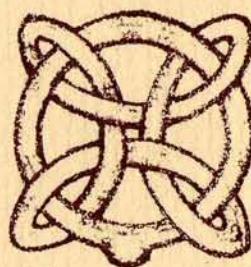


*ENRIQUE DUSSEL*

**1492**

*O encubrimento do Outro*

*A orixe do mito da Modernidade*



**Encrucillada**

Monografías



**1492. O encubrimento do Outro  
A orixe do mito da Modernidade**

Monografías de *Encrucillada*

Director da colección:

Xavier R. Madriñán

**ENRIQUE DUSSEL**

**1492**

**O encubrimento do Outro**

**A orixe do mito da Modernidade**



**Encrucillada**

*Traducción de Xosé Chao Rego e Xavier R. Madriñán*

© Da traducción galega A. Irimia  
I.S.B.N. 84-604-4065-6  
Dep. Legal: C-1.300-1992

Graficolor MINERVA, S.L.  
Polígono Industrial do Tambre - Gutenberg, 5 - Santiago, 1992

## ÍNDICE

Presentación	9
Palabras preliminares	11
<b>PRIMEIRA PARTE</b>	
DESDE O EGO EUROPEO: O EN-CUBRIMENTO	17
1. O eurocentrismo	19
2. Da invención ó descubrimiento do Novo Mundo	31
3. Da conquista á colonización do mundo da vida	49
4. A conquista espiritual, ¿encontro de dous mundos?	67
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
TRANSICIÓN: A REVOLUCIÓN COPERNICANA DA CLAVE HERMENÉUTICA	81
5. Crítica do mito da modernidade	83
6. Amerindia nunha visión non eurocéntrica da historia mundial	99
<b>TERCEIRA PARTE</b>	
DA INVASIÓN Ó DES-CUBRIMENTO DO OUTRO	127
7. Da parusía dos deuses á invasión	129
8. Da resistencia á fin do mundo e o sexto Sol	153

## **EPÍLOGO**

**Os rostros múltiples do pobo un**

**173**

## **APÉNDICES**

**Apéndice 1**

**Diversos sentidos das palabras *Europa, Occidente, Modernidade, capitalismo serodio***

**195**

**Apéndice 2**

**Dous paradigmas de Modernidade**

**199**

**Apéndice 3**

**O descubrimento do Atlántico ata o 1502**

**207**

**Apéndice 4**

**Mapa da cuarta península asiática de Henricus Martellus  
(Florencia, 1489)**

**209**

## **CRONOLOXÍA**

**211**

## PRESENTACIÓN

Por entre o estrondoso balbordo argallado polas institucións oficiais –políticas, culturais, eclesiais– para conmemora-lo quinto centenario da viaxe colombina de 1492, con certa dificultade logran asomar voces que non entoen o canto de loanza á presencia europea no que se deu en chama-lo Novo Mundo. Aínda así, conseguén facerse oír algunhas palabras que ofrecen outra visión, outra interpretación duns feitos –e das súas consecuencias– que sinalaron o nacemento dunha nova época na historia mundial.

A este grupo dos que permanecen afastados da glorificación das fazañas e das antigás glorias imperiais españolas; a este grupo dos que non aceptan criticamente unha suposta misión civilizadora do home branco europeo no mundo, coma xustificación exculpatoria da aniquilación de xentes e culturas durante a conquista e a explotación colonial; a este grupo dos empeñados en reinterpretalo pasado segundo pautas non predeterminadas polas consideracións eurocentristas dominantes, pertence Enrique Dussel, de quen temos ocasión de coñecer agora a súa última obra sobre cuestión tan actual.

A tese de Dussel sobre o significado do 1492 coma data *fundacional* dunha Modernidade que lexitima e agacha –encobre, oculta– un proceso de violencia dominadora revestíndose cun

finximento de benéfica civilización que libera ós salvaxes da súa barbarie, responde a unha novedosa proposta que, sen dúbida ningunha, ha estimular ó lector a reconsiderar certas concepcións históricas asumidas a miúdo coma indiscutibles.

Con esta obra, cedida xenerosamente en primicia polo prestixioso historiador, filósofo e teólogo latinoamericano Enrique Dussel, e da que mantémo-la presentación a xeito de conferencias –para ser pronunciadas en Frankfurt, de outubro a decembro de 1992, desenvolvendo o espléndido adianto que fixera coma relator na VI Asemblea de *Encrucillada*, celebrada en Santiago no outono dun ano atrás– que lle quixo da-lo autor, iníciase a colección *Monografías de Encrucillada*. A revista *Encrucillada*, coa madureza que lle dan os seus quince anos de ininterrompida presencia no ámbito do pensamento galego, quere abrir así un novo espacio de comunicación que lle permita amplia-los vieiros de contacto cos lectores desta nosa terra. Será para ben.

Xavier R. Madriñán

## PALABRAS PRELIMINARES

Trátase de irmos cara á orixe do *mito da Modernidade*. A Modernidade ten un concepto emancipador racional que habemos de afirmar, que subsumiremos. Pero, ó mesmo tempo, desenvolve un mito irracional, de xustificación da violencia, que deberemos negar, superar. Os posmodernos critican a razón moderna coma *razón*, nosoutros criticaremos a razón moderna por encubrir un mito *irracional*. A necesidade da superación da Modernidade é o que intentamos amosar nestas conferencias. A “*Trans-Modernidade: un proxecto futuro*”, podería titularse este ciclo de conferencias. Como se trata só dunha introducción, duns prolegómenos, pensamos darlle máis ben un carácter histórico.

O 1492, segundo a nosa tese central, é a data do nacemento da Modernidade,<sup>1</sup> aínda que a súa xestación –coma o feto– leve un

---

1. Sobre este tema levamos publicado nestes anos algúns traballos: “La cristiandad moderna ante el otro. Del ‘índio rudo’ al ‘bon sauvage’”, *Concilium* 150 (1979), pp. 498-506; “Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente”, *Concilium* 164 (1981), pp. 80-89; “Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico”, *Concordia* (Frankfurt) 10 (1986), pp. 109-116; “Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico”, *Cuadernos Americanos. Nueva época* (UNAM, México), vol. 3, 9 (1988), pp. 34-41; “1492: Diversas posiciones ideológicas”, en 1492-1992: *La interminable conquista. Emancipación e identidad en América Latina*, México, 1990, pp. 77-97; “Las motivaciones reales de la conquista”, *Concilium* 232 (1990), pp. 403-415.

tempo de crecemento intrauterino. A Modernidade orixinouse nas cidades europeas medievais libres, centros de enorme creatividade. Pero naceu cando Europa puido confrontarse co Outro distinto a Europa e controlalo, vencelo, violentalo; cando puido definirse coma un ego descubridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De tódolos xeitos, ese Outro non foi *des-cuberto* coma Outro, senón que foi *en-cuberto* coma o Mesmo que Europa xa era desde sempre. De maneira que o 1492 será o momento do nacemento da Modernidade coma concepto correcto, a orixe dun mito de violencia sacrificial moi particular, e, ó mesmo tempo, un proceso de encubrimento do non-europeo.

Por dictarmos estas conferencias en Frankfurt, queremos referirnos a algúns dos grandes pensadores desta cidade; desde Hegel –que ten a súa xuvenil etapa de Frankfurt– ata a así denominada Escola de Frankfurt, que leva o seu nome.<sup>2</sup> Nestas conferencias trataríase de introducir, desde unha reflexión sobre un feito histórico, un discurso que deberá desenvolverse no futuro nun plano intermedio, case que transcendental, entre o plano universal ou transcendental dun Karl-Otto Apel, que se sitúa nun nivel último de fundamentación ético-racional, e a existencia empírica de diversas culturas, *mundos da vida* (*Lebenswelten*), que para algúns, coma para Montaigne ou Richard Rorty, son incomunicables, incommensurables. O labor, digo, deberá rematar nunha descripción que se sitúa nun plano

