, primero bajo la tutela de dos curas criollos, y posteriormente bajo los Padres Jesuitas en el Colegio de San Francisco de Borja para caciques, en el Cusco¹⁶. Posteriormente, el joven cacique amplió su cultura general mediante sus viajes por el Sur-andino y Lima. Lo que más asombra es el dominio que poseía de ciertos temas bíblicos, y sobre todo la expresión de una línea de pensamiento que, aunque no fue totalmente nueva dentro del cristianismo en general, hoy se considera como un concepto "contemporáneo": la estrecha relación entre la fe cristiana y la justicia social, o la relación inversa, entre la injusticia y el ateísmo práctico.

Comienza la carta protestando su lealtad al Rey, afirmando que su único deseo era poner en vigencia algunas reformas que el mismo Rey había decretado hacía dos años. Sin embargo, escribía el autor, todo había sido letra muerta. Por eso, él se había visto obligado a actuar. En seguida, Túpac Amaru traza una analogía entre la suerte de los indios y la del pueblo de Israel:

“Un humilde joven con el palo y la honda, y un pastor rústico, por providencia divina, libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y Faraón: fue la razón porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promisión. . . Mas nosotros, infelices indios, con mas suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos no hemos podido conseguir algun alivio;. . .¹⁷ .

Túpac Amaru prosigue para explicar el por qué los indios han tenido menos suerte que el pueblo de Israel. A diferencia del pueblo elegido, que tenía que enfrentar a un sólo Faraón, en América hay muchos Faraones que persiguen a los indios: “los corregidores, sus tenientes, cobradores, y demás corchetes”. Estos hombres, dice el autor, seguramente han nacido del “lúgubre caos infernal” y no merecen compararse a otros hombres malos de la historia, tales como Nerón o Atila. Refiriéndose especialmente a éstas dos figuras, declara Túpac Amaru:

“En estos (los Nerones y los Atilas) hay disculpa porque al fin fueron infieles; pero los corregidores, siendo bautizados, desdicen del cristianismo con sus obras, y más parecen Ateístas, Calvinistas y Luteranos, porque son enemigos de Dios y los hombres, idólatras del oro y la plata: no hallo más razón para tan inicuo proceder que ser los más de ellos pobres y de cunas muy bajas”¹⁸ .

Un elemento saliente de este mensaje de Túpac Amaru es la clara identificación que hace entre la causa de Israel y la de los indios. Aunque en esta referencia no se compara a sí mismo directamente con Moisés o David, la insinuación en este sentido es bastante fuerte. En otra carta anterior, dirigida al Obispo Moscoso, el 3 de enero de 1781, el jefe rebelde hacía la misma alusión: “Y así esperando que otro, u otros sacudiesen el Yugo de este Faraón, no habiendo salido alguno a la voz, y defensa de todo el Reyno,. . .”¹⁹ . Por fin, en otra carta, dirigida al Dr. Josef Paredes, canónigo de la Iglesia de la Paz, Túpac Amaru explica el por qué había tomado armas en primer lugar:

“Todo esto se ha procurado por mi parte, ser mi obligación hacerlo por último Descendiente del Rey último del Perú, y su heredero: y no había quien se dedicase a liberarlos (a los miserables indios) de manos de Faraón”²⁰ .

Otros testigos de la rebelión también hicieron la misma comparación. Un sacerdote que simpatizaba con el movimiento comparó al guerrero rebelde con David, Saúl y Moisés: “así como (Dios) eligió a Moisés para salvar al pueblo de Israel de la opresión de Faraón. . . así también debo suponer que ha tomado por instrumento al Señor don José Gabril (Tupac Amaru) para la corrección de muchas culpas y abusos”²¹. En un informe oficial, el corregidor de Puno preguntó, despectivamente: “Qué Diones es el que suscita el espíritu de este nuevo Moyses que viene a romper las cadenas de sus hermanos?”²² Este oficial realista, por supuesto, no encontraba sino hipocresía y falta de respeto hacia la religión de aquel “Indio revoltoso”.

