



RELAMI

Rede Ecumênica

Latino-Americana de Missiolog@s

LOS PUEBLOS INDÍGENAS NUEVOS SUJETOS HISTÓRICOS: SU APOORTE A LA BÚSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA DE CIVILIZACIÓN

*de Giulio Girardi
Filósofo y teólogo de la liberación*

INTRODUCCIÓN: NUEVOS HORIZONTES DE LA PROBLEMÁTICA INDÍGENA

Los pueblos indígenas, detonantes de una movilización internacional alternativa

La problemática indígena presenta hoy día aspectos profundamente nuevos. ¿En qué consiste exactamente esta novedad? Tradicionalmente, el estudio de los pueblos indígenas los ha considerado en su especificidad negativa, la de sectores primitivos y marginados de la humanidad. Los que han enfocado la problemática en un espíritu de solidaridad, han denunciado con indignación las injusticias, expoliaciones y vejaciones de las cuales estas poblaciones han sido víctimas, desde que están sometidas a la dominación occidental cristiana. Los cristianos que han redescubierto la importancia central de la "opción por los pobres" en su espiritualidad y en su compromiso describen a los indígenas como "los más pobres entre los pobres".

Un enfoque profundamente nuevo de la problemática lo ha impuesto, en las últimas décadas, la toma de conciencia, rebelión y movilización de los propios indígenas. Esta toma de conciencia se verifica de formas y a niveles distintos en los distintos países; sin embargo, asume también, especialmente desde las celebraciones y contracelebraciones de la conquista dimensiones continentales e intercontinentales.

La toma de conciencia de los pueblos indígenas tiene como objeto, por supuesto, las condiciones de opresión a las cuales están condenados; pero también y sobre todo sus derechos sistemáticamente violados y su calidad de sujetos históricos, que ellos afirman exigiendo ser reconocido, a nivel internacional, como "pueblos" y no sólo como "poblaciones".

Si ellos pretenden especialmente hoy ser reconocidos como sujetos de derechos, esto no significa que llegan a serlo hoy. Rechazando pues las celebraciones del V Centenario, ellos habían lanzado la campaña "500 años de resistencia indígena, negra y popular". Si hubo resistencia, quiere decir que hubo, a lo largo de los siglos, sujetos que han persistido movilizándose como focos de conciencia, de identidad, de iniciativa y de rebelión. Con esta movilización, los indígenas han querido afirmar que su historia no empieza con la llegada de los europeos, como estos pretenden,; sino que con las invasiones europeas empieza, al contrario, un largo intento de destruir su historia, de suprimirlos como sujetos y de reducirlos a objetos de la historia europea.

¿En qué sentido entonces designamos a los pueblos indígenas como sujetos históricos "nuevos"? Una primera novedad, es que a partir de los años '70 y especialmente a lo largo de los años '90, algunos pueblos indígenas, especialmente en México y en Ecuador, se afirman no sólo como sujetos de su propia historia, (lo que nunca han dejado de ser) sino como protagonistas de la historia de su país y de la historia del mundo. Este fortalecimiento de su tarea histórica está vinculado a una nueva toma de conciencia: la de la convergencia entre sus reivindicaciones fundamentales y la de los otros oprimidos

del país, del continente y del mundo. Toma de conciencia favorecida hoy por el proceso de globalización.

Una segunda novedad de las últimas décadas, es que la resistencia indígena, fragmentaria y dividida por siglos, y por tanto fácilmente derrotada, empieza a presentar rasgos unitarios a nivel nacional, continental e intercontinental, lo que fortalece su carácter de sujeto y de componente de un contrapoder. Esta "unidad en la diversidad" no se realiza sólo entre indígenas, sino también con los negros y con distintos sectores populares (campesinos, mujeres, estudiantes, ecologista, etc.). Las nuevas alianzas populares son también posibilitadas por el progreso de los medios de transporte y de comunicación que marca el proceso de globalización.

Una tercera novedad es que, en la época de la globalización neoliberal, algunos pueblos indígenas se afirman como sujetos antagónicos respecto a sus aspectos políticos, económicos y culturales, se afirman por tanto como fuentes de inspiración en la búsqueda de un modelo alternativo de civilización. Ellos pretenden por tanto poder contribuir no sólo a la solución de sus problemas específicos, sino también a la solución de los problemas de su país y de la humanidad.

Tanto es así que si queremos remontar a los orígenes del movimiento de Porto Alegre, que ha manifestado en su segundo Foro Social Mundial un crecimiento impetuoso, tenemos que reconocer la fuerza prorrumpiente del movimiento indígena. Los orígenes del movimiento de Porto Alegre se suelen ubicar en la movilización de Seattle, Estados Unidos (28 noviembre- 4 diciembre de 1999). Sin embargo la movilización de Seattle fue la principal iniciativa de Acción Global de los Pueblos, constituida en España (entre el 23 y el 25 de Febrero de 1998), en la onda del Segundo Encuentro Intercontinental "por la humanidad y contra el neoliberalismo" promovido por los zapatistas. Cada uno pues de los dos Encuentros Intercontinentales promovidos por los zapatistas se había concluido con la decisión de establecer entre los participantes una red de comunicación y de coordinación: decisión que se concretó justamente con la constitución de Acción Global de los Pueblos. Esta iniciativa no se presenta como una nueva organización, sino como un instrumento de coordinación entre organizaciones y personas comprometidas en la lucha no violenta contra el "libre" comercio y los centros de poder mundial que lo gobiernan (como la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional, el G8, etc. Acción Global de los Pueblos tomó entre '98 y '99 muchas iniciativas orientadas a favorecer, a nivel de masas, la toma de conciencia de la naturaleza letal del neoliberalismo e la coordinación entre los varios movimientos que lo cuestionan. La más importante de estas movilizaciones fue justamente la de Seattle.

Estos antecedentes le han permitido al intelectual mexicano Pablo González Casanova, otrora miembro de la CONAI (Comisión Nacional de Intermediación, presidida por Don Samuel Ruiz, y ahora disuelta) afirmar en Porto Alegre, frente a un público entusiasta de 2500 personas, "la movilización de Seattle no hubiera sido posible sin la insurrección zapatista del 1º de Enero de 1994".

Yo quisiera sin embargo completar la intervención de Pablo González Casanova. Con toda probabilidad la insurrección del 1º de Enero de 1994 no hubiera sido posible sin el despertar y la efervescencia suscitados entre los indígenas y sus aliados por la "campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular." Porque el ejército zapatista realizó en el transcurso de 1992 la consulta de las comunidades indígenas sobre la oportunidad de tomar las armas, consiguiendo una respuesta positiva. 1993 fue para el ejército un año de preparación. El 1º de Enero de 1994, fecha de la entrada en vigor del NAFTA (Tratado de libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México) fue el día de la insurrección.. Por eso, me parece legítimo considerar la "campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular" como la madre de todas las batallas recientes por la alternativa y como uno de los grandes acontecimientos fundadores del tercer milenio.

Sin embargo el influjo de los pueblos indígenas, particularmente de los zapatistas, sobre la movilización internacional alternativa, no consistió sólo en esta provocación, sino también en la comunicación de contenidos, que están llegando a formar parte de la identidad del movimiento; es decir que están contribuyendo a definir sus objetivos, sus reivindicaciones, su estrategia. Pienso en particular en el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos, que se ha convertido en el alma del proyecto alternativo de

civilización, perseguido por el movimiento de Porto Alegre , que es además. cpmo
ontentará mostrar, el eje de una revolución cultural, el principio inspirador de una
concepción alternativa del Estado, de la economía y de la ecología y de una teología
cristiana alternativa. Me parece pues que se está verificando, con respecto a la
movilización internacional, una transfusión análoga a la que se verificó en la génesis del
movimiento zapatista, cuando un grupo de militantes urbanos encontró las comunidades
indígenas, reconoció la insuficiencia de las categorías marxistas para entenderlas, y
decidió por fin ponerse a su escuela.

Estas hipótesis, sobre el aporte de los pueblos indígenas a una alternativa de civilización,
las voy elaborando desde algunos años, concretamente desde la campaña 500 años de
resistencia indígena, negra y popular. En 1994, concluyendo justamente una reflexión
sobre esta campaña, yo planteaba la pregunta: " ¿Los excluidos construirán la nueva
historia?"[1] Me parece que hoy del movimiento de Porto Alegre está viniendo una
respuesta: sí, la estamos construyendo.

