

**AMÉRICA LATINA COMO TIERRA DE LA JUSTICIA  
Y DE LA FRATERNIDAD UNIVERSAL**

**MARIANO DELGADO**

**SUMARIO:** I. Introducción. II. La utopía misionera. III. La utopía criolla. IV. La utopía andina-indígena. V. La utopía panlatinoamericana del mestizaje universal. VI. A modo de colofón.

**I. INTRODUCCIÓN**

Desde la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), se ha hecho normal —por lo menos, en círculos eclesiales— llamar a América Latina el «continente de la esperanza». Teólogos alemanes pusieron ese título a una pequeña obra sobre Puebla<sup>1</sup> adaptando una famosa expresión de Georg Wilhelm Friedrich Hegel que se refería a la América del Norte como un «*Land der Zukunft*» o un «*Land der Sehnsucht für alle, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt*».<sup>2</sup> El Nuevo Mundo, que, hasta 1700, era fundamentalmente Iberoamérica, ha sido visto por los europeos desde su «descubrimiento» como una «tierra del anhelo» —y América Latina lo sigue siendo hoy para muchos como muestran las reacciones a fenómenos como el *Che* Guevara, las revoluciones de Cuba o Nicaragua, la Teología de la Liberación o los acontecimientos en torno al subcomandante Marcos en la selva Lacandona—. Se tiene la impresión de que América Latina es el continente romántico por excelencia, destinado a hacer realidad nuestros anhelos por una sociedad ideal. Si hay una

---

1 Cf. Schöpfer/Stehle 1979.

2 Hegel 1970: 114.

expresión que plasme el *ethos* de las culturas latinoamericanas en los últimos 500 años, esta sería «hambre y sed de justicia y fraternidad universal».

En mi obra *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie*,<sup>3</sup> he intentado describir o explicar la historia cultural de América Latina como una serie de metamorfosis del anhelo mesiánico: el hispanismo (o lusitanismo), el criollismo, el indigenismo (o andinismo) y el mestizismo (o panlatinoamericanismo). Como sigo creyendo en la validez hermenéutica de tal esquema para explicar la continuidad del *ethos* latinoamericano por medio de las diferentes metamorfosis como la utopía de la justicia y la fraternidad universal, voy a intentar adaptarlo en este ensayo. «Utopía» no significa, aquí, un lugar irreal, sino, más bien, la llama de un anhelo que rebrota en medio de todos los cambios históricos de América Latina —en contraste contrafáctico con la cruda realidad—.

## II. LA UTOPIA MISIONERA

El «maravilloso» descubrimiento del Nuevo Mundo confirmó a naciones como España y Portugal en la percepción de haber sido elegidas por Dios para dirigir a la cristiandad en un momento clave de la historia de la humanidad en el que debería hacerse realidad la evangelización de todo el mundo, así como la reunión de toda la cristiandad en un solo rebaño bajo un solo pastor —es decir, en una monarquía universal bajo la guía del Sumo Pontífice y de los reyes de España o Portugal—. Misioneros, juristas y teólogos, que partían de la unidad entre moral y política, compartirán esa percepción mesiánica de las monarquías ibéricas, pero dejarán claro que la elección divina depende del cumplimiento de ciertos principios morales, formulados proféticamente, por primera vez, en el famoso sermón de Antonio Montesino en el cuarto domingo de adviento de 1511 en una modesta iglesia de Santo Domingo: «Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? [...] ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?».<sup>4</sup>

Esta interpelación profética desencadena la discusión por los «justos títulos», en la que —si prescindimos de la opinión un tanto cínica del humanista Juan Ginés de Sepúlveda, para quien los indios eran los aristotélicos «esclavos de naturaleza» o bárbaros, mientras que los españoles eran los portadores de la alta civilización cristiana y occidental, de forma que a los indios no podía pasarles nada mejor que servir a personas que, en ética y civilización, les eran tan

3 Delgado 1994a.

4 Las Casas 1988: V, 1761-1762.

claramente superiores para poder, así, ser educados por estos en la fe cristiana y en las sanas costumbres o la buena «policía», como se decía entonces— las posturas de los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas son las más importantes.

El sereno profesor universitario Vitoria se limita a un reconocimiento, más bien, formal que real de los derechos de posesión de los pueblos y personas amerindios, que pueden ser obviados con la ayuda de una interpretación filoespañola de los derechos de misión, migración y comercio; pues, en caso de que tales derechos les fueran denegados, los españoles podrían, legalmente, fortalecer su posición en el Nuevo Mundo e, incluso, asumir, violentamente, por medio de una guerra justa, el dominio.

Las Casas, sin embargo, movido por una fuerte empatía o compasión por el dolor ajeno, es decir, por el sufrimiento de los indios, defiende, por primera vez en la historia del colonialismo, una «ética recíproca», es decir, una ética que reconoce a los indios como socios al mismo nivel y les otorga los mismos derechos que los españoles reclaman para sí o que son reconocidos en la relación entre los países europeos (por ejemplo, entre franceses y españoles). Tales derechos, que no puedo explicitar aquí con detalle,<sup>5</sup> son: el derecho a la libre aceptación (o el libre rechazo) del dominio español; el derecho a la resistencia contra el dominio «tiránico» español, si este es usurpado por la fuerza y, por tanto, es ilegítimo; el derecho al reconocimiento y la conservación de las culturas amerindias (por lo menos, en todo lo que no contradice al evangelio o, en caso de tal contradicción, hasta que fueran convencidos pacíficamente de las bondades del evangelio y de la civilización cristiana); el derecho al respeto a la religiosidad de los pueblos; y, finalmente, el derecho al rechazo del cristianismo, si este es predicado con violencia o desde una posición de fuerza y coacción tácitas bajo las empresas de conquista. Estos derechos fundamentales pueden ser vistos, hoy, como base de un orden mundial justo a la sombra de la moderna globalización. La universalización de la cultura y religión occidentales solo podrá tener éxito si se reconocen tales derechos. En este sentido, Las Casas, que acompañó con su crítica profética el primer proceso de globalización en el siglo XVI, es nuestro «contemporáneo».

