

TERCERA PARTE

*NIVELES CONCRETOS DE LA
ETICA LATINOAMERICANA*

V

LA ARQUEOLOGICA LATINOAMERICANA

Capítulo X

ARQUEOLOGICA LATINOAMERICANA (Antifetichismo metafísico)

“Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la qual entra grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí”

(DOMINGO DE SANTO TOMAS, en carta del 1.º de julio de 1550 en Charcas, actual Bolivia; Archivo General de Indias, Charcas 313).

En este capítulo el discurso filosófico de la liberación accede al ámbito originario, al "desde-donde" todo procede. Por ello hemos denominado nuestra reflexión una "arquelógica": un *logos* sobre el "origen". En griego, *arjé* significa "comienzo" (como en hebreo *rishit*), pero también fundamento (en alemán *Grund*) o causa (aitía), (*Ursache*). Este será el sentido ontológico de la cuestión (que se tratará en el § 68). En nuestro caso queremos incluir en su significación lo que está "más allá" del fundamento (anarjé): "desde-donde" todo "salta" (*Ursprung*) o aún mejor, lo abismal, abisal (*Abgrund*), más allá del fundamento. Será la cuestión metafísica por excelencia (§ 69). "Arquelógica" significa entonces el pensar filosófico que accede no sólo al fundamento de la totalidad sino también al "desde-donde" la totalidad procede.

Acerca del "desde-donde" radical u originario no puede haber de-

mostración (en griego *apo-deiktikós*: "lo que se muestra desde" el origen), porque es el principio de toda demostración posible. El "origen radical" nadie lo ha puesto nunca seriamente en cuestión. El "origen" es lo que da cuenta de lo "presente"; es lo sub-puesto aun en el mismo poner en duda.

Por ello no trataremos de *de*-mostrarlo, no sólo porque es indemostrable (ya que, como hemos dicho, no se puede mostrar desde algo anterior, lo que es la anterioridad misma, el origen), sino porque no necesita *de*-mostración (ya que es el origen de toda *de*-mostración). Lo que haremos, en cambio, es mostrar la lógica de los orígenes (ontológico y meta-físico) para descubrir el absurdo de uno de ellos. Será una demostración por el "absurdo del contrario" del origen real y operablemente viable. La razonabilidad operativa de nuestra demostración de la "sistencia" del origen (porque tiene *ex*-sistencia lo ya "originado", si "ex" significa "desde-donde", no será ontológica (por el camino de la interioridad *a priori*) sino meta-física (por su revelación *a posteriori* a través de la historia y como ruptura desde la exterioridad). No será un probar su existencia, sino un "probar" de gastar (catar) las vías prácticas de acceso a su realidad; será un acceso práctico político. Por ello también será un discurso latinoamericano, desde nuestra realidad exterior (cuestión *simbólica* que se expondrá en el § 67).

El errado planteo de esta cuestión ha llevado a la filosofía y también a la filosofía latinoamericana, a callejones sin salida, o, lo que es peor, a lo que Kierkegaard denominaría "lo cómico": la ridícula posición de los que *de*-muestran el origen o de los que lo niegan afirmándolo subrepticamente más allá de su pretendida negación. Nuestra "ironía" ante los teismos y ateismos contradictorios será la reacción crítica ante "lo cómico" del pensar que se cree crítico porque simplemente niega lo tradicional vigente, del materialismo que se afirma ateo pero sacraliza el burocratismo, del teísmo que se pretende creacionista y fetichiza el sistema capitalista.

Pensamos que en esta cuestión, Como en ninguna otra, la filosofía de la liberación latinoamericana propone una palabra *nueva*, o, si se quiere, propone de nueva *manera* una cuestión tan antigua como el hombre mismo.

§ 67. *La arqueológica simbólica*

Cuando el hombre llega al "límite" se enfrenta con el "más allá"; cuando la finitud se descubre como tal puede proponerse la cuestión del infinito; cuando el tiempo entra en crisis nace la posibilidad de abrirse a la eternidad. El "límite" de la vida personal es la *vejez*,⁽¹⁾ el "límite" del hombre en su progreso histórico, desde el neolítico, es lo que se ha dado en denominar el *límite del crecimiento*. De todas maneras, "el hombre ansía siempre una felicidad situada *más allá* de la porción que le es otorgada (...). Agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo"⁽²⁾.