---

2. Dito sexa de paso, foi un xudeu arxentino –do meu país de rixe, entón– o que deu o fondo inicial co que se puido sufragar os gastos económicos do Instituto que fundou Horkheimer, entre outros. Quer dicir, o valor obxectivado do gaucho e do peón arxentinos nas carnes de vacún e no trigo das Pampas transferíase a Alemaña e deu orixe a tan prestixiosa escola. No nome deses semi-indios, deses pobres, deses vaqueiros da miña terra, que deron a súa vida, que se obxectivou nas mercadorías dos propietarios das facendas e dos terratenentes (coma a familia fundadora do Instituto, que comerciaba co Imperio inglés), no nome deles, e como pedindo conta do uso que se deu ó froito das súas vidas, atrévome a dar estas conferencias agora. Ademais, tamén a aquelas terras, a Buenos Aires, en 1870, un pobre carpinteiro socialista e luterano de Schweinfurt an Main chegaba pedindo traballo, seguridade e paz: chamábase Johannes Kaspar Dussel. Foi recibido sen trabas, déronlle tódalas oportunidades, e fixo familia e morreu naquelas terras; era meu bisavó. Mientras que cando chegan a estas terras alemanas, hoxe, tantos estranxeiros... son repudiados, expulsados, tratados... ¡coma turcos! ¡Esqueceu este país a hospitalidade que se brindou ós seus pobres no século XIX noutras terras!

intermedio, nin transcendental nin empírico ou hermenéutico propriamente dito, para desenvolver unha teoría ou filosofía do diálogo –coma parte dunha Filosofía da Liberación do oprimido, do incomunicado, do excluído, do Outro–, sobre as condicións de posibilidade histórica hermenéutica da comunicación intercultural. A filosofía transcendental apeliana ten dificultade neste nivel, coma no discutido problema da aplicación (*Anwendung*) dos principios éticos. En cambio, para a Filosofía da Liberación, que parte desde a Alteridade, desde o compelido<sup>3</sup> ou o excluído (a cultura dominada e explotada), do concreto histórico, trátase de amosar esas condicións de posibilidade do dialogar, desde a afirmación da Alteridade, e, ó mesmo tempo, desde a negatividade, desde a súa imposibilidade empírica concreta, alomenos coma punto de partida, de que *o-Outro-excluído* e dominado poida efectivamente intervir, non digo nunha argumentación, nin sequera nunha conversación, como propón Rorty, porque el mesmo, que nega a posibilidade dun diálogo propiamente racional (que é o que intentamos), non toma en serio tampouco a situación asimétrica do excluído, do Outro.<sup>4</sup>

Quero deixar constancia de que escribo estas palabras preliminares en Sevilla, ó principio-la redacción destas conferencias. Esta, que foi terra de mouros, de musulmáns, ata aquel tráxico 6 de xaneiro de 1492 en que os Reis Católicos ocuparon a requintada Granada, entregada por Boabdil, o último sultán que tripou terra europea, coma termo final da Idade Media. No campamento dos bárbaros cristiáns (se os comparamos coa sutileza, a educación, os modais da sociedade do antigo califado de Córdoba), camiñaba apresurado *vendendo* a súa idea ós Reis (¿que outra cousa eran as Capitulacións de Santa Fe?), un ousado navegador do Mediterráneo –habería de se-lo derradeiro navegador dun Mediterráneo occidental e periférico do mundo musulmán– que intentaba lanzarse cara á India polo Mar Océano, só un mar secundario ata ese momento, chamado Atlántico. Así como cando

---

3. Véxase o sentido de *compellere* na disputa de 1550 en Valladolid, Conferencia 5.

4. O seu punto de partida é “we liberal americans”, pero non un “nosoutros os aztecas ante Cortés”, ou “nosoutros os latinoamericanos ante un norteamericano en 1992”. Nese caso *nin a conversación* é posible.

os cristiáns ocuparon Málaga (onte dei unha conferencia nese porto e pensaba en todo iso) cortaron a coitelo as cabezas dos andaluces musulmáns, en 1487, así tamén lles ha acontecer ós indios, habitantes e víctimas do novo continente descuberto.<sup>5</sup> Alianza e tratos nunca cumpridos, eliminación das elites dos pobos ocupados, torturas sen fin, esixencias de traizoaren a súa relixión e cultura so pena de morte ou expulsión, ocupación de terras, reparto dos habitantes en mans dos capitáns da Reconquista. O método violento experimentouse durante séculos aquí, en Andalucía. A violencia victimaria e sacrificial, pretendidamente inocente, iniciou o seu longo camiño destructivo.

Xunta o Guadalquivir, en Sevilla, á sombra da Torre do Ouro –que nos lembra o Século de Ouro, a Costa das Perlas, a Costa do Ouro (Panamá), a Costa Rica, o Porto Rico, a Arxentina (de *argentum*, prata)<sup>6</sup>–, torre pola que “mucha de la plata que acá se saca y va a esos Reinos [Europa], se beneficia con la sangre de los indios y va envuelta en sus cueros”;<sup>7</sup> torre pola que a riqueza india pasou cara a Flandres e despois a Inglaterra; da África á India e á China; torre... onde un novo *deus* comezou a ser idolatricamente adorado... esixindo víctimas á súa violencia. E segueas esixindo en 1992.

¿Que haberemos de lembra-lo 12 de outubro de 1992, que no sucesivo é o tema destas conferencias? ¿Cal debería se-la nosa opción racional ou ética perante un feito que marca un fito na historia mundial, certamente, pero banalizado pola propaganda, polas disputas superficiais ou os intereses políticos, eclesiais ou financeiros?

Desexaría, por último, agradecer á Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt (Alemaña) por me invitaren a dictar

---

5. Pedro de Alvarado usará o mesmo tipo de violencia sacrificial na matanza do 23 de maio de 1520 en México-Tenochtitlán.

6. Os europeos españois vían riquezas onde non as había. Era coma o *espellismo* infinito do ouro coma diñeiro naquel mercantilismo mundial nacente.

7. Carta do bispo Juan de Medina y Rincón, do 13 outubro de 1583, Arquivo Xeral de Indias, Sevilla, México 374.

estas oito conferencias de outubro a decembro de 1992,<sup>8</sup> á Universidade de Vanderbilt (Nashville, USA), onde ensinei no semestre de outono de 1991, e, de xeito moi especial, ó Departamento de Filosofía da UAM Iztapalapa e ó Sistema Nacional de Investigacións (México), que me permitiron poder ocuparme do tema.

Enrique Dussel  
México, 1992

---

8. Dictei conferencias sobre o sentido do 1492 en Sevilla e Pontevedra, en outubro de 1991, en Maryknoll (Nova York, USA), no Seminario Columbus Paradox da UCLA (Los Angeles, USA), nas Cole Lectures da Vanderbilt University (Tennessee, USA), na Universidade de Friburgo (Suíza) e noutras universidades de Alemaña, Austria, México, Bolivia, Colombia, etcétera.



# **PRIMEIRA PARTE**

## **DESDE O EGO EUROPEO: O EN-CUBRIMENTO**

Nesta primeira parte situarémonos intencionalmente desde a perspectiva europea. Metodicamente, para nós, é unha das perspectivas e habémola desenvolve-lo máis completamente posible. Por se tratar dunhas conferencias, só poderán ser esquemáticas; suxiren temas, pero non poden de ningún xeito esgotalos. Son, polo mesmo, figuras (*Gestalten*) abstractas do proceso de constitución da subxectividade moderna do ego que, de 1492 a 1636 (momento no que Descartes expresa definitivamente o *ego cogito* no *Discurso do Método*),<sup>9</sup> percorre o primeiro momento da constitución histórica da Modernidade. A España e mailo Portugal (a este último non lle poderemos dedicá-las nosas reflexións, para non estendermos excesivamente) de finais do século XV xa non son un momento do mundo propiamente feudal. Son, más ben, nacións renacentistas: son o

---

9. Germán Marquínez Argote defendeu unha tese sobre *Interpretación del "Cogito" cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana*, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1980, onde estuda comparativamente o meu pensamento sobre o *ego conquiro* con respecto ó *ego cogito*, con excelentes textos probatorios de Descartes, en canto á conciencia que tiña de situarse ante o descubrimento dun Novo Mundo.

primeiro paso cara á Modernidade propriamente dita. Foi a Península a primeira rexión de Europa que ten a orixinaria experiencia de constituir ó Outro coma dominado baixo o control do conquistador, do dominio do *centro* sobre unha *periferia*. Europa constitúese coma o centro do mundo (no seu sentido planetario). ¡É o nacemento da Modernidade e a orixe do seu mito!