Al final de su vida, Las Casas cree que el proyecto español de la monarquía universal ha fracasado, pues nos ha dejado un juicio ético completamente negativo sobre aquellos «[...] que se honran y tienen nombre de discretos y sabios y presumen de mandar el mundo».<sup>6</sup> En lugar de practicar la unidad entre política y moral, el imperio español se ha convertido, como el romano en los ojos de San

---

5 Cf. Delgado (*Die Rechte der Völker*) [manuscrito, en prensa, s. a.].

6 Las Casas 1988: XI, 219.

Agustín, en una cueva de bandidos, pues se ha apropiado, contra todo derecho, del dominio sobre los pueblos amerindios, a los que ha despojado, además, de sus posesiones. Por lo tanto, los reyes de España están obligados «en conciencia» a restituir los dominios y los bienes usurpados: a restaurar a los señores indios en sus derechos de dominio y a restituir *in solidum* a los pueblos amerindios los bienes robados en guerras inicuas e injustas.

Misioneros indiófilos como Las Casas y los franciscanos de la misión de México muestran una gran sensibilidad por los valores de las culturas amerindias. Las Casas llega, incluso, a decir que no solo eran éticamente mejores que las de la antigüedad occidental (Egipto, Grecia y Roma), sino que también contenían muchas cosas sobre las que Las Casas no duda en escribir: «[...] de hacerse y cumplirse dentro de nuestra universal iglesia y aprenderse dellos era dignísimo».<sup>7</sup> El *ethos* lascasiano o la utopía misionera defienden, además, los siguientes principios.

Un prudente mestizaje o una mezcla entre los indios y los españoles. Ya en 1516, es decir, en el mismo año en que apareció la famosa *Utopía*, de Tomás Moro, esboza Las Casas, ante el regente cardenal Jiménez de Cisneros, planes para aldeas modelo en las que los indios y labradores españoles pudieran vivir pacíficamente, ayudándose y enriqueciéndose mutuamente, así como mezclándose en el campo biológico y cultural. Con la mezcla entre sencillos labradores españoles y los indios, que eran tenidos por una especie de *genus angelicum*, Las Casas y los franciscanos de México soñaban con realizar la «utopía misionera», es decir, la construcción de «[...] una nueva, fortísima, amplísima e ilustrísima cristiana Iglesia y felice república»<sup>8</sup> en la que los vicios de la decadente civilización del Renacimiento, sobre todo la codicia, que, para San Pablo, es la «raíz de todos los males», no tuvieran cabida.

El concepto de mestizaje es uno de los elementos fundamentales de la «utopía misionera». La política misionera y colonial de las monarquías católicas se orientaba por el antiguo modelo romano, que fomentaba el mestizaje con los pueblos sometidos y la creación de sociedades mestizas, mientras que la política misionera y colonial protestante conducía, más bien —sobre todo allí, donde, como en Nueva Inglaterra o en Sudáfrica, se amalgamó la idea agustiniana y calvinista de la estricta predestinación con la de la alianza—, a sociedades regidas por el sistema del apartheid para que, así, los elegidos europeos pudieran permanecer entre sí sin contaminarse con la masa de los condenados.<sup>9</sup>

Un segundo principio de la «utopía misionera» es la evangelización liberadora. Es cierto que los franciscanos de México, a diferencia de Las Casas, no estaban,

7 Las Casas 1988: VIII, 1255..

8 Las Casas 1988: III, 359.

9 Cf. Delgado 2003.

en principio, en contra de la esclavitud de los indios. Incluso consideraban que el sistema de la encomienda, es decir, el repartir los indios entre los españoles como mano de obra en un sistema de cuasiesclavitud, era bueno para conseguir la hispanización y la evangelización, mientras que Las Casas veía en tal sistema la raíz de todos los males coloniales. Sin embargo, también bajo el sistema de la encomienda, los franciscanos intentaban practicar una evangelización liberadora. Las Casas, por ejemplo, nos cuenta una curiosa anécdota que hubiera hecho las delicias de Paulo Freire. Los encomenderos, nos dice, intentaban impedir la entrada de los frailes mendicantes en sus encomiendas diciendo que «[...] después que los indios son doctrinados y cristianos hechos, se hacen bachilleres, y que saben más de lo que sabían, y que no se pueden por esto dende en adelante tan bien como hasta allí servirse dellos».<sup>10</sup>

La «utopía misionera» es la primera expresión de un *ethos* de hambre y sed de justicia y fraternidad universal en América Latina. Para las siguientes metamorfosis, adquiere el significado de una impronta fundamental.