Los pueblos indígenas insurrectos, amenaza para el futuro del orden imperial

Las hipótesis que estoy proponiendo sobre la tarea histórica de los pueblos indígenas
encuentran una confirmación totalmente imprevista , que procede de la CIA .En un
documento publicado en diciembre del 2000 (reperible integralmente en internet en esta
dirección: <http://www.cia.gov/cia/publications/globaltrends/2015/index>)

esta organización presenta un análisis de los principales desafíos para la humanidad en
los próximos 15 años. Ella afirma entre otras cosas: " Los movimientos indígenas de
resistencia en América Latina, serán, en el transcurso de los próximos 15 años, uno de
los principales desafíos para los gobiernos nacionales". "Estos movimientos crecerán,
favorecidos por redes transnacionales de activistas de derechos indígenas, por grupos
internacionales de derechos humanos, y por ecologistas bien financiados." " las tensiones
se intensificarán , particularmente en una area que va de México a Amazonia" " En el
corazón de estas tensiones, estará el conflicto entre las exigencias de la globalización por
un lado , y las de democracia participativa y de transparencia por el otro."

La CIA reconoce también que en los próximos 15 años el proceso de globalización
aumentará la distancia entre ricos y pobres. Habrá falta de agua y de alimentos.
Crecerán, por consiguiente, las protestas populares.

En América Latina, seguirá el crecimiento económico, encabezado por México y Brasil.
Una nueva generación de empresarios tenderá a favorecer mayores aperturas del
mercado. Sin embargo, los beneficios conseguidos podrán distorsionar más todavía la
repartición del rédito, que ya es la más desigual del mundo. Habrá derrumbes en la
democracia de algunos países, por su fracaso en enfrentar las reivindicaciones
populares, la criminalidad, la corrupción, el narcotráfico y las insurrecciones.

Estos desafíos involucrarán , por supuesto, a Estados Unidos. Ellos tendrán que elaborar
proyectos de intervenciones militares para defender la seguridad del hemisferio y la
democracia, y para combatir el narcotráfico. Sin embargo, estos desafíos no pondrán en
entredicho su hegemonía en el mundo. Ni Rusia, ni China ni Europa podrán rivalizar con
ellos. Aún más, las crisis que los otros países atravesarán exigirán y justificarán la
intervención militar de Estados Unidos. Ellas contribuirán , por lo tanto, a acrecentar su
poder.

Reflexiones marcadas por una toma de partido

Las reflexiones que propondré sobre los pueblos indígenas no son las de un intelectual
neutral, son inspiradas por ciertas tomas de partido, que voy a explicitar, remitiendo a
otros ensayos para su fundamentación.

La primera, es que el modelo económico y político neoliberal, que se ha impuesto a
escala mundial en la última década, es una organización del mundo al servicio de

minorías privilegiadas, trágicamente discriminatoria con respecto a la mayoría de la humanidad y de la cual los pueblos indígenas son quizás las principales víctimas.

Segundo, el dogma, según el cual este modelo representa el mejor de los mundos posibles, al cual ninguna alternativa es pensable, impuesto por la ideología dominante y aceptado pasivamente por la mayoría que es su víctima, es un prejuicio privo de un serio fundamento, pero que ejerce un influjo profundo sobre la conciencia o lo inconsciente colectivo. Engendra así la convicción de que este modelo cuenta con un consenso ampliamente mayoritario, y para liza los movimientos que lo cuestionan.

Tercero, la conciencia del carácter injusto y discriminatorio de este sistema avanza hoy a escala mundial y provoca un movimiento general de rebelión. Ha encontrado, por ejemplo en Seattle y en Porto Alegre momentos significativos de unidad. Mi propia investigación filosófica y teológica se inscribe al interior de esta movilización popular, por una alternativa de civilización.

Quiero ahora, en esta perspectiva, analizar el papel de los pueblos indígenas, escuchar su grito; y mostrar porqué no hay que considerarlos únicamente como las principales víctimas de este modelo, sino también como sus críticos más rigurosos y sobre todo como los inspiradores de una civilización alternativa.

Una pregunta paradógica, que contradice el "pensamiento único"

Quiero justamente indicar algunas pistas para contestar esta pregunta: ¿qué aporte pueden brindarnos los pueblos indígenas, en la búsqueda de una alternativa al modelo neoliberal? Es una pregunta paradógica, que contradice las ideas dominantes, que contradice por tanto el "sentido común", por varias razones.

Primero, por su objetivo, el de buscar una alternativa al modelo neoliberal, que "todo el mundo" considera como la última palabra de la modernidad, tanto que todas y todos los que quieren tener éxito en la vida hacen grandes esfuerzo para adecuarse al modelo, para "modernizarse", para prepararse a formar parte de los vencedores en la lucha por la vida con la sobrevivencia del más fuerte.

La pregunta se vuelve más paradógica todavía, cuando, en esta búsqueda de alternativa, pide el aporte de los pueblos indígenas. Pero ¿cómo? ¿Acaso los indígenas no son poblaciones primitivas, retrogradadas, precapitalistas, inferiores, enemigas del progreso? ¿Qué pueden estas poblaciones aportarles a los pueblos modernos, civilizados, avanzados? Aceptar sus recetas ¿no significaría retroceder de 500 años? ¿renunciar a una civilización de la que somos tan orgullosos?

El debate que ha tenido lugar en México entre el movimiento zapatista y el presidente Fox es muy significativo al respecto. El presidente, un gran empresario, creyó poder solucionar el problema de los indígenas creando las condiciones de su acceso a la "modernidad", es decir al espíritu de empresa. Los zapatistas le contestaron: no, gracias, lo que queremos no es ser asimilados a vuestra cultura, a vuestra civilización; es ser respetados en nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra autonomía.

Sin embargo, inclusive entre los indígenas, todos no resisten a la agresión y la seducción de los conquistadores y de los supuestos civilizadores. Hay indígenas que interiorizan la ideología occidental, que se convencen de su propia inferioridad, que tienen vergüenza de su historia, de su cultura, de sus tradiciones, de sus vestimentas; que no quieren ser llamados indígenas, sino campesinos; que conciben su promoción social como integración en la cultura y la civilización occidental.

Si esto es cierto, ¿cómo podríamos esperar de los indígenas un aporte a nuestro progreso? ¿No sería suficiente reconocer su derecho a la diversidad y convivir con ellos en un espíritu de tolerancia? Se trata evidentemente de un conjunto de preguntas bastante difíciles. Difíciles porque nos movemos al interior de una civilización construida sobre el dogma de la superioridad de los europeos y de la inferioridad de los indígenas y negros; sobre el dogma, por tanto, del racismo filosófico y teológico, que ha justificado el genocidio físico, cultural y religioso de los pueblos indígenas; que ha justificado el crimen fundador de nuestra civilización, su pecado original, del cual nunca nos hemos arrepentido, del cual, al contrario, somos más bien orgullosos. Preguntas difíciles

también porque una respuesta que contradiga las ideas dominantes supone por parte nuestra un profundo cambio de perspectiva, como una revolución cultural. Quiero, sin embargo, indicar algunas pistas de respuesta a esas preguntas. Pero antes, quiero proponer algunas opciones metodológicas, que me orientan en la búsqueda..

Algunas opciones metodológicas

1. Esta búsqueda privilegia la palabra de los propios indígenas y de sus organizaciones, que rompen el silencio de 500 años. No parto entonces de lo que los antropólogos dicen de los indígenas, sino, en toda la medida de lo posible, de lo que los indígenas dicen de sí mismos. Los antropólogos consideran, por lo general, que un enfoque "científico" tiene que ser políticamente neutral. Ellos pretenden por tanto conocer la cultura de un pueblo o de una comunidad en su conjunto, y no creen tener que privilegiar las minorías conscientizadas. En cambio, el enfoque político que propongo privilegia los sectores conscientizados y organizados, que son siempre minoritarios. Mi hipótesis es que estas minorías son las mejores intérpretes de las aspiraciones profundas y del potencial de su pueblo.

2. Esta búsqueda privilegia, entre los sectores conscientizados y organizados, los que toman partido abiertamente por una alternativa al sistema capitalista. Pienso en particular en los zapatistas de México y en los miembros de la CONAIE (confederación de las nacionalidades indígenas de Ecuador). Creo, pues, tener que distinguir entre los grupos indígenas, los "integracionistas" y los "alternativistas". Caracterizo como "integracionista" los movimientos que piensan poder encontrar una respuesta a sus reivindicaciones fundamentales consiguiendo ciertas reformas, pero sin cuestionar la lógica del sistema como tal. Ellos piensan pues que sus reivindicaciones no son antagónicas y que pueden ser integradas en el sistema.