Impórtanos incluír a España no proceso orixinario da Modernidade, xa que ó final do século XV era a única potencia europea con capacidade de conquista territorial externa (e probárao na reconquista de Granada), porque desa maneira América Latina redescobre tamén o seu lugar na historia da Modernidade. Fómos-la primeira periferia da Europa moderna, é dicir, sufrimos globalmente, desde a nosa orixe, un proceso constitutivo de modernización –anque non se usaba naquel tempo esta palabra– que despois se aplicará a África e Asia. Aínda que o noso continente era xa coñecido –como o proba o mapamundi de Henricus Martellus de 1489–, só España, gracias á habilidade política do rei Fernando de Aragón e á ousadía de Colón, intentou formal e publicamente, cos dereitos outorgados correspondentes –e en franca competencia con Portugal–, lanzarse cara ó Atlántico para chegar á India. Este proceso non é anecdótico ou simplemente histórico; é, ademais, o proceso orixinario da constitución da subxectividade moderna.

# Conferencia 1

## O EUROCENTRISMO

A historia universal vai do Oriente cara ó Occidente. Europa é absolutamente a fin da historia universal [...]. A historia universal é a disciplina da indómita vontade natural dirixida cara á universalidade e a liberdade subxectiva.

(Hegel, *Filosofía da Historia Universal*)

No concepto emancipador de Modernidade encóbrese un mito que iremos desenvolvendo no curso destas conferencias. Polo de agora desexamos, en primeiro lugar, tratar un compoñente enmascarado sutil que subxace en xeral debaixo da reflexión filosófica e de moitas outras posicións teóricas do pensamento europeo e norteamericano. Trátase do eurocentrismo –e o seu compoñente concomitante: a falacia *desarrollista*.<sup>10</sup> Considerémoslo que nos di Kant na súa obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, naquel distante 1784:

---

10. A palabra española *desarrollismo* é intraducible ó alemán ou ó inglés. A súa raíz (*desarrollo: Entwicklung, development*) non permite a construción de derivado despectivo, negativo, excesivo, coma, por exemplo, para *ciencia*, o *cientificismo* (*Scientifizismus*) ou o *científicista* (*scientifizist*). Debería ser algo así coma *developmentism* (ou *developmentalism*). Trátase dunha posición ontolóxica pola que se pensa que o desenvolvemento (*desarrollismo*) que seguiu Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda outra cultura. Por iso, a falacia do desenvolvemento (falacia *desarrollista*) non é xa unha categoría sociolóxica ou económica, senón unha categoría filosófica fundamental. É o “movemento necesario” do Ser, para Hegel; o seu desenvolvemento inevitable. O eurocentrismo cae na falacia *desarrollista* –son dous aspectos do *Mesmo*–.

Ilustración (*Aufklärung*) é a saída<sup>11</sup> por si mesma da Humanidade dun estado de inmaturidade culpable (*verschuldeten Unmündigkeit*) [...]. A preguiza (*Faulheit*) e maila covardía (*Feigheit*) son as causas polas que gran parte da Humanidade permanece gustosamente nese estado de inmaturidade.<sup>12</sup>

Para Kant, a inmaturidade ou minoría de idade é culpable (*verschuldeten*). A preguiza (*Faulheit*) e a covardía (*Feigheit*) constitúen o *ethos* desa posición existencial. Hoxe debemos facerlle a Kant esta pregunta: Un africano, en África ou coma escravo en Estados Unidos no século XVIII, un indíxena en México, ou un mestizo latinoamericano, posteriormente, ¿deben ser considerados nese estado de culpable inmaturidade?

Vexamos cómo responde Hegel á cuestión. Nas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* amosa cómo a historia mundial (*Weltgeschichte*) é a autorrealización de Deus (unha Teodicea),<sup>13</sup> da Razón, da Liberdade (*Freiheit*). En realidade, é un proceso cara á *Aufklärung*:

A historia universal representa [...] o desenvolvemento da conciencia que o Espírito ten da súa liberdade e tamén a evolución da realización que esta obtén por medio de tal conciencia. O desenvolvemento implica unha serie de fases, unha serie de determinacións da liberdade, que nacen do concepto da causa, quer dicir, aquí, da natureza da liberdade ó se facer consciente de si [...]. Esta necesidade e a serie necesaria das puras determinacións abstractas do concepto son estudiadas na Lóxica.<sup>14</sup>

## Na ontoloxía hegeliana, o concepto de desenvolvemento

---

11. Interésano-lo feito da *saída*, o *éxodo*, coma proceso de emancipación.

12. A 481.

13. Fin de toda a obra: “A Historia do Mundo [...] é o proceso do desenvolvemento (*Entwicklung*) do Espírito, é unha verdadeira *Teodicea*, a xustificación de Deus na Historia”.

14. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurf (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburgo, 1955, p. 167; edición castelá, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134. Véxase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, Nova Brunswick, 1987-1991, en especial “Filosofía da Historia Universal de Hegel”, vol. II.

(*Entwicklung*) xoga un papel central. É o que determina o movemento mesmo do Concepto (*Begriff*) ata culminar na Idea (desde o Ser indeterminado ata o Saber Absoluto da Lóxica). O desenvolvemento (*Entwicklung*) é dialecticamente lineal; é unha categoría primeiramente ontolóxica (hoxe sociolóxica, pero desexamos retornar á súa orixe filosófica propiamente dita),<sup>15</sup> máis áinda no caso da historia mundial. Tal desenvolvemento, ademais, ten unha dirección no espazo:

A historia universal vai do Oriente ó Occidente. Europa é absolutamente a Fin da Historia Universal. Asia é o comezo.<sup>16</sup>

Pero ese movemento Leste-Oeste, como pode observarse, debeu antes eliminar da historia mundial a América Latina e a África –e ademais situará a Asia nun estado de inmaturidade ou de nenez (*Kindheit*)<sup>17</sup> esencial–. En efecto:

O mundo divídese en Vello Mundo e Novo Mundo. O nome de Novo Mundo provén do feito de que América [...] non foi coñecida ata hai pouco para os europeos. Pero non se crea que a distinción é puramente externa. Aquí a división é esencial. Este mundo é novo non só relativamente, senón absolutamente; éo con respecto a tódolos seus caracteres propios, físicos e políticos [...]. O mar das illas, que

---

15. De Hegel, o concepto *desenvolvemento* pasou a Marx, e deste, á economía e á socioloxía do *desenvolvemento*. Por iso desexamos hoxe retornar ó contido filosófico desta palabra que, como dicimos, foi o máis antigo. Un país sub-desenvolvido, ontoloxicamente, é *non-moderno, pre-Aufklärung*, para Hegel.

16. *Die Vernunft in der Geschichte*, Anhang, 2; ed. castelá, I, p. 207. Pola nosa parte, demostraremos más adiante que este desenvolvemento da historia do Leste cara ó Occidente é puramente *ideolóxico*; é un momento constitutivo do eurocentrismo, que, sen embargo, se impuxo en tódolos programas de Historia (das High School ou das universidades), non só en Europa ou Estados Unidos, senón tamén en América Latina, África e Asia (tamén a través das revolucións socialistas, que son, desgraciada e frecuentemente, *eurocéntricas*, a través do eurocentrismo do mesmo Marx, polo menos ata o 1868 –véxase a miña obra *El último Marx (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 7–, ano no que se abre á problemática da Rusia *periférica*, gracias a Danielson e ós populistas rusos).

17. "Das Kind hat keine Vernünftigkeit, aber die reale Möglichkeit zu sein [...]. Der Mensch war stets eine Intelligenz [...] gleichsam im Zentrum von allem [...]" (*Die Vernunft in der Geschichte*, C, b; p. 161). "Die erste Gestalt des Geistes ist daher die orientalische. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewusstsein [...]" (*Ib.*, Anhang, 2; p. 244) A *inmediatez* da conciencia do neno, coma *posibilidade*: non pode ser centro, senón *periferia*.

se estende entre América do Sur e Asia, revela certa inmaturidade polo que toca tamén á súa orixe [...]. Non menos presenta a Nova Holanda caracteres de xuventude xeográfica, pois se partindo das posesións inglesas penetramos no territorio, descubrimos enormes ríos que ainda non chegaron a se fabricaren un leito [...]. De América e do seu grao de civilización, especialmente en México e Perú, temos información do seu desenvolvemento, pero coma unha cultura enteiramente particular, que expira no momento no que o Espírito se lle aproxima (*sowie der Geist sich ihr näherte*) [...]. A inferioridade destes individuos en todo respecto é enteiramente evidente.<sup>18</sup>

A inmaturidade (*Unreife*) é total, física (mesmo os vexetais e os animais son más primitivos, brutais, monstruosos; ou simplemente más débiles, dexenerados);<sup>19</sup> é o signo de América (Latina). Por iso:

No que se refire ós seus elementos, América non rematou aínda a súa formación [...]. [Latino] América é, por conseguinte, a terra do futuro. En tempos futuros amosarase a súa importancia histórica [...]. Mais coma país do futuro, América non nos interesa, pois o filósofo non fai profecías.<sup>20</sup>

América Latina, polo tanto, queda fóra da historia mundial. O mesmo acontecerá con África. En efecto, aínda que haxa unha especie de *trindade* (Europa, Asia e África), sen embargo, África quedará igualmente descartada:

As tres partes do mundo<sup>21</sup> manteñen, pois, entre si unha relación esencial e constitúen unha totalidade (*Totalität*) [...]. O mar Mediterráneo é o elemento de unión destas tres partes do mundo, e iso converteo no centro (*Mittelpunkt*) de toda a historia universal [...]. O Mediterráneo é o eixe da historia universal.<sup>22</sup>

---

18. *Ib.*, Anhang, b; pp. 199-200; ed. castelá, pp. 171-172.