En primer lugar, entonces, "la muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida [...]. Para los antiguos mexicanos la oposición entre la muerte y la vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito (...). Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, "la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente"⁽³⁾. La muerte es el horizonte de la vejez, el límite personal, es vivida en América Latina de manera propia:

*"De rodillas a su lado
yo lo encomendé a Jesús;
faltó a mis ojos la luz,
tuve un terrible desmayo;
caí como herido del rayo
cuando lo ví muerto a Cruz"*⁽⁴⁾

La muerte nos hace dar la cara al "origen", como si el fin fuera al mismo tiempo el comienzo (sea el ser como fundamento, sea el que más allá del ser se ausenta como la Ausencia). Claro es que hay muchos tipos de muerte, ya que "cada quien tiene la muerte que se busca, la muerte que se hace. Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir"⁽⁵⁾. Las mil maneras de evitar en vida el "origen" se hacen impostergables en el "límite". La arqueológica es entonces un pensar que nace de la muerte, no por desprecio a la vida sino por aprecio a ella porque "morimos como vivimos"⁽⁶⁾.

Por otra parte, y lo hemos visto al fin del párrafo anterior, el "límite" de la historia como totalidad son las crisis que anuncian el fin de una etapa y el comienzo de otra. Por ello "las crisis actuales y futuras -de la energía, de los alimentos, de las materias primas- tienen la función de indicadores de *error*"⁽⁷⁾, o, como dice uno de los fundadores de la Escuela de Marburg, Hermann Cohen, "el pobre se transforma en el símbolo de la humanidad [...]. En el pobre se conoce por su posición la enfermedad sintomática del Estado"⁽⁸⁾. El pobre indica en un sistema histórico la realidad de la injusticia; injusticia que la crisis cuestiona después, cuando el sistema comienza a desplomarse por sus errores. El fin de un sistema nos enfrenta ante el "más allá" de la totalidad y por ello las grandes épocas de crisis de la humanidad, como la presente, son momentos propicios para encarar la cuestión del "origen", no sólo del sistema que agoniza, sino de la historia humana como totalidad.

Vejez y crisis son los límites existenciales que permiten acceder de manera más radical a la arqueológica. Si la *pedagógica* descubre al niño ya la juventud, si la *erótica* enfrenta al adulto en el amor procreante, si la *política* se implanta entre los hermanos en la ciudad, la *arqueológica* enfrenta la finitud con el infinito y aunque dicho acceso siempre es posible y necesario, al hombre se le hace impostergable en la vejez y la crisis. "El coronel necesitó setenta y cinco años -los setenta y cinco años de su vida, minuto a minuto- para llegar a ese instante"⁽⁹⁾. "Artemio Cruz... nombre... inútil... corazón... masaje... inútil... ya no sabrás... te traje adentro y moriré contigo... los tres... moriremos... Tú mueres... has muerto..."⁽¹⁰⁾.

En el comienzo está siempre lo originario: "Este es el *principio* de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché" -nos dice el *Popol Vuh*⁽¹¹⁾. Nuestra América latina, tanto en su prehistoria, en su Cristiandad colonial o en su historia neocolonial, está como suspendida sobre el misterio, el mito, "todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir, la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de una realidad escondida"⁽¹²⁾. Amerindia, sin embargo, y tal como lo hemos visto en los §§ 42, 48 y 54, t. III, de esta obra, tenía un sentido sagrado

de la existencia cotidiana. Nada era profano; todo en la vida imitaba los actos arquetipales de los dioses. El símbolo religioso era el símbolo por excelencia, era el único símbolo:

*"La choza de Tirawa es el redondo cielo azul.
Lo primero que hay que hacer
es escoger un lugar sagrado para habitar
un lugar consagrado a Tirawa, donde el hombre
pueda estar en silencio y meditación.
Nuestra choza redonda representa el nido
(el nido donde estar juntos y guardar los hijitos).
En el centro está el fuego que nos une en una sola familia.
La puerta es para que cualquiera pueda entrar..."⁽¹³⁾.*

La estructura mítico-ontológica de los pueblos nómadas o platadores de Norte América, el Caribe y Sudamérica, se funda en la afirmación de un Gran dios del Cielo, demiurgo organizador del cosmos, algunas veces opuesto a un dios gemelo o pareja primordial: "¡Oh verdadero Padre *Ñamandu*, el Primero -canta cada mañana el *mbyá* guaraní- En tu tierra el *Ñamandu* de corazón grande se yergue simultáneamente con el reflejo de su divina sabiduría [se refiere al Sol, que está saliendo...]"⁽¹⁴⁾. Junto al Gran dios uránico se situaba un innumerable conjunto de demonios, dioses, ídolos, que daban sentido a todo momento de la existencia. Los lugares sagrados eran vitalizados por el ciclo litúrgico anual, con las grandes fiestas del nuevo año en la primavera, el comienzo del período de la caza, etc. Las almas de los muertos, los totems del grupo, las maldiciones o bendiciones habitaban ese mundo prehistórico del eterno retorno de "lo Mismo".