Llamo, en cambio, "alternativistas" las organizaciones indígenas, según las cuales sus reivindicaciones fundamentales, en primer lugar el derecho de autodeterminación, son incompatibles con la lógica del sistema capitalista. Exigir su reconocimiento significa entonces cuestionar el sistema e involucrarse en la búsqueda de una alternativa de civilización. Son sobre todo los indígenas alternativistas que reconozco como una fuente de inspiración muy rica también para nosotros en nuestra búsqueda de alternativa.

I- CONTEXTO GEOPOLÍTICO DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA

Dos acontecimientos de trascendental importancia marcan el final del segundo milenio. El primero, que ha profundamente sacudido la opinión pública mundial e impuesto un replanteamiento de todas las estrategias políticas, es el derrumbe del comunismo europeo con sus consecuencias inmediatas, el fin de la guerra fría y la instauración del «nuevo orden mundial» unipolar.

El segundo acontecimiento no menos significativo, pero totalmente descuidado por la opinión pública mundial, es la movilización indígena, negra y popular del '92, que representa una revolución cultural más importante, a mi juicio, que la del 68-69 en Europa o del '89 a nivel mundial. Una revolución cultural que constituye un viraje en la historia de los pueblos indígenas y negros, pero también, potencialmente en la historia del continente indoafrolatinoamericano y del mundo: porque puede ser el germen y el anuncio de una revolución política y económica

La movilización indígena, negra y popular, rechazando las celebraciones del «descubrimiento de América» y de la «evangelización fundante» que las potencias del Norte y la jerarquía católica pretendían imponer, rechazaba el «punto de vista» a partir del cual esas celebraciones se habían planeado, el de los conquistadores de ayer y de hoy. Y lo rechazaba en el nombre de un «punto de vista» antagónico, que emergía en este clima, el de la resistencia indígena negra y popular; es decir de los pueblos oprimidos que se levantan a la conciencia y la dignidad de sujetos históricos. El mismo

enfrentamiento del '92 se realizó en Brasil en el año 2000, quinto centenario de la invasión de este país.

Estos dos puntos de vista se contraponían y se contraponen no sólo en la evaluación de la conquista y de la «evangelización fundante» sino en la interpretación de toda la historia, la cultura, la civilización. Se contraponían además en sus proyectos de futuro. Las potencias del Norte, al celebrar la conquista, pretendían reafirmar la vigencia de la civilización occidental cristiana y por lo tanto de las relaciones de dominación que la caracterizan; en cambio, la resistencia indígena, negra y popular, al rechazar las celebraciones, reivindicaba la urgencia y la posibilidad de una civilización alternativa, fundada en el derecho de todos los pueblos a la vida y la autodeterminación. Este exigencia se expresa en Brasil con la consigna « otros 500 años»

Por cierto, sería artificial hablar de la movilización indígena y negra mundial, que aquella revolución cultural anuncia, como si tuviera una orientación única, traducible en un proyecto determinado de civilización. Existen pues entre los indígenas y negros conscientizados, como lo hemos señalado, divergencias a veces profundas. La más significativa es la que opone una línea "integracionista" a una "autonomista" o "alternativista". Sólo la línea autonomista propone un proyecto realmente alternativo de civilización, inspirado por una cosmovisión propia y antagónica respecto a la cultura occidental: lo que, sin embargo, no excluye su voluntad y capacidad de asumir autónomamente valores y tecnologías del occidente.

Esta línea emerge con mucha claridad de los documentos continentales, producidos por la «campaña 500 años de resistencia indígena negra y popular». La veo representada, hoy día, particularmente por el movimiento zapatista de México y por la CONAIE (confederación nacionalidades indígenas de Ecuador). Por eso, hablando, en la presentación del conflicto geopolítico, de la insurgencia indígena y negra, me refiero primariamente a esta línea y a su proyecto histórico, explícito o implícito.

Sería también artificial hablar en términos unitarios de la insurgencia indígena y negra, prescindiendo de las diferencias entre estos pueblos, sus historias, sus culturas y sus reivindicaciones. Sin embargo, uno de los mensajes fundamentales de la movilización continental de 92 y me parece, también de la movilización brasileña del 2000 es que, a pesar de esas diferencias, existen, entre los protagonistas de la resistencia indígena negra y popular, profundas convergencias, que han legitimado, en octubre de 92, en Managua la creación del "movimiento continental indígena, negro y popular" y que nos permiten hablar en términos unitarios del «punto de vista» de los indígenas y negros.

Si bien es cierto que en los años siguientes este movimiento unitario se ha estancado, la intuición de su unidad sigue siendo, a mi juicio, una perspectiva estratégica fundamental para la elaboración de una alternativa de civilización. Una unidad continental, que ya está asumiendo dimensiones intercontinentales, especialmente gracias al llamado de los indígenas zapatistas a una movilización planetaria "por la humanidad y contra el neoliberalismo", y también, cada vez más, gracias a las movilizaciones del "pueblo de Porto Alegre" contra la globalización neoliberal, por una civilización alternativa. .

Por tanto, los dos acontecimientos que hemos evocado son de signo profundamente opuesto. El nuevo orden mundial unipolar, es decir el dominio mundial del mercado, significa para todos los pueblos periféricos, y para muchos otros, la supresión del derecho de autodeterminación y por lo tanto el ahogamiento de las soberanías nacionales; significa para todos los pueblos, el sometimiento a un proceso de homologación y el pisoteamiento del derecho a la diversidad. En cambio, en el corazón de la movilización indígena, negra y popular, está la proclamación apasionada del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas y de todos los pueblos oprimidos del mundo; por eso mismo, la afirmación vigorosa del derecho a la diversidad.

Estos dos acontecimientos fundamentan dos proyectos opuestos para el tercer milenio. El orden mundial unipolar anuncia un tercer milenio en continuidad sustancial con los dos primeros, dominado entonces por la civilización occidental cristiana, es decir por el poderío creciente del imperio y la marginación creciente de los pueblos. Fue muy significativa la euforia de George Bush padre, cuando, después de los acontecimientos de '89, proclamó triunfalmente: el siglo XXI será norteamericano.

En cambio, la movilización indígena, negra y popular anuncia un tercer milenio, que represente una decidida inversión de tendencia con respecto a los dos primeros, instaurando una nueva civilización fundada sobre el derecho de autodeterminación solidaria del pueblo y de los pueblos. En este sentido, Rigoberta Menchú pudo afirmar: el siglo XXI será indígena.

II - PRINCIPIO INSPIRADOR DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA: EL DERECHO DE AUTODETERMINACION SOLIDARIA DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS

Los pueblos indígenas son extremadamente diversos entre ellos. Son diversos, además, respecto a los negros y a los sectores populares, con quienes sienten la necesidad de aliarse.. Sin embargo, una de las consignas de la movilización indígena, negra y popular de '92, fue, como lo hemos señalado, "unidad en la diversidad". Ahora, ¿cuál es el principio de esta unidad? Me parece justamente que se puede identificarlo en la reivindicación del derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos.

Derecho a la autodeterminación, es decir a la identidad y la diversidad; derecho de ser uno mismo, derecho a la autonomía y a la libertad. La reivindicación de este derecho le permite a cada pueblo, a cada movimiento, a cada organización, afirmarse en su diversidad y autonomía, pero al mismo tiempo sentirse comprometido en una lucha común con todos los otros pueblos oprimidos.

Pero, ¿porqué caracterizar esta autodeterminación como "solidaria"? En la cultura occidental, marcada por el liberalismo capitalista, el derecho de autodeterminación, aunque sea formalmente reconocido como universal, está realmente subordinado a la correlación de fuerzas internacional. El mismo reconocimiento formal de este derecho como universal no es descontado. Las conquistas y colonizaciones que marcaron tan decisivamente la civilización occidental cristiana parten del presupuesto que el derecho de autodeterminación no es universal sino propio de los pueblos "superiores", "civilizados", "avanzados"; inclusive de los pueblos cristianos. Este prejuicio consintió la justificación de las conquistas y colonizaciones, disfrazadas como hazañas civilizadoras y evangelizadoras. Consintió la justificación y hasta la sacralización del crimen de lesa humanidad que fue el genocidio de los pueblos indígenas.