19. Antonello Gerbi, na súa obra *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, mostra que os europeos, e o propio Hegel, pensaban que mesmo a xeoloxía (as pedras), a fauna e a flora eran nas Indias más brutais, primitivas e salvaxes.

20. *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 209-210; ed. castelá, pp. 179-180.

21. Na próxima conferencia veremos que esta división trinitaria do mundo é medieval, premoderna, e Hegel segue repetíndoa, coma Cristovo Colón.

22. *Ib.*, c; p. 210; ed. castelá, p. 181.

Temos así o concepto de *centro da historia mundial*. Pero veremos que das tres partes que constitúen a Totalidade (aquí xa América Latina quedou descartada),<sup>23</sup> dúas quedarán igualmente descalificadas. Acerca da África, Hegel escribiu unhas páxinas que merecen ser lidas, aínda que debe terse moito sentido do humor, xa que son a culminación fantástica dunha ideoloxía racista, chea de superficialidade, cun sentido infinito de superioridade, que nos amosa ben o estado de ánimo de Europa a principios do século XIX:

África é en xeral unha terra cerrada, e mantén este seu carácter fundamental.<sup>24</sup>

Entre os negros é, en efecto, característico o feito de que a súa conciencia non chegou aínda á intuición de ningunha obxectividade, coma, por exemplo, Deus, a lei, na que o home está en relación coa súa vontade e ten a intuición da súa esencia [...]. É un home en bruto.<sup>25</sup>

Son unhas das páxinas más insultantes na historia da filosofía mundial, tralas que Hegel conclúe:

Este modo de ser dos africanos explica o que sexa tan extraordinariamente fácil fanatizalos. O reino do Espírito é entre eles tan pobre e o Espírito tan intenso (*das Reich des Geistes ist dort so arm und doch der Geist in sich so intensiv*), que unha representación que se lles inculque abonda para impulsalos a non respectaren nada, a estragalo todo [...]. África [...] non ten propiamente historia. Por iso abandonamos África, para non mencionala xa máis. Non é unha parte do mundo histórico; non presenta un movemento nin un desenvolvemento histórico [...]. O que entendemos propiamente por África é algo illado e sen historia, sumido aínda por completo no espírito natural, e que só pode mencionarse aquí, no limiar da historia universal.<sup>26</sup>

---

23. "Nachdem wir die Neue Welt und die Träume, die sich an sie knüpfen können, gehen wir nun zur Alten Welt über. Sie ist wesentlich der Schauplatz dessen, was Gegenstand unserer Betrachtung ist, der Weltgeschichte" (*Ib.*, c; p. 210).

24. *Ib.*, c; p. 212; ed. castelá, p. 183.

25. *Ib.*, p. 218; p. 187.

26. *Ib.*, pp. 231-234; pp. 198-201.

A soberbia europea (a desmesura hegeliana coa que Kierkegaard tanto ironizaba) amósase no texto citado de xeito paradigmático. Pero, ó final, tamén Asia xoga un papel puramente introductorio, preparatorio, infantil, no desenvolvemento da historia mundial. En efecto, como a historia mundial se move do Oriente ó Occidente, era preciso descartar primeiro América Latina (que non era situada no leste do Extremo Oriente, senón ó oeste do Atlántico) e África (o Sur bárbaro, inmaturo, antropófago, bestial):

Asia é a parte do mundo onde se verifica o comezo en canto tal [...]. Pero Europa é absolutamente o centro e a fin (*das Zentrum und das Ende*)<sup>27</sup> do mundo antigo e o Occidente en canto tal, a Asia o absoluto Oriente.<sup>28</sup>

Sen embargo, en Asia o Espírito está na súa infancia, o despotismo permite só que o *Un* (o emperador) sexa libre. É a aurora, pero de ningún xeito a culminación da historia mundial. O comezo e a fin da historia é Europa. Pero hai diversas Europas: a Europa do sur (*das Land südlich der Pyrenäen*),<sup>29</sup> ó sur de Francia e Italia. Alí habitou o Espírito na Antigüidade, cando o norte de Europa estaba inculto (*unkultiviert*). Pero o sur “non ten un núcleo (*Kern*) estampado en si”,<sup>30</sup> e por iso o destino atópase no norte de Europa. Hai aínda dous nortes: ó leste, Polonia e Rusia, que se atopan sempre en relación coa Asia; pero do que debemos falar é da parte occidental do norte de Europa:

Alemaña, Francia, Dinamarca, os países escandinavos, son o corazón de Europa (*das Herz Europas*).<sup>31</sup>

---

27. Pode verse que esta expresión a extrae Fukuyama de Hegel (Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, verán, 1989). Fukuyama pretende, exactamente, que Estados Unidos e o libre mercado capitalista, despois do colapso do socialismo real do Norte desde 1989, é o modelo que se debe seguir, sen ningunha alternativa; é a “fin da historia”. Para Hegel, era Europa, ademais, o *centro*.

28. *Die Vernunft in der Geschichte*, beta; p. 235; ed. castelá, p. 201.

29. *Ib.*, gamma; p. 240. Con isto descártase a importancia dos séculos XV ó XVII, a época do mercantilismo, que son obxecto destas conferencias.

30. *Ib.*

31. *Ib.*

Agora Hegel comeza a se emocionar. Pon nas súas palabras o timbre que terían as trompetas de Wagner, e escribe:<sup>32</sup>

O espírito xermánico é o espírito do Novo Mundo e o seu fin é a realización da verdade absoluta coma autodeterminación infinita da liberdade, que ten por contido a súa propia forma absoluta. O principio do Imperio xermánico debe ser axustado á relixión cristiá. O destino dos pobos xermánicos é o de fornece-los portadores do principio cristián.<sup>33</sup>

E Hegel, expresando a tese exactamente contraria á que quero probar, escribe sobre os pobos xermanos:

A significación ideal superior é a do Espírito, que retorna en si mesmo, desde o atordamento da conciencia. Xorde a conciencia da xustificación de si mesmo, mediante o restablecemento da liberdade cristiá. O principio cristián pasou pola formidable disciplina da cultura; e as reformas danse tamén no seu ámbito exterior, co descubrimento de América [...]. O principio do Espírito libre fixose aquí bandeira do mundo, e desde el desenvólvense os principios universais da razón [...]. O costume e maila tradición xa non valen; os distintos dereitos precisan lexitimarse coma fundados en principios racionais. Así se realiza a liberdade do Espírito.<sup>34</sup>

É dicir, para Hegel, a Europa cristiá moderna nada ten que aprender doutros mundos, doutras culturas. Ten un principio en si mesma e na súa plena realización:

O principio cumpriuse, e por iso a fin dos días chegou: a idea do cristianismo acadou a súa plena realización.<sup>35</sup>

---

32. Hegel, sen decatarse, volve ó *pathos* da commoción que produciu en Europa á fin do século XV o descubrimento do Novo Mundo. De xeito que está proxectando cara ó pasado xermano o concepto *moderno* de *Novo Mundo* que se orixina en América Latina, pero que non ten lugar ningún na súa historia mundial (non sucede así coa América anglosaxona posterior, que é un Occidente de segundo nivel para Hegel, polo que ten un certo lugar na historia mundial).

33. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, t. 12, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 413; ed. castelá, t.II, p.258.