Las grandes culturas neolíticas amerindianas poseyeron igualmente un fundamento sagrado. En México se adoraban los dioses en el gran Teocalli, principalmente dedicado a *Huitzilopochtli* (dios del cielo diurno, uránico entonces zoomórfico, que al mismo tiempo fue el "dios de la guerra"). Sin embargo, era *Tonatiun*, el sol o "el principal dios del firmamento", el que dominaba el panteón, junto a *Tezcolipoca* (dios del "cielo nocturno"). Entre todos, sólo *Tloque Nahuaque* el *Hunabkumaya*, adorado en Texcoco, era el único propiamente uránico y demiúrgico, origen aun de la divinidad dual *Tonacatecuntli* y *Tonacaciuatl*. El gran racionalizador de estas divinidades de los pueblos nómadas, cazadores y guerreros venidos del norte (entre los que se encontraban los bárbaros nahuas) es el personaje histórico-mítico *Quetzalcóatl*, el *Gucumatz* maya, quien vivió según parece en el siglo IX a. J.C.), la "serpiente emplumada", el planeta venus ("el sol del ocaso"), expresión de la sabiduría, el sacerdocio:

*"Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
decían que son doce divisiones superpuestas,*

*allí está, allí vive el verdadero dios y su opuesto,
el dios celestial que se llama Señor-de "la-dualidad"⁽¹⁵⁾.*

Quezalcóatl propugnaba, como todas las culturas del Océano Pacífico, la gran interpretación de la cruz de los cuatro puntos cardinales. El mismo *Popol Vuh* expresaba igualmente:

"Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones"⁽¹⁶⁾.

La contrapartida któnica, agrícola, estaba manifestada por la *Coatlilcue* ("tierra madre") y *Tlaltecuntli* ("señor de la tierra"), que emergen desde la oscuridad de los abismos y las aguas originarias. El dios *Tlaloc* tiene un lugar en esta cadena simbólica.

Existencial y cotidianamente era una vida trágica, ya que todo retornaba desde siempre: cada año tenía su ciclo, sus fiestas. Pero los años eran comprendidos en ciclos de 52 años, y estos ciclos en las grandes épocas. Para Quezalcóatl, estaban los de Tula en la "cuarta edad"; para Tlacaélel, en México se vivía la "quinta edad", la del sol representada en la "piedra" del Museo Antropológico de México. Para el *tlamatinime* (sabio) Nezahualcóyotl (nació en Texcoco en 1402 y murió en 1472), sólo *Tloque Nahuaque* es "el que se está inventando a sí mismo" (*Moyocoyatzin*), el hombre en cambio es limitado, finito, relativo:

*"Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria...
tus flores hermosas
sólo son secas flores"⁽¹⁷⁾.*

*"¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?"⁽¹⁸⁾.*

Entre los incas la racionalización del panteón estaba mucho más avanzada que en Mesoamérica. El mismo Toynhee habla de un *huiracochaismo*⁽¹⁹⁾, una especie de filosofía-teológica abortada. En el Imperio Inca, donde el dualismo socio-cultural es un hecho indiscutible, la nobleza incaica adoraba, sola ella, a *Pachacamac* ("creador del mundo") o *Illa Ticci Huiracocha Pachacacik* ("antiquísimo fundamento señor maestro del mundo"), dios uránico por excelencia. Mientras que *Inti* (el sol) era el culto popular del Imperio, fuerza vital de los dioses. "Realizada la conquista de una provincia se establecía la religión del sol y se edificaba un templo solar en la localidad"⁽²⁰⁾. El 22 de junio, el día más corto del año, era festejado el "nacimiento del sol" o el

"Nuevo año". Reunida la nobleza y el pueblo en todo el Imperio se ofrecía al sol especialmente en Cuzco jugo de fruta, sangre, viva ¡para que renaciera un año más! Un 22 de junio sería el fin de la edad del Imperio.

Por su parte, existía igualmente el ciclo simbólico de la agricultura (la Madre tierra: la *Pachamama*), el agua (para los pescadores era el mar: *Mamacocha*)⁽²¹⁾, la mujer y la primavera que paren la nueva vida. Por ello la fiesta de la Luna (*Quilla*) se celebraba el 22 de septiembre al comienzo de la primavera, como símbolo de la resurrección de la vida. La multitud esperaba que el astro se hiciera presente en el firmamento nocturno y elevaba un clamor diciendo: "Lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros, y todo el pueblo procedía a tomar abluciones de purificación ritual -como en la fiesta del *purín semita-*.