Entonces, en la organización imperialista y neocolonialista del mundo, sólo los países más poderosos pueden ejercer realmente ese derecho; que se convierte, para ellos, en un derecho de dominación. De lo que se trata entonces, es de una autodeterminación etnocéntrica, fundamento de un proyecto imperial de grandeza nacional,

Los pueblos indígenas y negros, en cambio, interpretan el derecho de autodeterminación a la luz de su cultura, cuyo eje es la afirmación de la unidad en la diversidad. En este contexto, la autodeterminación se califica como solidaria y policéntrica. Es decir que al afirmar su propio derecho, cada pueblo reconoce teórica y prácticamente el derecho de todos los otros pueblos, propugnando una organización solidaria y policéntrica del mundo. Rechaza entonces cualquier forma de dominación entre los pueblos y anuncia una civilización alternativa a la que actualmente los oprime. Además, afirmando su derecho a la autodeterminación, los pueblos indígenas se comprometen a ejercerlo construyendo o fortaleciendo comunidades, cuyo eje es justamente la solidaridad en su interior y en su relación con los otros pueblos.

La "cosmovisión" indígena le brinda a la solidaridad un fundamento ontológico particularmente sólido. Una de sus intuiciones centrales es, en efecto, la unidad en la diversidad entre las personas y los pueblos, entre la humanidad y la naturaleza, entre el mundo y Dios. Esta unidad ontológica funda la solidaridad entre las personas y los pueblos, entre los pueblos y la naturaleza. La presencia activa de Dios en todos los seres, le imprime a esta solidaridad una particular solidez.

El derecho de autodeterminación tiene múltiples dimensiones: política, económica, cultural, educativa, religiosa. Tomar partido por los pueblos indígenas y negros como sujetos históricos significa entonces reconocer sus derechos a la autodeterminación solidaria en todos estos sectores, y por eso mismo el derecho a la autodeterminación de todos los pueblos.

Pero no es suficiente reconocer que ellos tienen este derecho, hay que reconocer también su capacidad intelectual, moral y política de ejercerlo. A menudo nuestro prejuicio es que ellos tienen quizás este derecho, pero como son "primitivos", son todavía incapaces de ejercerlo. No, se trata de brindarles confianza a estos pueblos, no sólo por principio, sino sobre la base de toda su historia. De lo contrario, el reconocimiento se mantiene totalmente abstracto y teórico.

Poniendo en el centro de sus reivindicaciones el derecho de autodeterminación solidaria, los pueblos indígenas toman partido en el conflicto crucial desatado por la globalización neoliberal: el que contrapone la autonomía de los pueblos y la autonomía de los mercados. Optando por los pueblos indígenas como sujetos alternativos, nosotros tomamos partido también en ese conflicto crucial.

Quiero ahora mostrar que el punto de vista de los pueblos indígenas y negros puede actuar como signo de contradicción en los terrenos culturales, económico político y teológico: es decir como instancia crítica de la civilización occidental cristiana y de la globalización neoliberal y como inspirador de una civilización alternativa.

III - EL PUNTO DE VISTA DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS CONSCIENTIZADOS, EJE DE UNA REVOLUCIÓN CULTURAL

Reconocer el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos significa entonces asumir un punto de vista antagónico respecto a la cultura dominante neoliberal; significa, en otras palabras, reconocer la validez de su punto de vista sobre la sociedad y la historia. Es una toma de partido no sólo ética y política, sino también intelectual. Toma de partido que se convierte, a mi juicio, en el detonante de una revolución cultural.

Una revolución a nivel epistemológico

El punto de vista de los pueblos indígenas y negros ejerce una doble función, crítica y propulsiva, primero a nivel epistemológico. Impone pues un cuestionamiento del punto de vista de los grupos y pueblos dominantes, que han legitimado las conquistas, las colonizaciones, las represiones culturales y religiosas. Hoy día impone una puesta en cuestión del punto de vista de la burguesía transnacional que legitima la guerra de colonización del mundo realizada por la globalización neoliberal y por la campaña antiterrorista. En la perspectiva de los pueblos indígenas y negros, es evidente que en la orientación del «pensamiento único» influyen decisivamente los intereses políticos y económicos y que estos obstaculizan seriamente el perseguimiento de la verdad.

Es posible, me parece, abordar unitariamente el análisis y la crítica de la cultura occidental cristiana y del pensamiento único liberaldemócrata, porque entre ellos, a pesar de ciertas diferencias, hay una fundamental continuidad: se trata pues de dos visiones del mundo elaboradas desde el punto de vista de los grupos sociales y de los pueblos dominantes. Por cierto, tendría que ser preocupante para los cristianos, que el adjetivo «cristiano» no represente, para la civilización occidental, ninguna garantía ética; que, al contrario represente el intento de legitimar un sistema de dominación y los crímenes de lesa humanidad que lo han engendrado.

En términos positivos, optar por los pueblos indígenas como sujetos alternativos, significa pensar que el punto de vista de los indígenas conscientizados y movilizados no es sólo más justo ética y políticamente que el de la burguesía transnacional, sino que es también más válido intelectualmente, es decir más cercano de la verdad.

Hablo de los indígenas "conscientizados y movilizados". Los indígenas pues, como todos los oprimidos, son dependientes no sólo en el plano económico y político, sino también en el plano intelectual. Es decir que ellos tienen tendencia a interiorizar las ideas y los valores del opresor. Mientras esta situación de dependencia intelectual persiste, el punto de vista de los oprimidos coincide con el de los opresores: no representa por tanto una alternativa.

Un sistema tan antipopular como el neoliberalismo logra conseguir el consenso de grandes masas, inclusive de los sectores populares, y logra por tanto imponer su hegemonía a nivel mundial.. Ahora , lo que posibilita un consenso tan paradójico es la dominación intelectual y moral que ejercen, a través de su aparato ideológico, los grupos sociales y pueblos dominantes, y, por el otro lado, la dependencia intelectual y moral de las grandes masas y su incapacidad de pensar con su propia cabeza. Hablando de grandes masas, incluyo en ellas también a los intelectuales que asumen como brújula el punto de vista de los «países más avanzados»; particularmente a aquellos intelectuales del Sur, que alimentan su búsqueda con los aportes de la cultura europea y norteamericana, y evalúan su propia reflexión con los criterios impuestos por el Norte.

Esta condición masiva de dependencia intelectual y moral es el fruto de todo un sistema educativo, protagonizado por las familias, las escuelas, las universidades, las iglesias, los partidos políticos inclusive los revolucionarios, los sindicatos y al mismo tiempo por todas las estructuras económicas y políticas del sistema, que son también objetivamente educativas.

La dependencia intelectual y moral es, a mi juicio , la forma más grave de expropiación de las personas y los pueblos y es el fundamento de las otras dependencias: política, económica, social, religiosa, etc. Es particularmente grave la dependencia a nivel filosófico y religioso: es decir en los sectores culturales donde las personas y los pueblos definen el sentido de su vida. Por tanto , sólo rompiendo esa dependencia , conquistando la autonomía a este nivel, será posible desatar un proceso de liberación integral.

El punto de vista de los oprimidos llega a ser alternativo a partir del momento en que ellos toman conciencia de su condición de opresión, se rebelan contra ella, empieza a pensar de manera autónoma. La toma de partido intelectual por los indígenas como sujetos alternativos se refiere justamente a los indígenas conscientizados y rebeldes. Ella consiste en compartir su rebelión contra la ideología neoliberal y a tomar conciencia de la dependencia intelectual y moral que había marcado hasta ese momento nuestra cultura y que marca la cultura de la grande mayoría.

Su primera implicación es la toma de conciencia de la dependencia intelectual y moral que hasta ese momento había marcado (inconscientemente) nuestra propia cultura y que sigue marcando la cultura de las grandes mayorías.Toma de conciencia que puede suscitar un moto de rebeldía y de reivindicación del derecho a la autonomía intelectual y moral, como componente esencial del derecho a la identidad. Así entendida, la rebelión es una forma de nacimiento intelectual y moral: me rebelo, entonces soy.

Por tanto, asumir el punto de vista de los indígenas y negros implica una capacidad, por cierto muy rara, de autonomía intelectual y moral frente a las ideas y los valores dominantes; implica entonces la capacidad de navegar contra la corriente y de asumir las consecuencias de esta situación , como la soledad y la marginación. Esta liberación intelectual y moral es el necesario punto de partida y el fundamento del proceso de construcción de la alternativa, que podrá ser obra de nuevos sujetos políticos y económicos, sólo si ellos son también sujetos culturales.