### III. LA UTOPIA CRIOLLA

Bajo «criollismo», se entiende el proceso histórico que, en Hispanoamérica, lleva a una sustitución del mesianismo español por el de los españoles americanos. Tal sustitución, que tiene sus raíces en el mismo siglo XVI (sobre 1570, en las ideas del dominico Francisco de la Cruz), culmina en la retórica antiespañola de la época de la independencia, a principios (Simón Bolívar) como a finales (José de San Martín) del siglo XIX. La «utopía criolla» se caracteriza por la unión de la demonización de los españoles con la exaltación de Las Casas como padre de las Américas y con la utopía de la paz perpetua y del progreso científico (positivismo) en una nueva época que comenzará con la independencia de Hispanoamérica y será una bendición para toda la humanidad.

En medio de las luchas por la independencia y aprovechando la supresión del Tribunal de la Inquisición en las fases liberales de 1813 y 1820, se imprimió varias veces la famosa obra de Las Casas *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en la que el defensor de los indios relata los desastres de la guerra de conquista durante las primeras décadas y fustiga a los españoles —Las Casas pensaba en los conquistadores y encomenderos, no en los misioneros y buenos españoles— como tiranos y enemigos del género humano. No es, por tanto, extraño que el libertador Bolívar, en sus cartas de Jamaica de 1815, llame a España «una vieja serpiente», una «nación avarienta» o una nación «que solo ha sobresalido

---

10 Las Casas 1988: X, 297.

en fiereza, ambición, venganza y codicia»<sup>11</sup> (por la misma época escribían los ilustrados franceses que la humanidad a España no le debe absolutamente nada bueno). Los españoles son descritos como acreedores «a la detestación universal», los más perversos «enemigos del género humano» y una «raza de genocidas»<sup>12</sup> que debería ser ahogada en su propia sangre o en el mar, mientras que se alaba el ejemplar comportamiento de los ingleses, cuya política de colonización había sido tan diferente de la ibérica y había alumbrado naciones libres como los Estados Unidos de América del Norte.

Bolívar y los demás libertadores de Hispanoamérica instrumentalizan la denuncia profética de Las Casas en la época colonial para legitimar su lucha por la independencia. Los criollos asumen, prácticamente, el papel victimista de los indios y se creen poseedores de sus derechos. En Las Casas, el «padre de los indios», veían, por tanto, una especie de patrón de la nueva y libre Hispanoamérica. Para Servando Teresa de Mier, un antiguo fraile dominico que llegó a ser uno de los ideólogos más importantes de la independencia mexicana, el agradecimiento requería, en 1813, dedicar a la memoria de Las Casas «el primer monumento erigido por manos libres»: «Alrededor de su estatua formad vuestros pactos y entonad a la libertad vuestros cánticos [...]. Su sombra os hará respetar de todas las naciones, y nadie podrá persuadirse que el pueblo de Casas no sea virtuoso [...]. Yo le pondría esta inscripción tan sencilla como el héroe: “¡Extranjero! Si amares la virtud, detente y venera. Este es CASAS, el padre de los indios”».<sup>13</sup> Bolívar propuso incluso, en 1815, fundar como capital de Venezuela una nueva ciudad «con el nombre de Las Casas, en honor de este héroe de la filantropía».<sup>14</sup>

Bolívar sueña con la convivencia armónica entre los indios, los negros, los mulatos, los mestizos y los blancos bajo la batuta criolla. Aunque los criollos sean una minoría, es, para él, una especie de dogma del «criollismo» que esta minoría «[...] posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa y una influencia».<sup>15</sup> Bolívar idealiza el carácter pacífico del indio, que solo desearía tranquilidad y soledad,<sup>16</sup> para expresar, al final, su convencimiento de que todos los hijos de la Hispanoamérica libre, «[...] de cualquier color o condición que sean, se profesan un afecto fraternal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar».<sup>17</sup>

---

11 Bolívar 1990: 66, 71 y 75.

12 Ib.: 89 y 61–90.

13 Romero/Romero 1985: II, 52.

14 Bolívar 1990: 79.

15 Ib.: 85.

16 Ib.: 87.

17 Ib.: 89.

Bolívar tiene también una visión del papel mesiánico-planetario de la Hispanoamérica libre para el bien de toda la humanidad:

Ya la veo servir de lazo, de centro, de emporio a la familia humana; ya la veo enviando a todos los recintos de la tierra los tesoros que abrigan sus montañas de plata y de oro; ya la veo distribuyendo por sus divinas plantas la salud y la vida a los hombres dolientes del antiguo universo; ya la veo comunicando sus preciosos secretos a los sabios que ignoran cuán superior es la suma de las luces a la suma de las riquezas que le ha prodigado la naturaleza. Ya la veo sentada sobre el Trono de la Libertad, empuñando el cetro de la Justicia, coronada por la Gloria, mostrar al mundo antiguo la majestad del mundo moderno.<sup>18</sup>

Esa utopía de la paz perpetua es asumida también por el clero criollo de Hispanoamérica. Así, por ejemplo, la *Carta a los españoles americanos* (1792), del jesuita peruano de origen catalán Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748–1798), está preñada del mismo optimismo ilustrado que los escritos y las arengas de Bolívar: «¡Cuántos, huyendo de la opresión o de la miseria, vendrán a enriquecernos con su industria, con sus conocimientos, y a reparar nuestra población debilitada. De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola grande familia de hermanos».<sup>19</sup>

#### **IV. LA UTOPIA ANDINA-INDÍGENA**

También esta metamorfosis tiene ya sus raíces en el siglo XVI: en los piadosos frailes mendicantes con su idealización del indio como un *genus angelicum* a diferencia de los decadentes españoles; en el indio Felipe Guamán Poma de Ayala, que, en su obra *Nueva corónica y buen gobierno* (ca. 1615),<sup>20</sup> resalta la estructura social y el *ethos* colectivo del *Tawantinsuyu*, del imperio inca, de las cuatro regiones del mundo, como un contraste positivo a la realidad colonial; y, finalmente, en los escritos del mestizo Inca Garcilaso de la Vega, que, en su obra *Comentarios reales de los Incas* (1609–1617),<sup>21</sup> idealiza algunos aspectos del tiempo del incanato.