La abundancia de estas referencias a figuras bíblicas como Moisés o David justifica el planteamiento o la posibilidad de un mesianismo cristiano (o mejor dicho, veterotestamentario) en Túpac Amaru, sobre todo cuando él mismo se tomaba como sujeto de comparación con tales caudillos bíblicos. Sin embargo, conviene no exagerar lo que fue una mera comparación y no una exacta similitud en todos los aspectos. Hay que repetir que Túpac Amaru, a diferencia de otras figuras cuasi mesiánicas, no afirmaba haber recibido una misión directamente de Dios. Tampoco lo negaba. Si existía semejante pretensión de tener una misión divina, queda meramente insinuada entre líneas, en metáforas y alusiones.

Lo que se ve más claramente es la definida intención de presentar la rebelión como una causa justa y recta a los ojos de Dios. Por eso, es interesante analizar un segundo elemento de su mensaje: las frecuentes referencias a la justicia. En primer lugar, Túpac Amaru hace un contraste entre los indios y los corregidores. Los primeros habían sido acusados de ser “idólatras” porque supuestamente todavía eran medio paganos. Sin embargo, escribe este portavoz de los indios, los verdaderos “idólatras” en el Perú son los corregidores, porque ellos adoran el oro y la plata. Es más: ellos se parecen a “Ateístas” en su conducta, porque son “enemigos de Dios”.

En otra parte de la carta, Túpac Amaru desarrolla más extensamente esta línea de razonamiento. Primero, expone la acusación de los españoles: (ellos) “han echado la voz de que nosotros queremos apostar de la fe, negar la obediencia a nuestro monarca, coronarme, volver a la idolatría. . .”²³. En seguida, con fina y aguda ironía, el autor muestra cómo los verdaderos enemigos de Dios son los corregidores, por sus malas obras:

“Ellos se oponen a la ley porque del todo desechan los preceptos santos del decálogo: saben que hay Dios, y no lo creen remunerador y justiciero, y sus obras nos lo manifiestan: ellos mismos desprecian los preceptos de la Iglesia y los santos sacramentos, porque vilipendian las disciplinas y

penas eclesiásticas; tienen todo, y lo aprenden como meras ceremonias o ficciones fantásticas; ellos nunca se confiesan, porque están con el robo en la mano, y no hallan sacerdote que los absuelva. Apenas oyen misa los domingos con mil aspavientos y ceremonias, y de ellos aprenden los vecinos su mal ejemplo: . . .”²⁴ .

Túpac Amaru prosigue la acusación, desenmascarando a los corregidores y señalando cuál es su verdadero interés en la vida:

“Ellos destierran a los fieles de las Iglesias, mediante cobradores y corchetes, para que los indios y españoles se priven del beneficio espiritual de la misa: se ponen de atalayas en las puertas de las Iglesias para llevarlos a la cárcel, donde se mantienen dos o tres meses hasta pagarles lo que deben: ellos violan las Iglesias: maltratan sacerdotes hasta hacerles derramar sangre, menosprecian las sagradas imágenes: privan los cultos divinos, pretextando que se empobrecen; y no es sino porque sus intereses no atraen: . . .”

Por fin, el autor se queja también de los curas que colaboran con los corregidores. En algunos casos, los corregidores manipulan a los párrocos para que no critiquen su conducta. En la parte final de la carta, Túpac Amaru contesta el otro cargo de ser traidor al Rey. Con la misma ironía, formula el interrogante retórico si no son los corregidores los verdaderos traidores porque no cumplen la ley ni respetan las reformas decretadas por la Corona. Termina su larga exposición con la pregunta acusadora: “De estos dos capítulos infiere US. (Areche) si los indios o los corregidores son apóstatas de la fe, traidores al Rey”²⁵ .

Areche dio su respuesta a Túpac Amaru, en una carta fechada el 8 de marzo, desde el Cusco. En ella, el Visitador General anunció una amnistía para todos los indios sublevados. Sin embargo, con una frialdad inhumana, que casi confirmaba todas las acusaciones en la carta del jefe rebelde, Areche explícitamente excluyó el perdón a Túpac Amaru, su familia y todos los demás dirigentes del movimiento²⁶ .

Al analizar los argumentos de Túpac Amaru, sería conveniente separar de su mensaje esencial lo que son evidentemente exageraciones un tanto demagógicas. Las acusación de que los corregidores son como “Ateístas, Calvinistas y Luteranos” parece un poco forzada, y refleja además el espíritu de una época poco ecuménica. Más adelante, las referencias a los oficiales que “maltratan sacerdotes hasta hacerles derramar sangre” o que “menosprecian las sagradas imágenes” son más bien cargos retóricos formulados con el fin de

contestar la acusación de que los indios habían cometido semejantes agravios durante la rebelión. Dejando a un lado esta especie de exceso propagandístico, sin embargo, el pensamiento religioso de Túpac Amaru nos sorprende por su profundidad y su originalidad, porque anticipa ciertas corrientes teológicas contemporáneas.