Superioridad del punto de vista de los oprimidos y las oprimidas

Este punto de vista, como acabamos de subrayarlo, lo consideramos no sólo culturalmente válido sino también superior al punto de vista de la burguesía transnacional. Porque los opresores tienen interés en esconder la violencia del sistema: encuentran por tanto su mejor aliada en la mentira. En cambio, los oprimidos y las oprimidas tienen interés en la afirmación de la verdad, en el triunfo de la luz. Este planteamiento supone que la búsqueda de la verdad no es una actividad puramente intelectual sino de toda la persona; y que la rectitud ética y política influye decisivamente en el conseguimiento de la verdad.

Pero, ¿sobre qué base se puede afirmar la superioridad del punto de vista de los indígenas conscientizados sobre el de la burguesía transnacional? Es este evidentemente el aspecto más desconcertante de nuestra toma de partido intelectual. Ella no consiste

únicamente en reconocer la validez del punto de vista de los pueblos indígenas, sino que nos exige, por eso mismo, compartir su rebelión contra la ideología dominante. Ella nos impone concretamente cuestionar el punto de vista de los grupos y los pueblos dominantes que han legitimado las conquistas y colonizaciones, las represiones culturales y religiosas. Ella nos impone hoy cuestionar el punto de vista de la burguesía transnacional, que legitima la guerra de colonización del mundo, llevada por el proceso de globalización neoliberal. Pero, ¿sobre qué base?

Para contestar esta pregunta, yo quisiera partir de una importante experiencia que se ha realizado en estos últimos años en varios países. La de las "comisiones de la verdad", constituidas, por ejemplo, en Guatemala, en El Salvador, en Colombia, etc. Estas comisiones pretendían restablecer la verdad sobre los crímenes cometidos por las dictaduras militares contra la población, crímenes cubiertos hasta entonces por la impunidad.

¿Porqué estas comisiones son significativas en relación con nuestro tema, la toma de partido intelectual? Porque ellas han constatado que el descubrimiento de la verdad, de la verdad que acusa a los poderosos, encuentra obstáculos muy serios. Hay una alianza natural entre la violencia y la mentira. Los opresores necesitan esconder su violencia, destruyendo sus pruebas y sus testigos. El caso de Mons. Gerardi, obispo guatemalteco, asesinado inmediatamente después de haber hecho públicas las conclusiones de la comisión, es típico al respecto. En contextos tan conflictivos, la búsqueda de la verdad es un riesgo que sólo los que se identifican con las víctimas están dispuestos a correr.

Ahora, lo que pasa a propósito de las "comisiones de la verdad" tiene, me parece, un valor universal. Los oprimidos tienen interés en descubrir la verdad, asumiendo sus riesgos; los opresores necesitan ocultarla, inclusive cometiendo nuevos crímenes. Por eso, el punto de vista de los oprimidos y las oprimidas es superior no sólo ética y políticamente, sino también intelectualmente, al punto de vista de la burguesía transnacional. Yo diría también que es más científico que el punto de vista de los científicos de este sistema.

El reconocimiento de la validez y la superioridad cultural del punto de vista de los indígenas y negros, es una dimensión esencial de la opción por los oprimidos y las oprimidas como sujetos. Esta opción le imprime a nuestra búsqueda de alternativas un carácter intercultural. Asumir el punto de vista de los pueblos indígenas y negros representa para un occidental un viraje cultural.

Por el otro lado, el punto de vista de los indígenas y negros conscientizados se convierte en una brújula para la elaboración de una cultura alternativa y liberadora, y en la garantía de su validez y superioridad. La confianza en la sabiduría milenaria de los pueblos indígenas y negros, que toman la palabra después de 500 años de silencio, llevará a escucharlos y a descubrirlos como una fuente riquísima de inspiración en la búsqueda.

Una revolución a nivel de contenidos

La cultura indígena y negra ejerce también, por supuesto, una función crítica y propulsora a nivel de contenidos. Una vez más, no olvidamos de ningún modo la diferencias culturales entre los varios pueblos indígenas y entre indígenas y negros. Sin embargo la movilización de '92 ha evidenciado, entre los indígenas y negros conscientizados y rebeldes, una fuerte convergencia cultural en el cuestionamiento del pensamiento único neoliberal y en la identificación de algunos rasgos fundamentales de una cultura liberadora. No nos referimos a las culturas precolombinas sino a las culturas renovadas y enriquecidas por estos 500 años de resitencia y de encuentro crítico con la cultura occidental. La versión de estas culturas, actualizada en el fervor de la lucha, incorpora como eje central el derecho de autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos.

La cultura indígena y negra critica la laicidad entendida como negación y puesta entre paréntesis de la realidad de Dios, para afirmar la centralidad de Dios en la vida y la historia del pueblo. Rechaza asimismo la laicidad entendida como reconocimiento del

derecho del más fuerte, para rescatar la dimensión ética y comunitaria de la vida y de la sociedad.

La cultura indígena y negra rechaza el economicismo, particularmente en su versión neoliberal que implica una visión de la sociedad, marcada por la autonomía y el papel dominante de los mercados; inspirada por el individualismo y regulada por la ley de libre competencia, es decir por el derecho del más fuerte. En cambio, la perspectiva indígena y negra inspira una economía comunitaria, autogestida por la comunidad y orientada al servicio de la comunidad; animada por un espíritu solidario y un sentido religioso.

La cultura indígena y negra rechaza una visión de la unidad social y mundial entendida como homologación, concentración del poder y sometimiento a los más fuertes; y propugna una unidad cósmica entre los pueblos, la naturaleza y Dios, respetuosa de la autonomía y la diversidad de las comunidades, los pueblos y las culturas.

La cultura indígena y negra rechaza una visión de la unidad cultural fundada en la dominación de la cultura occidental y en la «integración» de las otras culturas, consideradas «inferiores» o «primitivas»; en su perspectiva el derecho de autodeterminación solidaria de todos los pueblos conlleva el derecho a la autonomía y diversidad culturales y educativas, lo que abre la puerta a una fecunda interculturalidad.

La cultura indígena y negra rechaza un antropocentrismo individualista y excluyente, para afirmar un antropocentrismo comunitario y cósmico; es decir, capaz de reconocer la naturaleza en su íntima relación con la comunidad y en su relativa autonomía.

La cultura indígena y negra denuncia, en una palabra, la violencia que caracteriza la civilización occidental, el crimen de genocidio que engendra su historia moderna, el derecho del más fuerte que orienta su política y su economía, la militarización con la cual defiende los privilegios de las minorías, la organización imperial del mundo que impone como «nuevo orden mundial»; la alternativa inspirada por esta cosmovisión es no-violenta, entendiendo esta expresión aparentemente negativa en su sentido tremendamente positivo de fuerza del derecho, la verdad, la solidaridad, la fe religiosa; fuerza que asume un impacto histórico cuando penetra la conciencia de las masas e inspira una amplia movilización popular.

Una revolución intercultural

La revolución cultural inspirada por el punto de vista de los indígenas y negros impone una revisión crítica de todas las categorías, en una perspectiva intercultural. Quiero señalar particularmente la necesidad de replantear las categorías de «progreso» y de «modernización», tan frecuentemente invocadas para imponerles a los pueblos indígenas y negros el abandono de su tierra, de su cultura, de su economía y de sus tradiciones. La cultura indígena y negra enfrenta estos problemas a la luz del derecho de autodeterminación solidaria; por tanto de un criterio que no es puramente económico sino ético-político.

En esta perspectiva **progreso** es para los pueblos el rescate de su identidad aplastada y de su derecho de autodeterminación; es una profundización de la solidaridad en la vida de la comunidad y en la relación entre las comunidades; es el rescate de una relación armónica y cariñosa con la naturaleza. El progreso implica la capacidad de valorar sus tecnologías tradicionales y de inventar autónomamente nuevas tecnologías; también de asimilar tecnologías occidentales, pero subordinándolas a objetivos autónomamente definidos por las comunidades. Implica, en el terreno educativo, autónomamente orientado por los propios indígenas, una estrecha articulación entre conscientización ético-política, capacitación tecnológica y formación al liderazgo.

Otra categoría amenazante para los pueblos indígenas es la de **modernización**, en nombre de la cual se les quiere imponer que abandonen su cultura y sus tradiciones, descalificadas como «primitivas» o «arcaicas» y asimilen la cultura occidental; que sobre todo sometan sus tierras y su economía a las leyes del mercado capitalista y al chantaje de las multinacionales. Los indígenas y negros conscientizados no rechazan los aportes culturales y tecnológicos de la modernidad, pero pretenden asumirlos autónomamente y selectivamente, en una síntesis fecunda con sus tradiciones.