Habría que añadir a esto la tradición oral con su pensamiento mágico-mítico como una expresión de la conciencia colectiva de los campesinos indios en los Andes. En dicha tradición oral, los tres incas ejecutados por los españoles, es decir, Atahualpa (1533), Túpac Amaru I (1572) y Túpac Amaru II (1781), se transforman en un único inca arquetípico y mesiánico, llamado «Inkarrí» (de «Inca» y

---

18 Bolívar 1990: 123.

19 Romero/Romero 1985: I, 58.

20 Cf. Poma de Ayala 1987.

21 Garcilaso de la Vega 2000

«rey»), que, como el mesías de Israel, el emperador Barbarossa o el rey portugués Don Sebastião, algún día no muy lejano ha de volver para reunir a su pueblo, así como para restaurar y llevar a la plenitud su reino. En los últimos decenios, han sido recogidas de la tradición oral varias versiones de este mito por etnógrafos que han andado por los Andes «buscando un inca». <sup>22</sup> De ellas, se nutre lo que los estudiosos llaman la «utopía andina», es decir, el sueño de un renacimiento cercano de la cultura y el poder andinos. <sup>23</sup>

El primer fruto de la «utopía andina» floreció a principios del siglo xx. Después del siglo «criollo», que, para la población indígena, fue, en cierto sentido, peor que el último período colonial, los «indigenistas» unieron la utopía andina con el marxismo y la transformaron, así, en una ideología secular y mesiánica que intentaron imprimir por todos los medios al pueblo mesiánico por ellos elegido: los campesinos indios. En ellos, ven los indigenistas el auténtico sujeto de la transformación revolucionaria de América Latina. En ningún otro lugar, ha sido ese proceso revolucionario tan virulento como en los Andes —y ha cobrado nuevamente actualidad por medio de los recientes acontecimientos políticos en Bolivia, Ecuador y Perú—.

El indigenismo moderno comenzó con Manuel González Prada (1844–1918), que ya en sus primeros discursos y ensayos dejó claro que el Perú auténtico no estaba formado por los grupos criollos y extranjeros de la costa, sino por los millones de indios dispersados en los Andes. Sin embargo, su impronta socio-revolucionaria se debe a Luis E. Valcárcel (1891–1987), José Carlos Mariátegui (1894–1930) y José María Arguedas (1911–1969). Estos autores están convencidos de que lo que puede movilizar y promover a los indios no es el alfabeto de los blancos, es decir, la cultura, sino el mito de la revolución socialista: el proletariado indígena está esperando a su Vladimir Lenin.

Como un «credo», cita Valcárcel, en su manifiesto andino *Tempestad en los Andes* (1927), el pensamiento de González Prada. Valcárcel da al indigenismo el carácter de un «evangelio andino», defendido con pasión apologética; sostiene una visión idealizada y romántica de la raza, cultura, sociedad y religión andinas-incaica, que tiene ciertas afinidades con el mito germánico del *Blut-und-Boden*. El andinismo es, para él, un «puro sentimiento natural» (el amor a la tierra, al sol, a los ríos y a las montañas); «agrarismo» (es decir, un retorno a la pureza y candidez del alma campesina); la «santa fraternidad» (sin desigualdades, sin injusticias entre las personas); y, finalmente, «promesa» <sup>24</sup> de un *ethos* individual y colectivo como reacción contra todos los vicios de la decadente sociedad peruana de la

22 Una interpretación teológica de dicho mito puede verse en Delgado 1995: 263-322.

23 Cf. Burga 1988; Flores Galindo 2005.

24 Valcárcel 1972: 125 y 127.



costa, influenciada por la cultura occidental. El pasado, es decir, el imperio inca del *Tawuantinsuyu*, es presentado como un programa para el presente y el futuro. Su visión del mestizo está influenciada por el prejuicio étnico. El mestizo es algo absurdo, un híbrido, un ser que no ha heredado las virtudes antiguas, sino solo los vicios y los complejos. La mezcla de las culturas solo produce abortos. Por tanto, los indigenistas deben sentirse obligados a defender los valores de la raza india.<sup>25</sup> La esperanza de Valcárcel se dirige al día del *Yawar Inti* o del Sol de Sangre,<sup>26</sup> cuando, después de vencer a los malos españoles y los hombres blancos, el reino escatológico andino de la «raza de bronce» será instaurado en este mundo: «Un día alumbrará el Sol de Sangre, el Yawar-Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo: de púrpura tornarán las linfas del Titikaka, de púrpura, aún los arroyos cristalinos. Subirá la sangre hasta las altas y nevadas cúspides [...]. Aún en la noche el Fuego alumbrará los mundos. Será el incendio purificador. ¡Oh! La esperada Apocalipsis, el Día del Yawar-Inti que no tardará en amanecer».<sup>27</sup>