Lo sagrado normaba la totalidad de la vida, a tal punto que lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a lo profano o monstruoso ("fuera del orden") era igualmente sacralizado. Así, por ejemplo, los enfermos o los niños mal formados o nacidos antes de tiempo -al contrario que los espartanos, pero por las mismas razones- eran declarados divinos y protegidos de manera especial.

Se trata entonces de una *experiencia ontológica* de la religión, en tanto *todo* es divino y lo divino es un momento, el fundamental, de la existencia mundana del cosmos. De allí que el culto, entre los incas, justificado por los *amautas* (los sabios), tendía a la repetición, a la revitalización, al permitir que "lo Mismo permanezca lo mismo". La *Identidad* es reconstituída por la negación de la *Diferencia*. Es posición ahistórica, donde la sacralidad lo invade todo: *el ser es lo divino*⁽²²⁾.

Sobre lo sagrado amerindiano irrumpe lo divino tal como era vivido en la Cristiandad latina e hispánica en particular. Siendo la cristiandad una cultura (donde el cristianismo era sólo un momento perfectamente diferenciable teóricamente), se había producido en ella un largo proceso de fetichización. El hombre español y europeo despliega dialécticamente la acción conquistadora como operar sagrado. Un nuevo "dios" es adorado, junto a otros "dioses" y contra el Otro absoluto (cuya epifanía se cumple siempre a través de la justicia hacia el otro antropológico). Es el fetiche del *ego* europeo renacentista y moderno, metropolitano primero y después imperial. Veamos algunos ejemplos histórico-simbólicos de la época de la conquista americana.

"Ya sabéis cómo se dice que los cristianos pasan acá -explica el cacique Hatuey de Cuba en el año 1511- (...) No lo hacen por eso sólo, sino porque tienen *un dios* a quien ellos adoran y quieren mucho y por haberlo de nosotros para lo adorar nos trabajan de sojuzgar y nos ma-

tan". Y continúa el texto: "tenía cabe sí una cestilla llena de oro (...): -Véis aquí el dios de los cristianos, hagámosle si os parece *areitos* (que son bailes y danzas) y quizá le agrademos, y les mandará que no nos hagan mal (...)"⁽²³⁾. Tanto anhelaba el español el oro y la plata, que los indios del Perú llegaron a creer que el cristiano "comía plata y oro"⁽²⁴⁾.

En México, con Cortés, "se hace requisa de oro, se investiga a las personas, se les pregunta si acaso un poco de oro tienen, si lo escondieron en su escudo, o en sus insignias de guerra, si allí lo tuvieron guardado"⁽²⁵⁾.

En Centroamérica, "luego Tunatiun (Alvarado) les pidió dinero a los reyes. Quería que le dieran montones de metal, sus vasijas y coronas. Y como no se las trajesen inmediatamente, Tunatiun se enojó con los reyes"⁽²⁶⁾.

En la Gran Colombia, nos dice Tomás de Ortiz que "vi que el dios y la administración que les enseñan y predicán es: "Dadme oro, dadme oro". Y fue tomando tizones para quemar sus casas (...). Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo"⁽²⁷⁾.

En el Perú el intérprete Felipillo, en la *Tragedia del fin de Atahualpa*, pone en boca de Almagro: "Este fuerte señor te dice: nosotros hemos venido en busca de oro y plata". A lo que se opone fray Vicente de Valverde: "No, nosotros venimos a hacer que conozcáis al verdadero Dios"⁽²⁸⁾. Fray Vicente decía o proclamaba un "verdadero Dios", pero los indios consideraban los hechos, la praxis, y aunque tenían a los mismos cristianos por dioses no podían aceptarlos: "Poco importará que los tengamos por divinos -dice Atahualpa Inca- si ellos lo contradicen con la tiranía y maldad. Yo quiero fiar más de nuestra razón y derecho que no de nuestras armas y potencia"⁽²⁹⁾.

La conquista quedó así consagrada por el nuevo dios europeo de la Edad moderna o imperial: el *fetichismo del dinero*. El proyecto autológico de "estar-en-la-riqueza" fue el nuevo dios al que se inmolarían Amerindia, el África negra, el Asia, las clases trabajadoras del "centro" la mujer, el niño, el anciano, el "pobre".