Sin embargo, los indígenas saben que su patrimonio de cultura y experiencia está amenazado por las tendencias individualistas, la codicia, las ambiciones de poder, que se manifiestan también entre ellos y que la política de los gobiernos y el bombardeo de la ideología dominante tienden a favorecer. Por eso, los sectores más conscientizados le atribuyen una importancia decisiva a la educación liberadora, orientada justamente a promover en las personas y las comunidades el espíritu de protagonismo y de solidaridad. Los indígenas perciben también la necesidad de una capacitación técnica no sólo para ejercer dignamente las distintas profesiones, sino también para enfrentar las exigencias del mercado sin dejarse penetrar por su ideología.

IV - EL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN SOLIDARIA DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS, PRINCIPIO INSPIRADOR DE UNA CONCEPCIÓN ALTERNATIVA DEL ESTADO

El derecho de autodeterminación solidaria, con todas sus implicaciones, ejerce una función crítica y propulsiva en el terreno político, económico y ecológico. Para los pueblos indígenas, autodeterminarse políticamente no significa, por lo general, constituir un Estado separado. Ellos saben que separándose del Estado perderían el derecho de exigir su aporte económico y financiero; perderían también la posibilidad de aliarse con otros sectores de la población para la reforma del Estado. Su autonomía no implica ni separatismo ni balcanización (como pretendía, por ejemplo, el presidente Zedillo); pero implica el derecho de cada pueblo y de cada comunidad de disponer de los recursos naturales de su territorio (suelo, subsuelo y espacio aéreo) y por tanto de oponerse a la invasión de las transnacionales realizada con la complicidad del Estado y del ejército.

Los indígenas se sienten ciudadanos con todo derecho de los Estados nacionales en los cuales viven, no sólo porque son los habitantes originarios de la región, sino también porque a menudo sus padres han participado en las luchas del país para la independencia, conquistando con su sangre el derecho a la libertad y la igualdad, que ellos reivindican actualmente. A pesar de las discriminaciones de las cuales son objeto de parte del Estado republicano, ellos siempre asumieron la causa de la independencia nacional como su propia causa y se preocuparon por articular su identidad específica con la pertenencia al Estado nacional.

La autonomía indígena entonces, afirman ellos, no tiene que ser percibida por el Estado como una amenaza a su integridad, sino más bien como una contribución a la cohabitación armónica de sus distintos componentes étnicos. Por lo demás, la autonomía no responde sólo a las aspiraciones de los pueblos indígenas, sino a las de la mayoría popular del país, porque es la esencia de una auténtica democracia, es decir del ejercicio real del poder de parte de las grandes mayorías.

La autonomía de los pueblos indígenas implica una transformación de todo el país, porque ella no se puede afirmar en el cuadro del régimen económico y político actual del Estado nacional, centralista, monoétnico y monocultural, sino sólo al interior de un Estado participativo, multiétnico y multicultural. Ella representa entonces una instancia crítica de la concepción liberal de la democracia, a nivel nacional e internacional, definida esencialmente por la "libertad de mercado": concepción que engendra inevitablemente relaciones sociales de dominación, porque expresa, en último término, el derecho del más fuerte, que es la negación absoluta de una democracia real.

Afirmar el derecho de autodeterminación solidaria significa por tanto cuestionar un Estado colonialista, monoétnico, monocultural, monojurídico y monoreligioso, fundado sobre el presupuesto de la superioridad de la raza blanca y de su cultura, para instaurar un Estado multiétnico, multicultural, multijurídico y multireligioso.

Afirmar el derecho de autodeterminación solidaria significa entonces cuestionar el modelo de Estado defensor de los intereses del capital transnacional para instaurar un Estado defensor de los intereses de las grandes mayorías.

Afirmar el derecho de autodeterminación solidaria significa cuestionar el modelo de Estado centralista y luchar por un Estado que promueva una real descentralización, no sólo de la administración sino del poder; que se proponga entonces, entre sus objetivos

fundamentales, el de apoyar política y económicamente los proyectos y los poderes locales alternativos. Significa entonces cuestionar una democracia puramente representativa, inevitablemente cortada del poder popular, para instaurar una democracia representativa articulada con la democracia directa y controlada por esta.

Afirmar el derecho de autodeterminación solidaria significa cuestionar un Estado colonizado y dependiente. El Estado pues no puede reconocer el derecho de los distintos pueblos a la autonomía si él mismo es dependiente económica y políticamente. Significa entonces comprometerse a defender, inclusive en la época de la globalización neoliberal, la soberanía del Estado frente a las potencias imperialistas, en primer lugar a Estados Unidos. La soberanía del Estado es un derecho cuando actúa como tutela de los derechos de los pueblos y las personas contra las agresiones imperialistas; deja de ser un derecho cuando sirve para sustraer los crímenes del Estado al juicio de instancias internacionales. El derecho de autodeterminación solidaria implica una concepción de la unión entre los pueblos (por ejemplo de la Unión Europea) que excluya las formas de dependencia a sentido único y cree las condiciones de una interdependencia igualitaria entre todos los Estados. Para defender con eficacia la soberanía del Estado contra las fuerzas imperialistas es preciso buscar formas de alianza con otros países dependientes, decididos a rescatar su soberanía. En Indoamérica, el objetivo histórico de esta alianza es la construcción de la Patria Grande: que será grande sólo si será libre.

V - EL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN SOLIDARIA DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS, PRINCIPIO INSPIRADOR DE UNA ECONOMÍA Y DE UNA ECOLOGÍA ALTERNATIVAS

La defensa de la soberanía del Estado es al mismo tiempo una opción económica fundamental. Porque la dependencia de los Estados se encuentra sancionada en nuestros días por los tratados de libre comercio. Se entiende así la carga simbólica de la fecha del 1° de enero de 1994, escogida por los indígenas zapatistas para su levantamiento: era pues el día de la entrada en vigor del tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá. Dirigiéndose a los grandes capitalistas del país, los zapatistas declararon: « Lo que para Vds representa la promoción de México al club de los países ricos es para nosotros una sentencia de muerte.» El impacto internacional e intercontinental de los indígenas zapatistas, en un mundo desencantado de la política, se debe en gran medida a su capacidad de evidenciar desde el primer momento la convergencia fundamental, en la época de la globalización neoliberal, entre las reivindicaciones indígenas y las de todos los excluidos del modelo económico, es decir de las grandes mayorías de la humanidad.

: El rechazo de estas intervenciones es la cara negativa de una reivindicación fundamental, la de rescatar, contra el derecho de los mercados y del imperio, el derecho del pueblo a orientar su propia economía y su propia vida. Este derecho, lo hemos definido como de autodeterminación «solidaria» para afirmar que los indígenas y negros quieren ejercerlo contraponiendo a la ley individualista y competitiva del mercado, una economía solidaria; contraponiendo a un desarrollo socialmente insostenible un desarrollo sostenible.

Una implicación del espíritu comunitario de los pueblos indígenas es su concepción de la relación con la tierra, marcada por la propiedad comunitaria. Esta condiciona, en efecto, la vida de la comunidad y por tanto la posibilidad por ella de autogestionarse política y económicamente. En virtud de este derecho, las tierras son declaradas no secuestrables, no alienables y no prescriptibles. En una palabra, ellas no son mercancías.

Esta concepción de la relación con la naturaleza representa un cuestionamiento radical del principio neoliberal, según el cual, en último término, la mercancía es el nuevo "transcendental", es decir la nueva propiedad de todos los seres: de la tierra, del aire, del agua y de las personas. Será pronto el destino de los planetas y de las estrellas, que serán descubiertas y "ocupadas" por las grandes potencias y se convertirán en los objetivos de un turismo de lujo.

Afirmar la universalidad de la mercancía significa reservar la tierra, el espacio y la vida a los que pueden pagarlos; a los vencedores en la lucha por la vida con la sobrevivencia del más fuerte. En cambio, afirmar la propiedad comunitaria de la tierra, del aire y del agua, significa concebir la humanidad como una inmensa familia, unida por el espíritu de solidaridad y de convivencia.

Reivindicando su derecho de autodeterminación solidaria, los pueblos indígenas saben que este derecho, ellos pueden ejercerlo primariamente en el ámbito de la comunidad, y por tanto a nivel local. Entonces, esta reivindicación incluye una importante indicación estratégica: punto de partida para invertir la tendencia histórica impuesta por la globalización neoliberal sólo puede ser la valorización del desarrollo sostenible y del poder popular alternativo a nivel local. El protagonismo del poder popular es el aspecto fundamental de la sostenibilidad del desarrollo; y el poder popular es auténticamente alternativo cuando es realmente expresión de la comunidad.