También Mariátegui confía en el indio y no en el mestizo para realizar la revolución andina. Los mestizos emigrados de los Andes a las ciudades superan en el mundo industrializado y dinámico, con mucha rapidez, la distancia que los separa de los blancos e, incluso, pueden asimilar la cultura occidental con sus costumbres, impulsos y consecuencias. Sin embargo, corren peligro de vaciarse y perder su alma. En los latifundios feudales de la sierra, en una población atrasada, los mestizos, sin embargo, no tienen ninguna posibilidad de desarrollo social. Ante ese dilema, Mariátegui no envidia al mestizo, sino que confía en el indio. Este no está todavía incluido en la expansiva y dinámica civilización occidental, que conduce a la universalidad, pero tampoco ha roto con su cultura ancestral. A pesar de la conquista, a pesar del latifundismo opresor, el indio se sigue moviendo, en cierto sentido, dentro de las coordenadas y los valores de su propia tradición. La sociedad indígena puede parecernos más o menos primitiva o atrasada, pero representa un tipo orgánico de sociedad y de cultura, es decir: «La vida del indio tiene estilo»<sup>28</sup> —su *ethos* es, para Mariátegui, digno de admiración—.

Mariátegui está dispuesto, a lo sumo, a aceptar un proceso de mestizaje en el que los mestizos y los blancos se conviertan en «nuevos indios», como esperaba José Uriel García (1930),<sup>29</sup> pero no está de acuerdo con un proceso de mestizaje que convierta a los mestizos en occidentales sin alma. La esperanza de Mariátegui se

---

25 Valcárcel 1972: 104-105, 107-108 y 33-35.

26 Con el «Sol de Sangre» o «Sol Rojo», asociaban los indios quechuas, en el incanato, la regeneración de la tierra a través de un cataclismo o *pachacuti* al final de un período histórico.

27 Valcárcel 1972: 24.

28 Mariátegui 1979: 228. Cf. García 1973.

29 Mariátegui 1979: 225.

dirige a los indios o «nuevos indios», que tan solo necesitarían un Lenin andino para salir de siglos de letargo y realizar la revolución andina, con lo que podrán asimilar productivamente la parte técnica y científica de la cultura occidental, sin perder su propia identidad cultural.

Para Arguedas,<sup>30</sup> el contraste entre la sociedad criolla y la indígena es también prácticamente imposible de superar. Mientras que, en la sociedad criolla, solo descubre a personas caracterizadas por un individualismo agresivo y cuyos antepasados en las mesetas de España encontraron al «diablo cainita», ve, en la sociedad quechua, un espacio en el que se vive la auténtica fraternidad humana y en el que la naturaleza envuelve y protege como un abrigo vivo al indio todavía no corrompido por la duda, la amargura y el escepticismo. Arguedas intenta unir el mesianismo andino social y revolucionario de Valcárcel y Mariátegui con las tradiciones mágico-míticas de los quechuas, pues, por propia experiencia —después de la temprana muerte de su madre, se crió en una familia quechua, aunque su padre era un abogado blanco—, sabe muy bien que los indios solo comprenderán el mito social y revolucionario si se les hace verosímil en las categorías de su tradición. Así, Arguedas se pondrá como meta fomentar, en los indios, la esperanza en un *incarrí redivivus* y no en Lenin, pues los diversos líderes campesinos son vistos en la memoria colectiva popular como una reencarnación de aquel.

## V. LA UTOPIA PANLATINOAMERICANA DEL MESTIZAJE UNIVERSAL

La utopía misionera, la utopía criolla y la utopía andino-indígena serán complementadas, a lo largo del siglo xx, por la utopía panlatinoamericana del mestizaje universal. Echemos un vistazo a tres variantes convergentes de esta: América Latina como tierra de la quinta raza o de la raza cósmica; América Latina como tierra de la justicia y de la libertad; y, finalmente, América Latina como tierra de la teología y ética de la liberación.

1. Al contrario que en la indigenización, en la utopía de la quinta raza o de la raza cósmica, no es el indio o el nuevo indio el sujeto mesiánico del futuro de América Latina, sino el mestizo como producto de la mezcla de todas las razas. La condición para poder defender esta visión positiva del mestizo y del mestizaje es desenmascarar la «demonización» del elemento ibérico promovida por el criollismo y el indigenismo, pues tal elemento ha marcado las culturas iberoamericanas con más intensidad que todos los demás. Se vuelve a acentuar la diferencia entre la colonización ibero-católica y la anglosajona-protestante como hicieron los

30 Cf. Delgado 1994b: 224-271.

criollos en 1800, pero ahora se resalta la superioridad espiritual de la primera con un orgullo firme y consciente.

Esta utopía ya fue preparada también allá por 1600, cuando se formó el llamado *ethos* barroco de la colonia, es decir, una «síntesis cultural» basada en el mestizaje como «base de la memoria histórica de Ibero-América», como dice el chileno Pedro Morandé.<sup>31</sup> Huellas de dicha utopía se encuentran ya a principios del siglo xvi en Bartolomé de Las Casas y, después, incluso en Simón Bolívar, aunque el segundo soñaba con un mestizaje bajo la tutela criolla. En el siglo xx, será el *homme des lettres* mexicano José Vasconcelos (1881–1959) —filósofo hegeliano, ensayista y político— quien otorgue a la «utopía panlatinoamericana» su impronta fundamental. En su manifiesto *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925),<sup>32</sup> Vasconcelos reprocha a las clases políticas de las diferentes naciones iberoamericanas, que, hasta ese entonces, solo se habían preocupado por conseguir ventajas para ellas mismas a través de acuerdos especiales con los Estados Unidos de América, «sin atender a los intereses comunes de la raza». A los fundadores del nacionalismo criollo, los tilda de «los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente».<sup>33</sup> Especialmente al ya mencionado Servando Teresa de Mier, el teórico de la independencia mexicana, le reprocha haber hecho propaganda antiespañola desde Londres pagado por el gobierno británico.<sup>34</sup>