La Cristiandad de las indias occidentales, entonces, fue una Totalidad equívoca, cuyo constitutivo formal está explícitamente legalizado en la *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias* (efectuada en 1681), en cuya primera ley se habla de la bula pontificia que justifica la alienación del indio: es un derecho canónico-civil, una cierta divinización del orden imperial vigente. El "dios" que justificaba que los indios pagaran tributo, que fueran encomendados, que fueran tratados como "rudos" ante la cultura europea no podía ser el Otro absoluto

que se epifaniza por el pobre. El pobre había sido cosificado, ¿cómo podía revelar la palabra interpelante del Otro absoluto? Es verdad que había gran cantidad de predicadores (tales como *Motolinía*, que significa "el pobre" en nahualt) que criticaban la injusticia de los europeos y diferenciaban el Dios-Otro de la praxis de injusticia. Pero eran pocos y terminaron por ser vencidos en el mismo siglo XVI. "El sistema de la cristiandad colonial, como estructura histórica rindió así culto al fetiche moderno". Véase lo que hemos escrito ya sobre el particular en el § 61 del tomo IV, en especial la actitud de Bartolomé de las Casas, entre otros.

En el mismo *Diario de a bordo* del descubridor de América puede verse el equívoco inicial, cuando escribe que "vuestras Altezas, como católicos cristianos, y Príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías, pensaron en enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partes de India, para ver los dichos príncipes y los pueblos y tierras y la disposición dellas (*sic*), y de todo, y la manera que se pudiera tener la conversión dellos a nuestra sancta fe"⁽³⁰⁾. Por una parte se considera la "disposición" de las tierras descubiertas (su "explotabilidad"), por otra se pretende la "conversión" de dichos pueblos.

La empresa colonial se justificaba plenamente porque "questa gentes destas Indias aunque racionales y de la misma estirpe de aquella sancta arca o compañía de Noé, estaban fechas irracionales y bestiales con sus idolatrías y sacrificios y ceremonias infernales"⁽³¹⁾.

El mundo indígena era absolutamente negado como maligno, ya que "entre estos pecadores (indios) andaba el diablo o que alguno destes hombres era el mismo Satanás"⁽³²⁾. Lo más paradójico es que la lucha contra los demonios (que eran los pobres indios) se hizo en nombre de los santos (que actuaban de *hecho* como demonios): "Otro día, *después de nos encomendar a Dios*, partimos de allí muy concertados nuestros escuadrones y los de caballá muy avisados como habían de entrar rompiendo (...). Entonces dijo Cortés: ¡*Santiago, a ellos!*"⁽³³⁾. "Desde la batalla pasada temían los caballos y tiros y espadas y balles-tas y nuestro buen pelear, y sobre todo *la gran misericordia de Dios* que nos daba esfuerzo para nos sustentar"⁽³⁴⁾. En nombre de ese "Dios" se subordina por la violencia a Amerindia.

Bartolomé nos dice que "la causa de la perdición y acabamiento destas gentes asigna Oviedo que es porque son gentes sin alguna corrección ni aprovecha con ellos castigo, ni halago ni buena amonestación e naturalmente son gente sin piedad, ni tienen vergüenza de cosa alguna; son de pésimo deseo e obras e de ninguna buena inclinación. Cosa es maravillosa de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualida-

des y con tanta seguridad"⁽³⁵⁾. La actitud de Bartolomé fue evidentemente minoritaria, ya que estructuralmente el indio fue oprimido hasta el presente en América Latina y ofrecido como culto al fetiche moderno.

Por ello un franciscano peruano podía decir, contra Bartolomé, que piensa que "el rey de las Espadas es quien aborrece a los enemigos de Dios (...), sólo él, en consecuencia, *tiene derecho a que conceda el Señor a sus descendientes el dominio* de toda la tierra"⁽³⁶⁾. Ese mesianismo hispánico, que consagra la cristiandad de Indias al mismo tiempo que al Rey, pensaba que "el clementísimo Jesús (en revelación sobre) los reinos del Perú y las Indias Occidentales, decía: Cuando vengan sobre España estos males que has visto, aquellos reinos (del Perú) serán mi máximo consuelo"⁽³⁷⁾. La Cristiandad era considerada como un "Reino de Dios" en la tierra, no sólo en la América hispánica, sino igualmente en el Brasil, donde un Antonio de Vieira predica y escribe que así como Israel cumplió las promesas de Dios en el Antiguo Testamento, así la cumple Portugal en el Nuevo, y por ende Brasil. Portugal preparará el quinto imperio mundial donde se dará el reinado "espiritual y temporal de Cristo"⁽³⁸⁾.