34. *Ib.*, pp. 413-414; p. 260.

35. *Ib.*, p. 414.

As tres etapas do mundo xermano son un desenvolvemento dese mesmo Espírito. Son os reinos do Pai, do Fillo e do Espírito Santo,<sup>36</sup> e o Imperio xermánico é o reino da Totalidade, no que vemos repetirse as épocas anteriores:<sup>37</sup> a primeira época, as migracións xermánicas en tempos do Imperio romano; a segunda época, a Idade Media feudal; todo remata con tres feitos finais: o Renacemento das letras e das artes, o descubrimento de América e o paso cara á India polo cabo de Boa Esperanza, ó sur de África. Estes tres feitos terminan a terrible noite da Idade Media, pero non constitúen a *nova idade*. A terceira época, a Modernidade, iníciase coa Reforma luterana, propiamente alemana, e desenvólvese totalmente na Ilustración (*Aufklärung*) e a Revolución Francesa. A Modernidade chega á súa culminación, da que podiamos dicir iso que Hegel lles atribúe ós ingleses:

Os ingleses determináronse a converterse nos misioneiros da civilización en todo o mundo.<sup>38</sup>

Perante esa Europa do norte ninguén poderá xa –coma hoxe perante Estados Unidos– pretender ter dereito ningún, tal como o expresa Hegel na súa *Enciclopedia*:

Porque a historia é a configuración do Espírito en forma de acontecemento [...].<sup>39</sup>

O pobo que recibe un tal elemento coma principio natural [...] é o pobo dominante nesa época da historia mundial [...]. Contra o dereito absoluto que él ten, por se-lo portador actual do grao de desenvolvemento do Espírito mundial, o espírito dos outros pobos non ten dereito ningún (*rechtlos*).<sup>40</sup>

---

36. Véxase en *Ib.*, p. 345. É o xoaquinismo de Hegel.

37. *Ib.*, p. 417.

38. *Ib.*, IV, 3, 3; p. 538.

39. *Op. cit.*, § 346.

40. *Ib.*, § 347.

Ese pobo, o Norte, Europa (Alemaña e Inglaterra en particular, para Hegel) ten así un dereito absoluto<sup>41</sup> por se-lo portador do Espírito neste momento do seu desenvolvimento, e, perante tal pobo, todo outro pobo non ten dereito. Esta é a mellor definición non só do eurocentrismo, senón da sacralización mesma do poder imperial do Norte ou o centro, sobre o Sur, a periferia, o antigo mundo colonial e dependente. Creo que non serán precisos comentarios. Os textos falan, na súa arreguizante残酷, dun cinismo sen medida, que se transforma no desenvolvimento mesmo da Razón ilustrada (da *Aufklärung*).

Ademais, e isto pasoulles inadvertido a moitos comentaristas e críticos de Hegel –e ó mesmo Marx–, a sociedade civil contraditoria supérase coma Estado en Hegel gracias á constitución de colonias que absorben tal contradicción:

Por unha dialéctica, que lle é propia, a excederse, en primeiro lugar, tal sociedade é levada a procurar fóra dela mesma novos consumidores, e por iso busca medios para subsistir entre outros pobos que lle son inferiores en canto ós recursos que ela ten en exceso ou, en xeral, a industria.<sup>42</sup>

Este despregar de relacóns ofrece tamén o medio da colonización á que, baixo forma sistemática ou esporádica, unha sociedade civil acabada é impulsada. A colonización permitelle que unha parte da súa poboación [sic], sobre o novo territorio, retorne ó principio da propiedade familiar, e, ó mesmo tempo, se procure a si mesmo unha nova posibilidade e campo de traballo.<sup>43</sup>

A periferia de Europa serve así de espacio libre para

---

41. Na *Enzyklopädie*, ed. F. Nicolin e O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburgo, 1969, p. 340, Hegel escribe: "Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewusstsein eines besondern Volks ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das Weltbeherrschende".

42. *Rechtsphilosophie*, § 246.

43. *Ib.*, § 248. Europa entón ocupa territorios alleos. Hegel non pensa que isto significa que hai que arrebatállelos a outros pobos.

que os pobres, froito do capitalismo, poidan chegar a ser propietarios capitalistas nas colonias.<sup>44</sup>

Pois ben, Jürgen Habermas trata o mesmo tema na súa obra *Der philosophische Diskurs der Moderne*,<sup>45</sup> cando escribe:

Os acontecementos históricos claves para a implantación do principio da subxectividade son a Reforma, a Ilustración e maila Revolución Francesa.<sup>46</sup>

Para Habermas, coma para Hegel, o descubrimento de América non é un determinante constitutivo da Modernidade.<sup>47</sup> Desexamos demostra-lo contrario. A experiencia, non só do *descubrimento*, senón especialmente da *conquista*, será esencial na constitución do ego moderno, pero non só coma subxectividade, senón coma subxectividade *centro* e *fin* da historia.

Por outra parte, é evidente que tanto Hegel coma o mesmo Habermas descartarán a España da orixinaria definición da Modernidade (e coa mesma, a América Latina). Escribe Hegel:

Aquí atópanse as terras de Marrocos, Fas [non Fez], Alxeria, Tunicia, Trípoli. Pode dicirse que esta parte non pertence propriamente a África, senón más ben a España, coa que forman unha conca. O polígrafo de Pradt di por iso que en España se está xa en África. [...]España] é un país que se limitou a comparti-lo destino dos grandes, destino que se decide noutras partes; non está chamada a adquirir figura propia.<sup>48</sup>

---

44. Cando Europa tivo superpoboación ou pobres e miserables, enviounos ó Terceiro Mundo. Hoxe non lles permite que entren a Europa, que pecha as súas fronteiras.

45. Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989).

46. *Op. cit.*, p. 27; ed. castelá, p. 29.

47. Fala do descubrimento, pero non lle dá importancia ningunha (por exemplo, en *Ib.*, p. 13; ed. castelá, p. 15).

48. *Ib.*, c, alfa, Afrika; p. 213; ed. castelá, I, p. 183.

Se España está fóra da Modernidade, moito más América Latina. A nosa hipótese, polo contrario, é que América Latina, desde o 1492, é un momento constitutivo da Modernidade, e España e mais Portugal coma o seu momento constitutivo. Esta é a *outra-cara* (*te-ixtli*, en azteca), a Alteridade esencial da Modernidade. O ego ou a subxectividade europea inmatura e periférica do mundo musulmán irá desenvolvéndose ata chegar, con Hernán Cortés, na conquista de México (o primeiro espacio onde este ego efectuará un desenvolvemento prototípico), a se constituír coma *Señor do mundo*, coma *Vontade de Poder*.

Isto ha permitir unha nova definición, unha nova visión mundial da Modernidade, o que nos descubrirá non só o seu concepto emancipador (que hai que subsumir), senón igualmente o mito victimario e destructor dun europeísmo que se funda nunha falacia eurocéntrica e *desarrollista*. O mito da Modernidade ten agora outro sentido que para Horkheimer ou Adorno,<sup>49</sup> ou que para os posmodernos –coma Lyotard, Rorty ou Vattimo–. Contra os posmodernos non criticarémo-la razón en canto tal; pero adimitirémo-la súa crítica contra a razón dominadora, victimaria, violenta. Contra o racionalismo universalista non negarémo-lo seu núcleo racional, senón o seu momento irracional do mito sacrificial. Non negaremos, daquela, a razón, senón a irracionalidade da violencia do mito moderno; non negarémo-la razón, senón a irracionalidade posmoderna; afirmámo-la *razón do Outro* cara a unha *mundialidade trans-moderna*.

---

49. Véxase, ó final destas conferencias, o Apéndice 2. Dos autores nomeados, véxase *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971. A posición de J. Habermas exprésase no seu *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 130ss.; ed. castelá, pp. 135ss.



## Conferencia 2

# DA INVENCIÓN Ó DESCUBRIMENTO DO NOVO MUNDO

¿Cando e como aparece América na conciencia histórica? Esta cuestión, cunha resposta que obviamente supón a reconstrucción dun proceso que desde agora vou chamar proceso ontolóxico americano, constitúe a pregunta fundamental deste traballo.

(Edmundo O'Gorman, *La invención de América*)<sup>50</sup>

Distinguiremos conceptualmente entre *invención*, *descubrimiento*, *conquista* e *colonización*. Estas son figuras (*Gestalten*) históricas que teñen contidos teóricos, espaciais e diacrónicos distintos. Son diferentes experiencias existenciais merecentes de ser analizadas por separado.