La raza que antaño soñaba con la monarquía universal y se tenía por la heredera de los gloriosos romanos ha caído, según Vasconcelos, en la «pueril satisfacción de crear nacioncitas y soberanías de principado, alentadas por almas que en cada cordillera veían un muro y no una cúspide».<sup>35</sup> La polémica antiespañola de la independencia criolla y la acomodación a la forma de pensar y vivir angloamericana, fomentada inteligentemente por los mismos angloamericanos, ha nublado, desde el principio, el juicio de los latinoamericanos. Así, han llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la incapacidad de asimilación del indio, en la maldición del negro y en la irreversible decadencia del asiático: «Nos rebelamos contra el poder político de España, y no advertimos que, junto con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo».<sup>36</sup> Pensando en los criollos y en los indigenistas, Vasconcelos escribe que

---

31 Morandé 1993: 337-366; más ampliamente en Morandé 1987.

32 Cf. Vasconcelos 1958: II.

33 Vasconcelos 1958: II, 911.

34 *Ib.*: IV, 1491.

35 *Ib.*: II, 915-916.

36 *Ib.*: II, 935-936.

hay que rescatar con orgullo las raíces ibéricas haciendo propio el viejo conflicto entre los pueblos latinos y los anglosajones si se quiere impedir «[...] que en la América triunfe sin oposición la cultura sajona».<sup>37</sup>

La pérdida del sentido de su misión histórica es, para Vasconcelos, el pecado estructural de América Latina desde la independencia. Los angloamericanos, por el contrario, conservan presente «[...] la intuición de una misión histórica definida, en tanto que nosotros nos perdemos en el laberinto de quimeras verbales». Parece, incluso, que Dios mismo guía los pasos de los angloamericanos, «[...] en tanto que nosotros nos matamos por el dogma o nos proclamamos ateos».<sup>38</sup> Sin embargo, los angloamericanos han cometido una gran falta histórica, lo que fundamenta la esperanza de Vasconcelos de que, aunque el presente les pertenezca a ellos, el futuro será determinado por la América Latina: han cometido el pecado de exterminar a las razas primigenias de América, mientras que los íberos las han asimilado por medio del mestizaje. De aquí, deduce Vasconcelos el pronóstico histórico-teleológico de que solo en la América Latina y en el curso de un proceso de mestizaje y remestizaje todas las razas de la humanidad formarán un día la nueva, «quinta, raza cósmica», una síntesis universal de la humanidad que, superando las contraposiciones de las diferentes razas, fundará un reino planetario de paz basado en el amor, es decir, una especie de «civilización del amor». La misión de América Latina consiste, pues, en ser la tierra de la quinta raza, originada del mestizaje de todas las otras, para heredar a las cuatro razas que, hasta ahora, separadas las unas de las otras, han dirigido el devenir de la historia: «En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. [...] Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a su misión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo».<sup>39</sup>

El día del triunfo está, para Vasconcelos, muy cerca, pues, como los franciscanos de México en el siglo xvi, cree encontrarse en el umbral de la última etapa de la historia. Si aquellos creían que, con su trabajo por la utopía misionera, estaban viviendo en la «undécima hora del mundo», a la cual solo podía seguir el fin del mismo mundo, Vasconcelos escribirá, en el sentido de Joaquín de Fiore, que la humanidad se encuentra en su otoño y ya está a punto de comenzar la última fase de la historia, que estará «llena de espíritu». Mientras que el nacimiento y la juventud del mundo fueron guiados por el Dios joven, Jesucristo, será después el Espíritu Santo quien resuelva el problema de las «metamorfosis». No es, por tanto,

37 Vasconcelos 1958: II, 911-912.

38 Id.: II, 918.

39 Id.: II, 919.

la hora de los matadores locales, de los iluminados que predicán para una etnia o un pueblo, sino de la revelación final que será dada a todos como un pentecostés universal en que se cumpla la profecía de la recopilación de todas las ramas del tronco genealógico y la «conversión de todos los pueblos al final del mundo».<sup>40</sup> La superación de las razas actuales en una quinta raza, en la raza cósmica, es, así, al mismo tiempo, un signo claro de la proximidad del final de los tiempos.<sup>41</sup>

El que la quinta raza, la raza cósmica, venga de América Latina depende, para Vasconcelos, también de la posesión de la Amazonía, pues, en esa región de inmensos recursos, se decidirá el destino del mundo futuro. Por eso, los latinoamericanos deberían hacer todo lo posible para que esa región no caiga en manos de los anglosajones, que solo la utilizarán en provecho propio para los particulares intereses de dominio de la cuarta raza, la raza blanca. En la Amazonía, debería asentar la quinta raza un día Universópolis, la capital del mundo, para despertar desde allí un nuevo pentecostés y fructificar todo el mundo con el amor al prójimo de signo cristiano.<sup>42</sup> En un lenguaje preñado de referencias mesiánicas, describe Vasconcelos la tarea de la quinta raza o de la raza cósmica. No debemos sentirnos desanimados porque «nuestros valores» solo sean ahora un germen o estén en potencia: «Sin embargo, la raza hebrea no era para los egipcios arrogantes otra cosa que una ruin casta de esclavos y de ella nació Jesucristo, el autor del mayor movimiento de la historia, el que anunció el amor de todos los hombres». Ese amor será uno de los dogmas fundamentales de la quinta raza, que tendrá su origen en América, la auténtica tierra prometida del cristianismo: «Si nuestra raza se muestra indigna de este suelo consagrado, si llega a faltarle el amor, se verá suplantada por pueblos más capaces de realizar la misión fatal de aquellas tierras, la misión de servir de asiento a una humanidad hecha de todas las naciones y todas las estirpes».<sup>43</sup>