Sin embargo los indígenas y negros no se limitan a reivindicar el poder económico a nivel local. Existen y se van fortaleciendo entre ellos formas de coordinación nacional, internacional, continental e intercontinental, con las cuales ellos buscan no sólo incrementar su poder político, sino también sus posibilidades de influir a nivel macroeconómico y macropolítico sobre la orientación de su país y del mundo. Uno de los problemas fundamentales que los pueblos indígenas y todos los que luchamos en la misma dirección tenemos por delante es justamente el de encontrar la articulación entre las múltiples instancias locales de desarrollo sostenible y de poder popular alternativo, y la orientación de la economía y la política mundiales.

Reivindicando su derecho de autodeterminación solidaria, los pueblos indígenas quieren también proponerse, en el nombre de su cultura y de su historia, como los custodios de la naturaleza y los defensores de sus derechos, sistemáticamente conculcados y negados, por una economía que tiene como único criterio el lucro y la acumulación; que por tanto representa una persistente amenaza no sólo contra la naturaleza, sino también contra la sobrevivencia de la humanidad. Como alternativa a un desarrollo ecológicamente insostenible, los pueblos indígenas propugnan un desarrollo ecológicamente sostenible. Esta perspectiva amplía los horizontes de la solidaridad económica, incluyendo en ella todos los seres de la naturaleza y la humanidad futura.

No es cierto la técnica económica de los indígenas y negros que puede indicarles a los países ricos los caminos de la alternativa. Pero la inspiración ética solidaria, sí puede abrir caminos nuevos. Una ética de solidaridad que desborda la comunidad y el pueblo indígena, para abarcar el conjunto de la humanidad presente y futura. Una ética de la solidaridad que desborda la humanidad y abarca la madre naturaleza, la pachamama. Una relación con la naturaleza que no es puramente económica, sino marcada por una profunda simpatía humana y religiosa, inspirada por la intuición y la unidad fundamental entre todos los seres del cosmos y Dios.

VI - EL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN SOLIDARIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, PRINCIPIO INSPIRADOR DE UNA TEOLOGÍA CRISTIANA ALTERNATIVA

Indígenas y negros cuestionan el cristianismo constantiniano y la evangelización conquistadora

Eje de la reflexión a nivel eclesial y teológico es una vez más el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, con particular atención a los aspectos culturales y teológicos. Rechazando, en el nombre de este derecho, las celebraciones del V centenario, los indígenas y negros conscientizados y rebeldes denunciaron las complicidades de las iglesias con el crimen de genocidio perpetrado por la conquista y la colonización, y, con la violación sistemática de su derecho de autodeterminación en la civilización engendrada por ese crimen. Este rechazo implicaba entonces la denuncia de la teología que había justificado, en el nombre de Dios, aquellos crímenes; que había sacrificado los derechos de los pueblos a supuestos derechos de Dios. Se encontraron así

sometidos a severa condena la practica de la iglesia de cristiandad y la teología de cristiandad. Se encontraba descalificada la imagen de Dios involucrada en la justificación de aquellos crímenes.

El derecho de autodeterminación cultural y religiosa imponía una crítica de la evangelización desde el poder conquistador y colonialista, que en lugar de ser anuncio de liberación se había convertido en instrumento de sometimiento y en llamado a la resignación de los esclavos. Evangelización que había inspirado una política de descalificación , persecución y destrucción de las culturas y religiones originarias. Denunciar esta práctica significa naturalmente descalificar la teología que pretendía justificarla.

El derecho de autodeterminación cultural y religiosa impone además una puesta en cuestión del mismo concepto de evangelización, entendido como derecho- deber, que las iglesias se atribuyen, de cristianizar el mundo. Impone además una puesta en cuestión del presupuesto de esta convicción : que el cristianismo sea la única religión verdadera.

Indígenas y negros reivindican el rescate de sus culturas y religiones

Afirmar el derecho de autodeterminación cultural y religiosa de los pueblos indígenas y negros significa positivamente comprometerse a su lado en el rescate de las religiones originarias y afroamericanas ,reconociendo su valor teológico y estableciendo con ellas una relación de igual a igual, en el marco de un auténtico pluralismo religioso. Es este el espíritu del movimiento macroecuménico «asamblea del pueblo de Dios», constituido en el '92 por cristianos identificados con la resistencia indígena, negra y popular., y que pretende ser un ecumenismo que rebasa las fronteras de las iglesias cristianas e involucra a todas las religiones liberadoras. El macroecumenismo exige una revisión radical de la teología que ha justificado y sigue justificando el monolitismo religioso cristiano; exige por tanto la renovación de todas las categorías implicadas en ella , a partir de los mismos conceptos de Dios, revelación, religión, etc.

El derecho de autodeterminación cultural y religiosa de los pueblos indígenas tiene que ser reconocido inclusive al interior de cada iglesia cristiana, legitimando y promoviendo un pluralismo interno. Esta orientación encuentra obstáculos difícilmente superables en el centralismo de la iglesia católica, en su concepción monolítica de la unidad eclesial y en su concepción monárquica absoluta del primado romano.

Particularmente significativa en este sentido la experiencia de la iglesia local de San Cristóbal de Las Casas. En ella el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos inspira el proyecto de iglesia india, pastoral india (contrapuesta a indigenista), teología india, lectura india de la biblia, etc.. El reconocimiento de la teología india y de la teología negra impone revisar la descalificación tradicional del «sincretismo» (como si fuera sinónimo de «confusión»), descubriendo su potencial en la búsqueda de nuevas síntesis entre el cristianismo y aquellas religiones. En la iglesia de San Cristobal de Las Casas .estos importantes progresos se han ido realizando resistiendo, con mucha dificultad, a las presiones del Vaticano , de la nunciatura y de la conferencia episcopal mexicana. Don Samuel Ruiz, quien fue por 40 años el animador de esta renovación , fue acusado , por su espíritu evangélico, de «graves errores pastorales, doctrinales y de gobierno.» Se trataba evidentemente de graves errores pastorales , doctrinales y de gobierno de la curia romana..

La exigencia de autonomía en la iglesia, que plantea la creatividad indígena y negra , no es propia a la iglesia india ni a la iglesia negra. Es un problema crucial de todas la iglesias locales, especialmente del tercer mundo. Problema que no encontrará solución , me parece, sin un movimiento de rebelión de las iglesias y comunidades locales contra el centralismo romano.

Indígenas y negros imponen, con su inspiración ética y religiosa, el rescate de los cristianismos originarios

La renovación eclesial y teológica suscitada por el reconocimiento del derecho indígena a la autodeterminación cultural y religiosa conlleva por fin el rescate de los cristianismos originarios, en su diversidad y creatividad: es decir de los cristianismos que se han realizado en el período que ha seguido la muerte de Jesús y que ha precedido el período de institucionalización eclesiástica.. Si por un lado los indígenas y negros nos están imponiendo a los cristianos una crítica radical del cristianismo constantiniano de ayer y de hoy, también nos empujan a descubrir que este cristianismo ya no es el movimiento de Jesús sino una traición de su proyecto de liberación. Nos empujan entonces a redescubrir ese proyecto y a encontrar en él no sólo el sentido de nuestra vida sino también nuestra inspiración en la búsqueda fatigosa de una alternativa de civilización. Quiero concluir con algunas reflexiones sobre esta tarea de los cristianos, que me parece la más fecunda y exaltante que tenemos por delante.

Reconocer la centralidad de este redescubrimiento de Jesús , significa atribuirles una importancia vital a los estudios bíblicos y sociológicos, que se multiplican en nuestros días, sobre los cristianismos originarios. Ellos nos permiten pues redescubrir , sobre una base histórica y no ideológica, los rasgos originarios del movimiento de Jesús y de identificar al mismo tiempo los mecanismos que prepararon su alianza con el imperio y su transformación en una religión del templo: es decir en una institución semejante por muchos aspectos a la que Jesús había enfrentado y que lo había excomulgado y condenado a muerte.

Como ejemplo de esta búsqueda quiero citar dos tomos de la *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, coordinados por Jorge Pixley: *Cristianismos originarios (30-70 d.C.)* de 1996 e *Cristianismo originarios extrapalestinos (35-138 d.C.)*, de 1998.