De todas maneras, "frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo señor (...). La determinación de las notas más salientes de la religiosidad colonial -sea en sus manifestaciones populares o en las de sus espíritus más representativos nos mostrará el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores"⁽³⁹⁾.

Tiempos del fin de la Cristiandad colonial desde donde nació el fondo de la historia y del pueblo un movimiento de liberación. En 1776 estuvo en Cuzco Tupac Amarú y llevó a cabo una importante gestión "sobre que se liberten a los naturales de sus *ayllos* de la pensión de la *mita*"⁽⁴⁰⁾. Ante el fracaso rotundo de todo lo que hace por los suyos emerge una vasta conjuración popular india, porque "sufría el cacique viva indignación ante la opresión y la injusticia de que era testigo"⁽⁴¹⁾. A un cura doctrinero le escribe: "Podría Ud. haber omitido su prevención así de lo de arriba, como de los ganados, porque aunque soy un pobre rústico no necesito de las luces de Ud. para desempeñar mis obligaciones; y así aplíquelas Ud. para llenar mejor los deberes de su ministerio"⁽⁴²⁾. Es por ello que Tupac se ocupa de "buscar la verdadera religión", ya que exclamaba: "Habiendo yo pesquisado en la mayor parte del reino, el gobierno espiritual y civil de estos vasallos, encuentro que todo el número que se compone de la gente nacional no tiene luz evangélica, porque le faltan los operarios que se la ministren, viniendo éste del mal ejemplo que se los da"⁽⁴³⁾. Este valiente indio que jugó su vida por los oprimidos recibió este juicio también religio-

so: "El obispo del Cuzco, Moscos, en circular a sus curas y vicarios afirma que es *rebelde contra Dios, la religión y el rey*"⁽⁴⁴⁾. Puede verse claramente una vez más, que ese "Dios" debió escribirse "dios", porque es un fetiche y no el Otro absoluto.

Los héroes de la emancipación de comienzos del siglo XIX, respondieron unos al clamor del pueblo (Hidalgo decreta la abolición de la esclavitud; Morelos, el reparto de los latifundios)⁽⁴⁵⁾, otros a las oligarquías criollas (entre los que se cuentan Bolívar, San Martín y el mismo Iturbide, aunque con muchas diferencias). La nueva religión se predica en las grandes capitales neocoloniales: "Buenos Aires *confesaba y creía* todo lo que el mundo sabio de Europa creía y *confesaba*"⁽⁴⁶⁾. La diosa "Libertad", acompañada por la "Razón" y el "dios" teísta "fuente de toda Razón y Justicia" -justicia para las oligarquías nacionales semi-coloniales y opresoras del pueblo- pululaban en los panteones de las republiquetas separadas por Canning, el primer ministro inglés.

Por poco tiempo entonces, el Otro absoluto pudo revelarse en el rostro ensangrentado de Tupac Amará, en el grito del cura Hidalgo que enarbolaba el estandarte con la Virgen Morena, y ya nuevamente "el alto clero, los grandes terratenientes, la burocracia y los militares criollos buscan la alianza"⁽⁴⁷⁾ con los nuevos señores metropolitanos.

Las guerras de emancipación contra España, y con el tiempo de Brasil contra Portugal, son la ruptura de un momento de la historia religiosa de América. "El catolicismo fue impuesto por una minoría de extranjeros, tras una conquista militar; el liberalismo por una minoría nativa, aunque de formación intelectual francesa, después de una guerra civil (...). El liberalismo es una crítica del orden antiguo y un proyecto de pacto social (...). Afirma al hombre pero ignora una mitad del hombre: ésta que se expresa en los mitos, la comunión, el festín, el sueño, el erotismo. La Reforma es, ante todo, una negación"⁽⁴⁸⁾. En apariencia, la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano no será religión, puesto que parece ha "muerto Dios, eje de la sociedad colonial"⁽⁴⁹⁾. En realidad, ha aparecido un nuevo fetiche: el oro, la plata, el dinero, pero disfrazado con otro nombre y bajo otra liturgia. Ahora el sumo sacerdote era inglés, sus teólogos franceses, su organización el "pacto industrial" que desde la metrópoli compraba cada vez más baratas las *materias primas de las neocolonias*. Los mitos se revisten de nuevas palabras pero no dejan de ser mitos. El fetiche se llama ahora "cultura", "progreso", "libertad", "ciencia", "positivismo", "materialismo", "técnica", "industria", pero el pueblo de los indios, campesinos, mulatos y negros, gauchos y aparceros, obreros suburbanos, marginados... sigue siendo inmolado a los nuevos "dioses". La arqueológica continúa así su camino buscando el "origen" de las Totalidades americanas.