En primer lugar, entre los teólogos modernos hay dos conceptos relacionados que han adquirido cierta vigencia: el del "cristiano anónimo" y el del "ateo práctico". En un ensayo escrito en 1961 el teólogo jesuita Karl Rahner formuló la frase, "cristiano anónimo". Según Rahner, el "cristiano anónimo" es aquella persona de buena voluntad que no es ni explícita ni formalmente cristiana. Sin embargo, decía Rahner, la gracia de Dios está presente en esta persona, porque vive como un cristiano en la práctica²⁷.

En realidad, esta idea del teólogo alemán es una forma moderna de un antiguo debate en el cristianismo: para ser cristiano, ¿es absolutamente necesario pertenecer a una Iglesia institucional y recibir los sacramentos, sobre todo el bautismo? En el siglo XVI Lutero dio su respuesta célebre: uno se salva por la fe, no por sus obras y otras cosas exteriores. Los teólogos del siglo XX sólo han resucitado una cuestión antigua, dándole un contexto más existencial y radical: si vivir como Cristo es lo que caracteriza a un cristiano, entonces puede haber "cristianos", anónimos por cierto, fuera de las Iglesias cristianas. Aunque en su ensayo sobre este tema, Rahner se refería principalmente a las religiones no cristianas, su pensamiento abrió la posibilidad de incluir al ateo de buena voluntad también dentro de este concepto.

Pero, el concepto inverso también es posible: uno que es "cristiano" formalmente, puede ser un "ateo" en la práctica, porque no conoce realmente a Dios, y porque sus obras y acciones constituyen un rechazo de Dios. El concepto de "ateísmo práctico" también es antiguo y también ha vuelto a cobrar nueva vigencia, bajo distintas modalidades. Según el filósofo norteamericano Roberto O. Johann, el ateo práctico es "aquel cuya afirmación de Dios no influye en modo alguno sobre su determinación de cómo debería comportarse"²⁸.

Casi todos los autores modernos fundamentan este concepto en el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento, en ciertas referencias en los Evangelios (especialmente San Mateo 25: 31-46), y en ciertas afirmaciones incisivas de San Juan: "El que no ama, no ha conocido a Dios: pues Dios es amor" (1 Jn. 4:8). O bien: "El que dice: 'Yo amo a Dios', y odia a su hermano, es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama a su hermano, a quien ve?" (1 Jn. 4:20).

Desde esta perspectiva existencial, lo que caracteriza a un cristiano sobre todo es el amor. Por el contrario, el que no tiene amor, no solamente no es

cristiano, sino que probablemente no ha conocido al Dios verdadero. Su conocimiento de Dios es puramente teórico y su religión es puramente exterior. Es, en la práctica, un "ateo".

En los últimos años la Iglesia ha puesto hincapié en la justicia y la lucha por los derechos humanos como una proyección de la fe personal de cada cristiano. Sobre todo en América Latina, donde la injusticia social se ha convertido en un sistema y donde ciertos regímenes totalitarios se han autodenominados "cristianos", el concepto de "ateísmo práctico" tiene particular aplicación. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) declaró claramente que la injusticia social que existe en muchos países de América Latina constituye una forma de ateísmo:

"La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo"²⁹.

El documento de Puebla (1979) retomó este tema y se refirió explícitamente al capitalismo liberal como una expresión del "ateísmo práctico":

"Ambas ideologías señaladas —liberalismo capitalista y marxismo— se inspiran en humanismos cerrados a toda perspectiva trascendente. Una, debido a su ateísmo práctico; la otra, por la profesión sistemática de un ateísmo militante"³⁰.

El sentido de estos documentos es bastante claro: lo que debería distinguir la vida y la fe de un cristiano moderno es una inquietud por la justicia social y los derechos humanos. Evidentemente, este concepto no implica una subestimación del culto: sólo subraya lo que debería ser uno de los sentidos más profundos de la liturgia y los sacramentos. De la misma manera que la fe sin obras es vana, así el culto que no refleje un compromiso concreto en favor de la justicia y la paz es vacío. Esto no es el lugar para desarrollar más ampliamente estos temas, que son más bien del orden teológico. Basta con lo expuesto para poner de relieve las ideas de José Gabriel Condorcanqui, escritas hace dos siglos en medio de una de las más grandes revoluciones en favor de la justicia.