En el editorial del primer tomo, Jorge Pixley escribe: «Eduardo Hoornaert, en 1985, en su libro *La memoria del pueblo cristiano* de la serie *Teología y liberación* , hacía una dramática relectura de la «Patrística». Señalaba que nuestra visión de la iglesia de los tres primeros siglos está dominada por la imagen que creó Eusebio, obispos de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica*, y que Eusebio escribió en la euforia de la conversión del emperador Constantino y el «triumfo» de la iglesia antes perseguida por el imperio y ahora reconocida por él como aliada. Por lo tanto , el obispo presenta una visión de una iglesia bien ordenada, con una estructura de mando que la subordina a los obispos. Es una iglesia que desde su comienzo se va preparando a ejercer el poder en la sociedad. Pero Hoornaert nos proponía que ésta fue una distorsión de la realidad, pues las iglesias , en estos siglos de persecución, eran comunidades de fieles organizadas desde la base y guiadas por pastores escogidos por los mismos fieles de entre su propia asamblea . Se exige , entonces, por amor a la verdad, una relectura del imaginario histórico para que corresponda mejor, tanto a la verdad histórica como a nuestras necesidades pastorales» (p.5)

En el mismo sentido orienta su artículo Pablo Richard: « «En nuestras iglesias existe actualmente una visión errada de los orígenes del cristianismo. Normalmente proyectamos en el pasado las estructuras y los dogmas eclesiales del presente. Más específicamente, existe una consolidada visión constantiniana de los orígenes del cristianismo, que se la debemos a Eusebio de Cesarea (263-239), obispo de Cesarea en Palestina, quien escribió una historia eclesiástica en 10 libros. Este historiador fue el teólogo de Constantino y escribió su historia de la iglesia para justificar la construcción de la cristiandad constantiniana. No cabe duda que esta obra contiene una valiosa información histórica y es hoy indispensable para la historia de la iglesia, pero su «ideología constantiniana» pervierte radicalmente los orígenes del cristianismo. Su objetivo no fue escribir una historia real y objetiva del cristianismo, sino la historia oficial, para fundamentar teológicamente la cristiandad constantiniana. Rescatar nuestros orígenes , es rescatar nuestra identidad histórica, fundada en Jesús de Nazareth y en la auténtica tradición apostólica. Este rescate es fundamental para la reforma de nuestras iglesias en la actualidad.»[2]

Indicaciones metodológicas para el redescubrimiento de Jesús y de su movimiento

Los dos tomos que he señalado pretenden justamente reconstruir, más allá de las versiones ideológicas y apologéticas, la verdad histórica. Quiero señalar las más importantes indicaciones metodológicas de su enfoque.

1) Las fuentes que esta reconstrucción utiliza no son sólo las consagradas por el canon del Nuevo Testamento. Son también las de la llamada literatura apócrifa, injustamente descalificada, en el nombre de la ortodoxia, por la corriente cristiana que prevaleció sobre las otras, pero que es a menudo tan certera como los libros canónicos. Entre los libros apócrifos más significativos se citan el evangelio de Santo Tomás, el evangelio de los hebreos, el evangelio de los egipcios.

2) Las fuentes canónicas tienen que ser releídas e interpretadas, como la historia eclesiástica de Eusebio, teniendo en cuenta su planteamiento teológico y apologético. Su objetivo no es el de narrar objetivamente los hechos, sino de reconstruirlos en función de tesis teológicas, inspiradas por la ortodoxia que se estaba afirmando.

3) Hay que superar el prejuicio, según el cual el cristianismo originario era unitario y las diversidades nacieron posteriormente. En realidad, hay que reconocer y redescubrir muchas y diversas interpretaciones del mensaje de Jesús, desde las primeras décadas después de su muerte. Entonces, muchos y distintos cristianismos originarios. Estos tienen que ser descritos ya sea sobre la base de las diversas fuentes, ya sea teniendo en cuenta los distintos contextos geográficos, políticos y culturales en los cuales se desenvuelven los movimientos de Jesús. Es importante señalar que esta diversidad es anterior a la fase de organización eclesiástica, en la que nacerán los conceptos de ortodoxia y de unidad fundada en ella; y en la que se afirmará, por consiguiente, la pretensión de los ortodoxos de descalificar y marginar a los herejes.

4) No pertenece a este período de la historia cristiana la estructura jerárquica y monárquica de la comunidad cristiana. No resulta que en una comunidad, por ejemplo en la de Roma, hubiera un sólo obispo: habían varios, quienes actuaban simultáneamente. Tampoco resulta que Pedro, obispo en Roma, fuera, obispo de Roma. El centralismo y el romanocentrismo católicos son fruto de una evolución, mejor dicho de una involución posterior.

CONCLUSIÓN NO CONCLUSIVA

La conclusión principal de esta búsqueda es que Jesús no les ha comunicado a sus discípulos un mensaje de ortodoxia ni un esquema organizacional, sino una pasión por la libertad y el amor, reflejo del Amor Liberador de Dios, que los discípulos han expresado en las más diversas direcciones. Jesús, en otras palabras, no ha fundado una iglesia, sino un movimiento de amor liberador, que atestigüe en la historia el amor liberador de Dios. Ahora, para el redescubrimiento de la identidad cristiana es mucho más importante el estudio de este período, en el cual el Espíritu se despliega en libertad, que el período de la institucionalización eclesiástica, en el cual el Espíritu se vuelve cautivo de una nueva burocracia (supuestamente de origen divino).

De lo que se trata entonces para nosotros, es de quebrar las cadenas de las instituciones y de recuperar, con respecto a la persona y el mensaje de Jesús, aquella libertad de interpretación y de creación que ha caracterizado a los primeros discípulos y que formaba parte de la esencia de su legado: no una tabla de leyes, no un sistema de dogmas, sino una pasión por la libertad y el amor, capaz de desarrollar creativamente las intuiciones del maestro, del amigo, del compañero.

Con este espíritu, y con confianza en la presencia inspiradora del Espíritu, estamos llamados hoy a reconstruir desde abajo nuestra identidad de cristianos, ocultada y corrompida por siglos de complicidad con los poderes opresores. El cristianismo de hoy no será una simple reproducción de los cristianismos originarios, sino un desarrollo coherente e creativo de ellos en el nuevo contexto geopolítico; y también en los muchos

contextos particulares, políticos, culturales y religiosos, en los cuales el movimiento está llamado a encarnarse.

Este redescubrimiento y esta actualización, de los cuales tenemos la dramática responsabilidad, nos compromete a elaborar comunitariamente nuevas síntesis, valorando los aportes más significativos de los cristianismos originarios. Entre ellos, quiero señalar: el radicamiento comunitario y local, en un espíritu de amistad liberadora; la solidaridad liberadora, expresada compartiendo los bienes y buscando un modo de producción comunitario; el carácter autogestionario, que reconoce en la comunidad y no en las jerarquías el sujeto del movimiento y del poder; el carácter laico, que considera el sacerdocio como un ministerio de la comunidad y no como una casta sagrada y separada; el carácter antagónico respecto al imperio romano y por tanto a todos los imperios; el protagonismo de las mujeres vivido como alternativa militante a la sociedad patriarcal; el método de difusión del movimiento desde abajo, por la fuerza de la verdad y el contagio de la solidaridad y no por conformismo social.

Este redescubrimiento y esta actualización no serán obra de las jerarquías ni del clero, sino del pueblo cristiano conscientizado y organizado autónomamente en las comunidades de base, en los grupos de reflexión, en la lectura popular de la biblia, en los movimientos sociales (de campesinos, indígenas, negros, mujeres, jóvenes, etc.), en los comités de solidaridad y de defensa de los derechos humanos, etc. El movimiento de Jesús sigue buscando en la historia los signos de la presencia de Dios Amor Liberador, pero pretende atestiguar él mismo esta presencia con su compromiso militante al lado de los oprimidos y las oprimidas y con su inagotable creatividad.

Quiero justamente concluir esta reflexión manifestando y comunicando el sentimiento de alegría y esperanza que suscita en mí el descubrimiento exaltante de la tarea histórica que los hermanos indígenas y negros están solicitando e inspirando: la de rescatar creativamente el movimiento de Jesús y la pasión que lo suscitó. Redescubrir la pluralidad interna y creadora de los cristianismos originarios nos abrirá a comprender y valorar en su diversidad las otras religiones, empezando con las que constituyen la riqueza de nuestro continente, las indígenas y afroamericanas. Quisiera además comunicar el sentimiento de alegría y esperanza que despierta la posible confluencia entre la valorización del amor liberador, en sus innumerables expresiones locales, germen y anuncio de una globalización popular y el compromiso para rescatar los orígenes del cristianismo y su mensaje comunitario subversivo. El sentimiento de alegría y esperanza que suscita la confluencia, en el proyecto de nueva civilización, entre la construcción de la familia humana y la construcción de la familia de Dios: del Dios Amor Liberador de todos los nombres.