### A *invención do ser asiático* do Novo Mundo

Debémoslle a Edmundo O'Gorman a proposta desta primeira figura (*Gestalt*): "A invención de América".<sup>51</sup> Nunha análise histórico-filosófica de estilo heideggeriano, o gran historiador mexicano describe a experiencia ontológica tal como foi vivida –e que pode probarse polos documentos que nos chegaron– por Cristovo Colón. Internémonos nesta aventura reconstructiva que nos ha levar á conclusión de que Colón *non*

---

50. FCE, México, 1957, p. 12.

51. *Op. cit.* Véxase a reacción de Wilcomb E. Washburn, "The Meaning of Discovery in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *The American Historical Review*, 1 (1962), pp. 1-21.

*descubriu América*, nun sentido estricto ontolóxico –en vocabulario do nomeado autor–.

O punto de partida da análise é obvio, e por iso nunca tomado suficientemente en conta. O mundo (*Welt*),<sup>52</sup> ou o mundo da vida cotiá (*Lebenswelt*),<sup>53</sup> de Cristovo Colón era o dun experto navegador do Mediterráneo (do *Mare Nostrum* dos romanos), en torno ó que estaban Europa,<sup>54</sup> África e Asia,<sup>55</sup> –Europa aínda non era *o centro*–.<sup>56</sup> Desde 1476 Colón tivera unha experiencia forte do Atlántico, onde fora atacado por piratas e flotou collido a un pao durante longo tempo.<sup>57</sup> Un mundo cheo da fantasía renacentista –pero non xa estrictamente medieval–, que lle ha permitir pensar, por exemplo, na súa terceira viaxe, que a delta do Orinoco, no norte de Sudamérica, era a desembocadura dun dos ríos do Paraíso Terreal.<sup>58</sup> A experiencia dun mercador na tradición de Venecia, Amalfi, Nápoles, da Florencia dos Medici, da Roma de

---

52. En sentido heideggeriano, tal coma se expón en *Sein und Zeit*.

53. No sentido do vello Husserl.

54. No sentido 4. e 5. do Apéndice 1, ó final destas conferencias.

55. Agora África era o mundo musulmán *negro*; Asia iniciábase polo mundo musulmán turco e continuábase co pouco que deron a coñecer as expedicións mercantís do veneciano Marco Polo ou os misioneiros franciscanos, coma, entre outros, Xoán de Montecorvino, que chegou ata Pequín e morreu no 1328 (véxase Pierre Chaunu, *L'expansion européenne. XIIIe, XIVe e XVe siècles*, PUF, París, 1968). Os franciscanos estiveron en China ata o 1370 e lograron moitas informacións que se recibiron en Roma.

56. Véxase o “Excuso sobre Europa coma *periférica* do mundo musulmán”, na Conferencia 6.

57. Colón estivera no Mediterráneo oriental, no noroeste de Europa, nas costas de Guinea en África, nas illas Madeira, sempre xunto a navegantes xenoveses ou portugueses. Véxase Paolo Emilio Taviani, *Cristoforo Colombo. La genesi della grande scoperta*, Istituto Geografico de Agostini, Novara, 1982; Kirkpatrick Sale, *The conquest of Paradise*, A. Plume Book, Nova York, 1991; Daniel Boorstin, *The Discoverers*, Vintage Books, Nova York, 1985; Alvin Josephy, *America in 1492*, Alfred Knopf, Nova York, 1992; Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea*, Little, Brown and Company, Boston, 1972.

58. “[...] del uno salía un río grandísimo. Fallaron siempre cinco brazas de fondo y el agua muy dulce, en tanta cantidad [...]” (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*,

Pío II, ou da súa Xénova natal.<sup>59</sup> Mundo dun cristián italo-ibérico confrontado ó mundo musulmán do norte de África e ós turcos.

Despois de asina-las Capitulacións de Santa Fe,<sup>60</sup> o 17 de abril de 1492, ante a Granada que cae en mans da derradeira cruzada europea,<sup>61</sup> Colón lánzase á empresa de atravesa-lo Mar Océano, o 3 de agosto, desde Andalucía, cun único propósito: chegar á India, á Asia, por Occidente –o que desde Aristóteles ou Ptolomeo ata Toscanelli<sup>62</sup> e o mapa de Heinrich Hammer (Henricus Martellus) de 1489,<sup>63</sup> era unha tese aceptada–, para adquirir así coñecementos náuticos, para se encher de ouro, de dignidade e, ademais, honradamente, espalla-la fe cristiá (ideas que podían intentarse simultaneamente, sen contradicción na cosmovisión ou *Weltanschauung* do tempo). Os seus ollos eran os do derradeiro mercador do Mediterráneo occidental, e esos ollos eran, ó tempo, os do primeiro *moderno*.

Os descubrimentos polo norte do Atlántico<sup>64</sup> dos viquingos,

---

versión de Bartolomé de las Casas, Alianza, Madrid, 1989, p. 182). E pouco máis adiante escribe: "Y digo que, si no procede del Paraíso Terrenal, que viene este río y procede de tierra infinita, puesta al Austro, de la cual hasta ahora no se ha habido noticia. Mas yo muy asentado tengo el ánima que allí, adonde dije [onde se orixina o Orinoco], es el Paraíso Terrenal, y descanso sobre las razones y autoridades de la Escritura" (*Ib.*, p. 192).

59. Coma mera anécdota, lembro agora que a familia de miña nai, Ambrosini Siffredi, meus bisavós, eran orixinarios desta cidade (*geneises*) e emigraron á Arxentina case ó mesmo tempo e polos mesmos motivos que meu bisavó alemán: eran pobres europeos do século XIX.

60. Véxase *Die grossen Entdeckungen*, t. II, ed. de E. Schmidt, C. H. Beck, Munich, 1984, pp. 105-109.

61. "[...] Este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros, que reinaban en Europa, y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año [...] por fuerza de armas vide poner las banderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alfambra" (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, p. 41).

62. Véxase a súa carta de 1474, en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 9-13.

63. Véxase o Apéndice 4.

64. Frecha 1 do mapa do Apéndice 3.

que probablemente con Leif, no 992, chegaron a Helluland (*Terra da desolación*, en Norte América), eran feitos sen consecuencias históricas. Os viquingos chegaron a unhas illas situadas ó oeste de Groenlandia, pero non puideron integralas de maneira irreversible á vida cotiá (*Lebenswelt*) europea nin á economía ou á historia do seu pobo. A travesía do Atlántico ecuatorial de Colón ten outra significación.<sup>65</sup> Os mesmos portugueses, que desde 1415 ocuparon Ceuta en África, que construíron desde 1441 as primeiras carabelas e comenzaron a trata de escravos africanos, e que chegaron a Guinea<sup>66</sup> e, no ano 1487, ó cabo de Boa Esperanza<sup>67</sup> (a *esperanza* europea de chegaren á India e ás súas riquezas), non efectuaron a experiencia á que nos estamos referindo; era como un ir vendo o xa sabido; un ir descubrindo unha África que tiña un lugar (xeográfico, histórico e teolóxico) na *Weltanschauung* renacentista. O de Colón é totalmente diferente.

En efecto, Colón partiu das illas Canarias o 8 de setembro e chegou a unhas illas na parte occidental do Atlántico o día 12 de outubro de 1492. A bula papal de 1493, *Inter coetera*, describeas dun xeito obxectivo: “illas e terras firmes” situadas nas “partes occidentais do Mar Océano, cara ás Indias”.<sup>68</sup> Algo moi distinto é o que viu –ou quixo ver– Colón. Este afirmou rotundamente que chegara a Asia. Lemos no seu diario a bordo:

[...] La información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Kan<sup>69</sup> (que quiere decir en nuestro romance rey de los reyes), como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en

---

65. Frecha 7 do Apéndice 3.

66. Frecha 3 do Apéndice 3.

67. Frecha 5 do mesmo Apéndice.

68. Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos*, t. II, Madrid, 1825, p. XVII.