Túpac Amaru enfrentó la acusación de que los indios eran "idólatras" y supersticiosos con el argumento de que lo que caracteriza a un cristiano no es precisamente la observancia de ciertas formas exteriores del culto, sino

la práctica de justicia. Por eso, los españoles, que pueden ser más correctos u ortodoxos en la práctica externa del catolicismo, más parecen "Ateístas" por su falta de justicia en su trato con los indios. En cambio, los indios que luchan por la justicia son los verdaderos "cristianos". Además, a propósito de la afirmación hecha por algunos, de que los indios regresaron a sus antiguas creencias paganas en medio de la rebelión, Lewin y otros historiadores sostienen que, más bien, los indios seguían practicando el catolicismo tradicional durante el movimiento³¹.

Por fin, conviene revisar a la luz de estas nuevas corrientes teológicas, los elementos mesiánicos que hay en Túpac Amaru. El y otros testigos de la época citan con frecuencia las figuras de Moisés, David y Saúl. No es una coincidencia el hecho de que Túpac Amaru haya usado precisamente el Antiguo Testamento para explicar y legitimar su movimiento. Casi todos los movimientos de reivindicación social, que se han inspirado más o menos en el cristianismo, han recurrido al Antiguo Testamento, entre otras razones, porque algunos de los temas centrales de la historia de Israel se prestan para establecer tales paralelismos.

Un rasgo central de la fe de Israel, por ejemplo, fue el concepto de la salvación colectiva de todo un pueblo. Moisés y las otras figuras carismáticas que surgen a lo largo del Antiguo Testamento siempre aparecen como representantes del pueblo entero, escogidos por Dios con el fin de liberar al pueblo y llevarlo a la "Tierra Prometida" o instaurar una era mesiánica.

Este sentido de una lucha santa para conseguir la libertad del pueblo y crear un reino mesiánico en la tierra renació fuertemente en la Reforma protestante, sobre todo en la figura de Tomás Münser. Münser, ex-sacerdote y ex-seguidor de Lutero, se puso en contacto con los Anabaptistas y posteriormente se presentó como uno de los portavoces más importantes de los campesinos en la gran sublevación social de los años 1524-25. Münser recurrió a las imágenes veterotestamentarias de la guerra santa y del pueblo escogido. Además, usó con gran frecuencia el libro del Apocalipsis para justificar la guerra contra los señores feudales: éstos eran los "malvados" del mundo, y Münser y sus seguidores, los "santos" elegidos para heredar la tierra.

En este sentido, es interesante observar cómo entre los esclavos de América del Norte siempre existía un latente pero explosivo impulso revolucionario en su religiosidad, que se inspiraba en gran parte en el Antiguo Testamento. La sublevación negra de Nat Turner en 1831 se inspiró directamente en la creencia del mismo Turner, un esclavo y fanático religioso, de que Dios lo había elegido, igual que los antiguos profetas, para liberar a su pueblo. Nuevamente, en el siglo XX, pero con un sentido mucho más cristiano, el movimiento de Martín Lutero King recogió este mensaje liberacionista de la

Biblia. Cuando inició su campaña en favor de los derechos civiles del pueblo negro de los Estados Unidos, el Dr. King citó el libro del Exodo con el lema resonante: "Deja ir libre a mi pueblo".

En el mundo católico, esta imagen de un pueblo en busca de su liberación no ha tenido gran vigencia hasta hace poco. Una razón es porque la teología oficial se ha usado como una arma para avalar el poder establecido (como también en ciertos países protestantes) durante tanto tiempo, y porque la Biblia no tenía el mismo significado tan importante para la fe que en el mundo protestante. Como lo anotó Federico Engels una vez, al traducir la Biblia y ponerla en manos del hombre ordinario, Lutero le dio una arma potente para luchar contra la opresión³².