Al contrario que el proyecto criollo, el proceso de mestizaje no está, para Vasconcelos, inseparablemente unido al predominio de la raza blanca. Vasconcelos piensa que, entre los caracteres de la quinta raza, predominarán los de la blanca, «[...] pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica».<sup>44</sup>

El fructífero mestizaje soñado por Vasconcelos solo parece haber tenido lugar, hasta ahora, a escala meramente biológica. Por lo demás, su concepto suena como una versión invertida de la teleología histórica de Hegel, que el filósofo Vascon-

---

40 Vasconcelos 1958: III, 1085

41 Id.: III, 1083-1084.

42 Vasconcelos 1958: II, 925-926.

43 Id.: II, 936.

44 Id.: II, 926-927.

celos conocía muy bien. Como se dijo al principio de este ensayo, Hegel había llamado a América el «*Land der Zukunft*», «*in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll*».<sup>45</sup> Sin embargo, Hegel partía, teleológicamente, de que de dicha lucha saldría vencedora naturalmente la América angloamericana con su raza blanca, que ya a principios del siglo XIX comenzaba a saborear la victoria política y económica.

2. El mismo año 1925, en que el mexicano Vasconcelos publicó su ensayo sobre la raza cósmica, apareció un llamativo texto *del hombre des lettres* de Santo Domingo, Pedro Henríquez Ureña, bajo el título *La utopía de América*.<sup>46</sup> En él, describe la tarea de América Latina como el intento de «devolverle a la utopía sus caracteres plenamente humanos y espirituales» para que el hombre llegue a ser plenamente humano, «[...] dejando atrás los estorbos de la absurda organización económica en que estamos prisioneros y el lastre de los prejuicios morales y sociales que ahogan la vida espontánea».<sup>47</sup> Después del fracaso de la utopía de los Estados Unidos de América, que han pasado de ser «arquetipo de la libertad» a devenir «uno de los países menos libres del mundo»,<sup>48</sup> América Latina debe verse como una patria grande para realizar el ideal de la justicia y de la libertad, «[...] para asentar la organización de la sociedad sobre bases nuevas, que alejen del hombre la continua zozobra del hambre a que le condena su supuesta libertad y la estéril impotencia de su nueva esclavitud».<sup>49</sup> La utopía de Henríquez Ureña culmina en su sueño de un hombre nuevo y libre: «En nuestro suelo nacerá entonces el hombre libre, el que, hallando fáciles y justos los deberes, florecerá en generosidad y en creación».<sup>50</sup>

3. Se puede ver a la teología y filosofía de la liberación, que, a veces, son vistas por sus críticos como una mera versión latinoamericana del marxismo y del mesianismo temporal,<sup>51</sup> como última variante del *ethos* de las culturas latinoamericanas. La referencia a algunos elementos del análisis social del marxismo es, realmente, algo propio de la teología y filosofía de la liberación, que no se quiere limitar a repensar el mundo, sino que intenta transformarlo de forma duradera: quiere anunciar el Evangelio y contribuir a construir el reino de Dios protestando contra la dignidad humana pateada por doquier; luchando contra la opresión de

45 Hegel 1970: 114.

46 Henríquez Ureña 1978 [1925]: 3-11.

47 Id.: 7.

48 Id.: 10.

49 Id.: 11.

50 Id.: 11.

51 Este es uno de los reproches de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la Teología de la Liberación.

la mayor parte del género humano en el amor que libera; y contribuyendo a construir una sociedad nueva, justa, solidaria y fraterna.<sup>52</sup> En esta utopía de liberación, la creación de un «hombre nuevo» es un principio fundamental. Ciertamente, no pocos representantes de la teología y filosofía de la liberación describen al hombre nuevo con categorías tomadas del vocabulario marxista. Así, por ejemplo, Ernesto Cardenal identifica al hombre nuevo del socialismo cubano con el hombre nuevo del que habla San Pablo en el Nuevo Testamento.<sup>53</sup> Sin embargo, si examinamos el pensamiento de la teología y de la filosofía de la liberación con atención, encontramos que el sueño del «hombre nuevo» es, desde la utopía misionera, una constante en el *ethos* de las culturas latinoamericanas, que, como ya dijimos, se caracteriza, fundamentalmente, por el hambre y la sed de justicia y de fraternidad universal.