69. No mapa de Martellus (1489) (Apéndice 4) lese: “Tartaria per totum”. Os khans eran os xefes guerreiros dos mongois que dominaban Kiev e Moscova. Os renacentistas proxectaban esa organización e esos nomes ata o extremo de Asia. Polo tanto, Colón estaba buscando reinos gobernados por khans: a China.

nuestra santa fe<sup>70</sup> [...], Vuestras Altezas, como católicos y cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana [...], y enemigos de la secta de Mahoma<sup>71</sup> [...], pensaron en enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver<sup>72</sup> los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas, y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión dellos a nuestra santa fe.<sup>73</sup>

Neste texto podemos reconstruí-lo mundo de Colón e cómo interpretaba –unha hermenéutica– o que estaba vendo. As illas, as plantas, os animais, os *indios* (da *India*, polo tanto asiáticos), eran toda unha constatación de algo coñecido de antemán, unha especie de experiencia estética, anque non explorada áinda: a Asia.<sup>74</sup> Escribe Colón, en versión de Las Casas:

A las dos horas después de media noche [do 12 de outubro] apareció la tierra [...] una isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahaní. Luego vieron gente desnuda [...] gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió.<sup>75</sup>

Mas, para no perder tiempo, quiero ir a ver si puedo topar a la isla de Cipango.<sup>76</sup>

De aí a importancia da proposta de O'Gorman, primeira no seu xénero:

---

70. Trátase da tradición de que había un Preste Xoán que pedira establecer contactos con Roma. Son os coptos de Etiopía (que do leste de África son proxectados ó leste de Asia). No mapa de Martellus (Apéndice 4) lemos nunha rexión ó norte do Sinus Magnus: "Hic dominat Presbiter Johannes emperator totius Indiae".

71. Ben sabía Colón os traballos que lles dera, e ques lles seguía dando, ós Reis Católicos a toma de Granada. Boabdil ainda vivía na Península, e centos de miles de musulmáns, os *mouriscos*, estaban lonxe de ser conformes coa súa sorte.

72. Este é o sentido das expedicións de *descubrimiento*.

73. *Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, p. 41.

74. O mapa de Martellus (Apéndice 4) une China (Cataio, Quinsaii, Mangi) con América do Sur. O Sinus Magnus substitúe ó océano Pacífico, e o río Orinoco ou o Amazonas esténdense no sur da China.

75. *Op. cit.*, p. 57.

76. *Ib.*, p. 58, o día 13 de outubro do 92.

Pero se isto é así, pódese concluír, daquela, que o significado ontolóxico da viaxe de 1492 consiste en que, por vez primeira, dentro do ámbito da *cultura de Occidente*,<sup>77</sup> atribuíuse ó achado de Colón o sentido xenérico de tratarse dun ente (*Dasein*) xeográfico (unhas terras) e o sentido específico de que ese ente (*Dasein*) pertencía a Asia, fornecéndoo así (*Seingebung*) co *ser asiático*, mediante unha suposición a priori e incondicional.<sup>78</sup>

Colón afirma que chegou a Asia, o 15 de marzo de 1493, cando retorna da súa primeira viaxe. Explorara, segundo a súa opinión, as illas da Asia oriental (preto de Cipango, Xapón, xunto á cuarta gran península, ó leste do Sinus Magnus, e non lonxe do Quersoneso Áureo, [Malaca]),<sup>79</sup> sen chegar por iso áinda ó continente asiático. Na súa segunda viaxe,<sup>80</sup> en 1493, Colón debe

---

77. Subliño eu e remito ó sentido 5. e 7. do Apéndice 1. En O’Gorman, o concepto de *cultura de Occidente* non foi previamente aclarado (véxanse outros exemplos do uso destas palabras en *La invención de América*, pp. 15, 98-99, etc.). Dise: “Na invención de América e no desenvolvemento histórico que provocou habemos ver, pois, a posibilidade efectiva da universalización da Cultura de Occidente coma único programa [sic] de vida histórica capaz de incluír e ligar a tódolos pobos, pero concibido coma tarefa propia e non xa coma resultado dunha imposición imperialista e explotadora” (*Ib.*, p. 98). Isto é xustamente o que chamaremos *eurocentrismo* nas elites da periferia. Agora claramente no sentido 8. do Apéndice 1.

78. *La invención de América*, p. 34.

79. O’Gorman amosa que no tempo de Colón se pensaba que esta península (o Quersoneso Áureo, hoxe Malaca) podía ser pequena e na posición aproximada que ten realmente; que se internaba cara ó Sur desde as costas da China, ó oeste do Sinus Magnus. Colón, pola contra, pensaba na *cuarta península* e en que tiña que validar esta última hipótese. A obra de Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991, amosa que o segundo Quersoneso Áureo é a China e América do Sur (como pode verse no mapa de Martellus, Apéndice 4).

80. No sentido histórico-mundial, esta segunda viaxe é xa completamente distinta da primeira. Esta segunda é, formalmente, o comezo da conquista –anque pospoñemos esta figura ata a conquista de México–, e dela escribe Bartolomé de las Casas: “En breves días se aparejaron en la bahía de Cádiz diez y siete navíos grandes [...] bien proveídos y armados de *artillería y armas* [subliño eu]. Trujo muchas arcas [...] para oro y otras riquezas de las que los indios [¡de Asia!] tuviesen. Llegáronse mil quinientos hombres, todos o todos los más a sueldo de sus altezas” (*Historia de las Indias*, vol. I, BAE, Madrid, 1957, cap. 40, pp. 139-140). Xa non é o *mercador* do Mediterráneo; agora é o guerreiro, son a violencia, as armas, os soldados, os canóns. Son soldados que, estando *desocupados* despois da toma da Granada dos musulmáns, os Reis empregan para quitalos de enriba: envíanos cara ás Indias. Termina a Reconquista começada no 718 e iníciase inmediatamente a *Conquista*.

aportar probas da asiaticidade do explorado. Percorre Cuba cara ó Oriente e pensa que é xa o continente, a cuarta gran península, non lonxe do Quersoneso Áureo, e, ó virar cara ó Sur, cre que estivo a navegar xunto a Mangi (China)<sup>81</sup> e que axiña poderá dirixirse cara á India. Sen embargo, non pode aportar tampouco probas definitivas. Cando regresa, en 1496, Colón ten coñecemento de que houbo outras exploracións. Sábese que hai unha gran masa *asiática* continental ó sur das illas descubertas.<sup>82</sup> Isto favorece a proposta de Colón: tal masa é a cuarta península asiática,<sup>83</sup> non lonxe do Quersoneso Áureo, que é máis grande do antes suposto.

Para confirmar isto, na terceira viaxe parte decididamente cara ó Sur, para pasar por debaixo da cuarta península; a China era coma América do Norte, e a península estendíase cara ó Sur: Sudamérica, pero coma parte da Asia. Colón, en efecto, toca o norte de Sudamérica, a illa de Trinidad; pouco despois navegaba polas augas doces da delta do Orinoco –corrente dun río maior có Nilo e nunca visto de tal tamaño en Europa-. Colón, daquela, sempre *en Asia*, ten conciencia de descubrir unha rexión da Asia ó leste do Quersoneso. Volta a España sen a proba concluínte do camiño cara á India.

Novamente, na cuarta viaxe, de 1502 a 1504, procurando sempre o camiño para á India, intérnase cara ó continente<sup>84</sup> e toca o que hoxe chamamos Honduras (para Colón, parte da China), e, percorrendo a costa cara ó Sur, anímase ó encontrar, seica por fin, a ruta. En efecto, pasando xunto a Panamá, infórmolle os *indios (asiáticos)* que hai un gran mar do outro lado do istmo. Colón ten agora a certeza de que é o Sinus Magnus, e que está cerca, só a dez

---

81. A masa continental *A* do mapa do Apéndice 3. Mangi aparece no mapa de Martellus (Apéndice 4).

82. Rexión indicada no mapa de Martellus (Apéndice 4) coma cuarta península (masa continental *B* do Apéndice 3).

83. A primeira é a península Arábiga, a segunda, a India, a terceira, o Quersoneso (Malaca), e a cuarta, *América do Sur*, colocada coma continuación da China no mapa de Martellus.

84. Entre a masa *A* e a *B* debería esta-lo paso cara á India (Apéndice 3).

xeiras de navegación, do río Ganxes.<sup>85</sup> De regreso, desde Xamaica, escribiu ós Reis o 7 de xullo de 1503, indicando que a *península asiática* se prolongaba cara ó Sur.