Un nuevo "dios" aparece por el norte: "We trust in God", se escri-

be sobre el dólar y Monroe exclama: "América (toda) para los americanos (del norte)". El Imperio se divinizará a medida que irá creciendo. ¡Leviatán en la tierra! Poco a poco "la estabilidad interna de la primera potencia del mundo aparecerá íntimamente ligada a las inversiones norteamericanas al sur del río Bravo"⁽⁵⁰⁾. La CIA será su brazo oculto.

Ante la oligarquía -pocas veces burguesía- de tipo liberal, capitalina, teísta, dependiente, afrancesada y anglisada, el pueblo de los oprimidos se afirma desde su tradicional religiosidad colonial; se parapeta culturalmente en su catolicismo popular latinoamericano. "Al cabo de cien años de luchas el pueblo se encontraba más solo que nunca, empobrecida su vida religiosa, humillada su cultura popular. Habíamos perdido nuestra filiación histórica"⁽⁵¹⁾. Ese mundo religioso del "catolicismo popular" puede ser conocido a partir de los numerosos testimonios de las tradiciones orales. Puede decirse que se trata de un *ethos* cuyo componente principal es lo trágico:

*"Nace el hombre de repente
y se entrega a la orfandad
sin saber lo que será
en el futuro y presente"*⁽⁵²⁾.

El "cielo" es considerado como una realidad futura que se espera con pasividad y hasta pesimismo en cuanto a su posibilidad real de vigencia histórica. "Hay en los paisanos una resignación a soportar la vida tal cual la llevan; no se rebelan contra su suerte"⁽⁵³⁾. El "destino necesario" es denominado "voluntad de Dios"; el hombre se encuentra como un juguete en manos de las fuerzas superiores; la libertad crítica es casi aniquilada:

*"El mar está tronando
y en la cordillera llueve
sin la voluntad de Dios
ninguna paja se mueve"*⁽⁵⁴⁾.

El castigo del no cumplimiento de los designios necesarios son las enfermedades, maldiciones, temblores, desgracias y el "infierno":

*"El infierno está cubierto
de los que no se enmendaron
con tiempo, porque esperaron
un tiempo futuro incierto"*⁽⁵⁵⁾.

No puede negarse que existen igualmente momentos religiosos transidos de esperanza y como gestos de liberación. El recuerdo de los héroes, de profetas y visionarios que lucharon por "los pobres". Sin embargo, no es el elemento preponderante.

Por último, vinculadas de alguna manera a esta religiosidad y contra el fetiche de la oligarquía liberal (que sin embargo poco a poco se ha acercado al conservador), nace una como teología guerrera en el lenguaje de la CIA se trata de la "seguridad del Hemisferio Occidental", pero el nombre que le dan nuestros militares de derecha es el de la "civilización occidental y cristiana". El fetiche ahora es un verdadero "dios Marte", dios de la guerra, un Santiago hispánico resucitado, que temple el valor de los hombres que empuñan la violencia de las armas contra el pueblo que se rebela por hambre. Ese "dios Marte" es, tal como lo revela el poeta: "Babel armada de bombas ¡Asoladora! Bienaventurado el que coja a tus niños -las criaturas de tus laboratorios- y los estrelle contra una roca"⁽⁵⁶⁾.

La religión, dejando ahora la exposición histórico-simbólica y entrando en una descripción más estructural, cumple a veces una función de encubrimiento, sacralización de la injusticia, consagración del orden:

Con su voz delgada, altísima, habló el Padre, en quechua:

"-Yo soy tu hermano, humilde como tú; como tú, tierno y digno de amor, peón de Patibamba, hermanito. Los poderosos no ven las flores pequeñas que bailan a la orilla de los acueductos que riegan la tierra. No las ven, pero ellas les dan el sustento. ¿Quién es más fuerte, quién necesita más mi amor? Tú; hermanito de Patibamba, hermanito; tú sólo estás en mis ojos, en los ojos de Dios [debería haber escrito: "dios"], nuestro Señor. Yo vengo a consolarlos, porque las flores del campo no necesitan consuelo; para ellas, el agua, el aire y la tierra les es suficiente. Pero la gente tiene corazón y necesita consuelo. Ustedes sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay y Dios ["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! ¿Quién padeció más que ella? ¿Tú, acaso, peón de Patibamba, de corazón hermoso como el del ave que canta sobre el pisonay? ¿Tú padeces más? ¿Tú lloras más...?"