En los últimos años, el *ethos* de las culturas latinoamericanas ha cobrado nueva actualidad. Con motivo del Quinto Centenario (1992), se ha discutido con fragor sobre la identidad ética de América Latina.<sup>54</sup> Y la caída del muro de Berlín ha conllevado un proceso de clarificación dentro de la teología y filosofía de la liberación en el que se dejan entrever dos tendencias fundamentales. Por un lado, tenemos a teólogos como Gustavo Gutiérrez, que intentan apuntalar teológicamente la utopía del nuevo hombre. En los años setenta del pasado siglo, Gutiérrez hablaba de tres niveles de liberación. No se olvidaba de la liberación soteriológica del poder del pecado y del mal, pero la relegaba al tercer nivel, por detrás de la liberación socioeconómica y cultural-política de los oprimidos, que, a través de «[...] la conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente».<sup>55</sup> A partir de la edición de su *Teología de la liberación*, en los años noventa del pasado siglo, Gutiérrez acentúa el primado de la liberación soteriológica: su proyecto del «nuevo hombre» en el sentido político-filosófico e histórico de la palabra no se basa solo en las estructuras sociales justas, cuya transformación daría paso automáticamente al nuevo hombre, sino, sobre todo, en «[...] actitudes y mentalidades que no son un producto mecánico de dichas estructuras»,<sup>56</sup> es decir, es fruto, sobre todo, de la conversión al *ethos* mesiánico y al nuevo hombre del Evangelio.

---

52 Entre la multitud de obras sobre la teología y filosofía de la liberación, cf., de forma ejemplar, Gutiérrez 2003; Dussel 1977; Dussel 1988. Sobre Dussel, cf. Schelkshorn 1992; Fonet-Betancourt 1994.

53 Cardenal 1977.

54 Cf. Kruip 1996; Dussel 1993

55 Gutiérrez 2003: 114.

56 Id.: 47.

Por otro lado, tenemos a filósofos como Enrique Dussel, que, en el diálogo con la ética discursiva europea (Kart Otto Apel y Jürgen Habermas),<sup>57</sup> se sienten confirmados en la necesidad de una ética materialista de liberación universal. Dicha ética ve, en las víctimas que forman una comunidad de comunicación crítica, a los portadores del «principio de liberación». A través de su experiencia de dolor, adquieren —aunque sea de forma negativa— la conciencia crítica y ética de lo que se debe hacer para la liberación; así, se preocupan, pues, «[...] tanto de una transformación negativa y deconstructiva como de una construcción positiva de las normas, estructuras, instituciones y sistemas de moralidad».<sup>58</sup> La meta de dicha ética de liberación consiste en construir una sociedad universal, solidaria, justa y fraternal desde la perspectiva de las víctimas.

## VI. A MODO DE COLOFÓN

Desde la «utopía misionera» del siglo xvi hasta la utopía panlatinoamericana y la ética de liberación universal de nuestros días, el *ethos* de las culturas latinoamericanas ha experimentado diferentes metamorfosis, pero ha conservado siempre la impronta fundamental del hambre y la sed de justicia y fraternidad universal. Sin embargo, ante el talante utópico-mesiánico del *ethos* latinoamericano, podríamos decir, con Jacques Lafaye, que las culturas ibéricas y latinoamericanas tienen una «sobrecarga de mesianismo».<sup>59</sup> El fenómeno del populismo caudillista de proveniencia criolla, indigenista o marxista, así como la retórica inflamada del hombre nuevo en los escritores e intelectuales latinoamericanos, son claros síntomas de ello.

Ciertamente, el *ethos* de las culturas latinoamericanas representa, ante todo, el intento de «mantener siempre viva en la tierra la llama del anhelo», que Pierre Teilhard de Chardin echaba tanto de menos en la historia del cristianismo:<sup>60</sup> el anhelo por un «Mundo Nuevo» que, como escribió el jesuita Ignacio Ellacuría poco antes de ser asesinado en 1989 en El Salvador, «no fuera simplemente una repetición del Mundo Viejo, sino que fuera realmente algo nuevo y unido»<sup>61</sup> —y, así, nuevo y unido, pudiera ser un faro ético para todo el mundo—.

Sin embargo, para realizar ese anhelo, bajo las condiciones de la finitud, necesitamos algo más que la mera esperanza en la transformación del *statu quo* por

57 Para un balance del diálogo, cf. Fonet-Betancourt 1994.

58 Dussel 2000: 160.

59 Lafaye 1984: 25.

60 Staehlin 1952: VII, 141.

61 Sievernich 1992: 12; Ellacuría 1992: 141. Ahí mismo, Ellacuría nombra a dicha visión como una «posibilidad real».



los concientizados portadores mesiánicos del *ethos* latinoamericano, ya sean los misioneros con los indios puros y cándidos; los criollos con las élites blancas; los indigenistas con los campesinos indios; o los intelectuales panlatinoamericanos con los mestizos, los pobres o las víctimas. Necesitamos, además, un programa de acción que muestre claramente, como decía el Papa Pablo VI, en 1971, en su carta apostólica *Octogesima adveniens* (nº 4), «[...] las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso».

Las personas, sobre todo las élites políticas y económicas, deben ser educadas en América Latina en una mayor responsabilidad social; y, siendo conscientes de la falibilidad y concupiscencia del género humano, es necesario introducir mecanismos de control contra el abuso del poder, así como del discurso utópico por parte de los populistas y caudillos de uno y otro signo. La persistente retórica de que la deseada nueva realidad se construirá automáticamente mediante la lucha contra los mecanismos de opresión, porque, en dicho proceso —¡oh, milagro!—, se creará un «hombre nuevo», es demasiado imprecisa y ha sido, además, falsificada varias veces en la historia de América Latina, en la que el soñado «hombre nuevo» es, más bien, una *rara avis*, mientras que la injusticia y el egoísmo, sin olvidar un sutil racismo y una mentalidad clasista, parecen haber echado profundas raíces contra las que solo valen pasos concretos y duraderos —no sueños utópicos—.