No es extraño, por lo tanto, que las distintas teologías de liberación que han surgido en América Latina hayan enfatizado ciertos elementos de un mesianismo inspirado en el Antiguo Testamento: sobre todo porque esa parte de la Biblia concibe la salvación y la fe en términos de una lucha de todo un pueblo para conseguir su libertad y crear una sociedad más justa. Este mensaje está presente en el Nuevo Testamento, también, pero en una forma más espiritual y universalizante. Quizás por eso es menos palpable y comprensible. En todo caso, la tendencia de algunos teólogos de concebir la lucha por los derechos humanos, la independencia económica y la participación popular como una expresión al nivel político y social de la fe personal de cada cristiano es, en realidad, una versión moderna de un mensaje antiguo de la tradición judaico-cristiana.

En este sentido, Túpac Amaru se ubica en una larga tradición de hombres que han apelado a la Biblia para justificar una revolución social. Algunos la han usado como una arma para desatar una guerra sangrienta, y poco cristiana: tal sería el caso de Tomás Münser. Y otros, como Martín Lutero King, han dado pruebas convincentes y conmovedoras de que su mensaje liberacionista era profundamente cristiano. En América Latina en el siglo XVI Las Casas se destacó por su grito en favor de la justicia. Pero no es necesario, como creen algunos, pasar al siglo XX para encontrar nuevamente a católicos que han descubierto un mensaje de justicia social en la Biblia. El caudillo indígena del siglo XVIII, José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, "Inca de la Sangre Real, y Tronco Principal de los Reyes del Perú" representa justamente tal vínculo de continuidad entre el grito de Las Casas y la lucha moderna de muchos cristianos en América Latina en favor de la justicia y los derechos humanos.

NOTAS

- 1/ Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, *Colección Documental de la Independencia del Perú* (en adelante, "CDIP"), Tomo II: *La Rebelión de Túpac Amaru*, Volumen 2: *La Rebelión* (Lima, 1971), pág. 275.
- 2/ Melchor de Paz, *Guerra separatista: Rebeliones de indios en Sur América* (Lima: Edición preparada por Luis Antonio Eguiguren, 1952), Tomo I, pág. 51.
- 3/ Boleslao Lewin, *La Rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica* (3ra. ed.; Buenos Aires, 1967), págs. 234-242; Daniel Valcárcel, *La Rebelión de Túpac Amaru* (2a. ed.; México: Fondo de Cultura Económica, 1973), págs. 133-142.
- 4/ Lewin, pág. 409.
- 5/ CDIP, II, 2: 509; II, 3: 332; II, 2: 417.
- 6/ CDIP, II, 2: 411, 474.
- 7/ *Ibid.*, II, 2: 468.
- 8/ *Ibid.*, II, 2: 258.
- 9/ *Ibid.*, II, 2: 578-579.
- 10/ *Ibid.*, II, 3: 336.
- 11/ *Ibid.*, II, 2: 345, 521.
- 12/ Ver las observaciones, con respecto a estos temas, de Nathan Wachtel (págs. 123-124) y de Franklin Pease (págs. 444-445) en la antología de Juan M. Ossio A., *Ideología mesiánica del mundo andino* (2a ed.; Lima, 1973).
- 13/ *Ibid.*, pág. 429.
- 14/ CDIP, II, 2: 375.
- 15/ Para comentarios más extensos sobre esta carta, ver Lewin, págs. 463-466, y Atilio Sivirichi, *La Revolución social de los Túpac Amaru* (Lima: Editorial Universo, 1979), págs. 109-112.
- 16/ Lewin, pág. 380.
- 17/ CDIP, II, 2: 522.
- 18/ *Ibid.*, II, 2: 523.
- 19/ *Ibid.*, II, 2: 378.
- 20/ *Ibid.*, II, 2: 464.
- 21/ *Ibid.*, II, 2: 533.
- 22/ *Ibid.*, II, 2: 421.
- 23/ *Ibid.*, II, 2: 528.
- 24/ *Ibid.*, II, 2: 528.
- 25/ *Ibid.*, II, 2: 529.
- 26/ *Ibid.*, II, 2: 534-535.
- 27/ Karl Rahner, *Escritos de teología* (Madrid: Taurus ediciones, 1964), Vol. V., págs. 152-153.
- 28/ Robert O. Johann, en *El Ateísmo contemporáneo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1967), Vol. I, Tomo I, pág. 368.
- 29/ *Medellín*, Documento de Paz, no. 14C.
- 30/ *Puebla*, no. 546.
- 31/ Lewin, pág. 273.
- 32/ Federico Engels, *Las Guerras campesinas en Alemania* (México: Editorial Grijalbo, 1971), pág. 62.