"Comenzó el llanto de las mujeres, el Padre se inclinó y siguió hablando :

"- ¡Lloren, lloren -gritó-, el mundo es una cuna de llanto para las pobrecitas criaturas, los indios de Patibamba! [...].

"El robo es la maldición del alma; el que roba o recibe lo robado en condenado se convierte; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como asno maldito de los barrancos a las cordilleras... Hijitas, hermanitas de Patibamba, felizmente ustedes devolvieron la sal que las

chicheras borrachas robaron de la salinera. Ahora, ahora mismo, recibirán más, más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los *runas* de la hacienda..."⁽⁵⁷⁾.

En este caso la religión es la del sistema vigente, la que no acepta la experiencia del pueblo; así como la religión "oficial" no permite la entrada en la iglesia parroquial al Cristo del cerro de Itapé: "El gentío bajaba el cerro con la talla a cuestras ululando roncamente sus cánticos y plegarias. Recorrían la media legua de camino hasta la iglesia, *pero el Cristo no entraba en ella jamás*. Llegaba hasta el atrio solamente. Permanecía un momento, mientras los cánticos arreciaban y se convertían en gritos hostiles y desafiantes. Un rato después las parihuelas giraban sobre el tumulto y el Cristo regresaba al cerro en hombros de la procesión [...]. Quizás no era más que el origen del Cristo del cerrito lo que había despertado en sus almas esa extraña creencia en un redentor harapiento como ellos, y que como ellos era continuamente burlado, escarnecido y muerto, desde que el mundo era mundo. Una creencia que en sí misma significaba una inversión de la fe, un permanente conato de insurrección"⁽⁵⁸⁾.

Es por ello que "el latinoamericano" venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los juegos, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. Y esto mismo lo lleva a reconocerse en Cuauhtémoc, el joven Emperador azteca destronado, torturado y asesinado por Cortés"⁽⁵⁹⁾. Esto mismo explicaría a Neruda el sentido de "los terribles Cristos españoles que nosotros heredamos con llagas y todo, con pústulas y todo, con cicatrices y todo, con ese olor a vela, a humedad, a pieza encerrada que tienen las Iglesias [...]. Para hacerlos hombres, para aproximarlos más a los que sufren, a las parturientas y a los decapitados, a los paralíticos y a los avaros, a la gente de iglesias y a la que rodea las iglesias, para hacerlos humanos, los estatuarios los dotaron de horripilantes llagas, hasta que se convirtió todo aquello en la religión del suplicio, en el peca y sufre, en el pecas y sufres, en el vive y sufre, sin que ninguna escapatoria te libere..."⁽⁶⁰⁾.

Sin embargo y contra el Buda colosal que "tiene en el rostro una sonrisa de piedra... sin tanto sufrimiento"⁽⁶¹⁾, los Cristos latinoamericanos no se apartan del dolor, lo presentan, no lo ocultan... ¿no será acaso su realidad sangrante una provocación a la justicia? ¿No tendrán esos Cristos, sangrientos, un mensaje histórico?

Estas realidades que viven nuestros pueblos son los problemas a ser pensados por la arqueológica, temas en general mal planteados porque se los reduce a lo convencional, a lo ya sabido, pero no latinoamericano. Por ello, cuando Olmedo recrimina a Cortés, en una obra de Carlos Fuentes, se enfrenta a una realidad nuestra:

"Olmedo -No me engañas, capitán Cortés. La tentación de orgullo, que es el pecado de Luzbel, se ha apoderado de tí. Escuché tu conversación con esa mujer. ¿Dios tú, extremeño? ¿Tú, emperador de indios?.

"Cortés -A un imperio me enfrento.

"Olmedo -Sí, pero sólo porque otro imperio te sostiene.

"Cortés -Los imperios no han hecho más que pasar de unas manos a otras, desde Alejandro hasta Carlos"⁽⁶²⁾.

Por ello tendría razón Lugones cuando dice: "Os propongo este sencillo experimento filosófico: Negad un instante la existencia del hombre. Dios y el diablo dejan acto continuo de existir"⁽⁶³⁾. A lo cual no podríamos resistir la tentación de preguntar: ¿Cuál: Dios o dios? y él mismo nos responde: "¿Dios... Dios, reverendo padre?.. Murió ayer de inanición en una cueva de mendigos, mientras disputaban sus atributos los teólogos del concilio. Yo le alcancé, reverendo padre, la última sed de agua..."⁽⁶⁴⁾.