De tódolos xeitos, Colón fina en 1506 coa clara conciencia de que descubriu o camiño polo Occidente para Asia; nela sempre estivo e nela morreu pensando. Os Reis Católicos traizoárono, abandonándoo á súa pobre e solitaria sorte, así como traizoaron a Boabdil e ó seu pobo granadino, musulmán e xudeu, que serán expulsados logo coma estranxeiros, perdendo con eles España, entre outras cousas, a posibilidade futura dunha revolución burguesa.

Isto é o que chamamos a *invención do ser-asiático* de América. Quer dicir, o ser-asiático deste continente soamente existiu no imaxinario daqueles europeos renacentistas. Colón abriu política e oficialmente en Europa a porta a Asia polo Occidente. Pero coa súa *invención* puideron seguir existindo, coma a Santísima Trindade, as Tres Partes da Terra (Europa, África e Asia).

Trátase, por conseguinte, dunha hipótese con fundamento a priori: [...] a separación [do continente do sur da cuarta península] non era un elemento necesario [léase: contrario] para mante-la súa convicción acerca da asiaticidade das terras localizadas no hemisferio norte [...] A hipótese colombina non transcende a imaxe previa que a condiciona, de xeito que o achado dunha terra firme nun sitio imprevisible non acadou constituírse na instancia *empírica reveladora* que pudo ser.<sup>86</sup>

Inventouse o ser-asiático do atopado. De tódolos xeitos, a *invención* en América do seu momento *asiático* transformou ó Mar Océano, ó Atlántico, no centro entre Europa e mailo continente ó oeste do Océano.<sup>87</sup> Agoniaba así o Mediterráneo, que agardará a

---

85. *Lettera Rarissima*, en Navarrete, *Colección*, t. I, pp. 303-304 (véxase tamén en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 181-183).

86. E. O'Gorman, *La invención de América*, pp. 64-65.

87. Seguía sendo entón o único *Oceanus Occidentalis* do 1474 do Behaim-Globus (véxase *Die grossen Entdeckungen*, t.II, p. 12), no centro do cal estaban as *Antillas*. Só en 1513, co

Lepanto, no 1571, para terminar de morrer. Os turcos e musulmáns empobrecerán co *Mare Nostrum*, coa inflación do ouro e a prata, polas riquezas vindas da primeira periferia europea: América Latina. Pero é historia futura.

Con todo, Colón é, dixemos, o primeiro home *moderno*, ou mellor, é o inicio da súa historia. El é o primeiro que *sae* oficialmente (con poderes, non sendo xa unha viaxe clandestina, coma moitas das anteriores) da Europa latina<sup>88</sup> –antimusulmana– para principia-la constitución da experiencia existencial dunha Europa occidental, atlántica, centro da historia.<sup>89</sup> Esta centralidade será despois proxectada cara ás orixes, en certo modo, no mundo da vida cotiá (*Lebenswelt*) do europeo: Europa é o centro da historia desde Adán e mais Eva, os que son tamén considerados coma europeos,<sup>90</sup> ou, alomenos, coma un mito orixinario da europeidade, con exclusión doutras culturas.

O'Gorman, cunha tesé completamente eurocéntrica,<sup>91</sup> entende por *invención de América* o feito polo que “América non aparece con outro ser có da posibilidade de actualizar<sup>92</sup> en si

---

descubrimento, a través do istmo de Panamá, do novo océano, gracias a Balboa, o Mar Océano dividirse: o mar do Sur (o futuro Pacífico de Magallanes) escindirse do mar do Norte (que, ó norte de Panamá, é o Caribe, o Atlántico), e América aparecerá coma Novo Mundo –o que descubriu Amerigo Vespucci algo antes–. O pequeno Sinus Magnus era, en realidade, o enorme océano Pacífico, o verdadeiramente descoñecido.

88. Sentido 4. do Apéndice 1.

89. Transición do sentido 4. ó sentido 7.: o eurocentrismo.

90. Se a un europeo común lle explicasemos hoxe que o mito adámico, de Adán e Eva, foi construído no Iraq que recibiu centos de miles de toneladas de bombas lanzadas polos soldados da *civilización occidental e cristiana* (Inglaterra, Francia, España, Estados Unidos...), non querería crelo. Sería moita *crueldade* –usando o concepto de Richard Rorty– o feito de sepultar baixo as bombas un lugar tan sagrado.

91. A O'Gorman pásalle o de Freud. Este pretende descubri-la sexualidade real, e, obxectivamente, analiza a sexualidade *machista*. O'Gorman describe coma historicidade americana algo determinado polo eurocentrismo máis estricto, pretendendo criticalo.

92. Enténdase ben, O'Gorman aplica a doutrina da *potentia* e da *actualitas (enérkheia)* de Aristóteles –coma Alberto Caturelli en *América Bifronte*, a más arrepiante interpretación reaccionaria, desde a extrema dereita, do non-ser americano: “América en bruto”–. O *ser*

mesma esa forma<sup>93</sup> do devir humano, e por iso [...] América foi inventada a imaxe e semellanza de Europa".<sup>94</sup>

Nestas conferencias, en cambio, desexamos indicar por *invención* á experiencia existencial colombina de prestar un *ser-asiático* ás illas atopadas na súa ruta cara á India. O *ser-asiático* –e más nada– é un invento que só existiu no imaxinario, na fantasía estética e contemplativa dos grandes navegantes do Mediterráneo. Este é o modo como *desapareceu* o Outro, o *indio*, que non foi descuberto coma Outro, senón coma o Mesmo xa coñecido (o asiático) e só re-coñecido (negado, polo tanto, coma Outro): *encubierto*.

## O descubrimento do Novo Mundo

Chamo *descubrimento*, coma nova figura posterior á *invención*, á experiencia, tamén estética e contemplativa, aventura

---

é Europa, a *materia* ou a *potencia* é americana. Quer dicir, América, como pensaba Hegel, é pura potencia, non-ser.

93. Esa "forma" é a cultura occidental. Pode verse, ademais, que a *actualidade* é a forma (*morfé*), en bo aristotelismo.

94. *La invención de América*, p. 93. Escribe, como para confirmar rotundamente o seu eurocentrismo ontológico: "Quere isto decir que Europa, ese ente a imaxe e semellanza do cal se inventou América, ten por principio de individuación a cultura europea, é dicir, a súa cultura propia; pero que, con ser súa, e polo tanto algo particular, non supón, sen embargo, un modo de ser exclusivo e peculiar de Europa, xa que se concede a si mesma unha significación universal" (*Ib.*, p. 97). E conclúe, para explicar esa tensión entre particularidade e universalidade en Europa: "Niso é de crerse que radica a primacía histórica da Cultura Occidental [sic] [...] que ó individualizar un ente determinado, como é o caso de Europa, o ser dese ente está perpetua e enteiramente ameazado precisamente por aquilo que lle dá o seu ser coma un ente particular, xa que a súa significación universalista desbórdao" (*Ib.*). O'Gorman describe así cómo Europa (no sentido 6. do Apéndice 1), particularidade, porta no seu seo a "Cultura Occidental" (sentido 8. do Apéndice 1), universalidade. O que non logran entende-los que así pensan é que esta cultura occidental é o paso da particularidade á universalidade sen novedade nin fecundación de Alteridade ningunha. En realidade, é só a *imposición* violenta a outras particularidades (América Latina, África e Asia) da particularidade europea, con pretensión de universalidade. A definición perfecta de *eurocentrismo*. ¿Como é posible que un latinoamericano exprese isto?, preguntarase o europeo. É xustamente parte das contradiccionis internas dunha cultura colonial e dominada coma a nosa. Temos introxectado no noso mesmo ser, polo menos no das súas élites dominantes desde Cortés e os seus crioulos e mestizos descendentes, o ser do dominador.

explorativa e mesmo científica, do coñecer *o novo*, que a partir dunha experiencia resistente e teimuda (que se afirma contra toda a tradición), esixe romper coa representación do mundo europeo<sup>95</sup> coma unha das Tres Partes da Terra. Porque, ó descubriren unha Cuarta Parte (desde a cuarta península asiática), prodúcese unha autointerpretación diferente da mesma Europa. A Europa provinciana e renacentista, mediterránea, transfórmase na Europa centro do mundo: na Europa *moderna*.

Dar unha definición da Modernidade –como fai Habermas, por exemplo–, é non entender que a Modernidade de Europa constitúe a tódalas outras culturas coma a súa periferia. Trátase de chegar a unha definición mundial da Modernidade, na que o Outro de Europa será negado e obrigado a seguir un proceso de *modernización*,<sup>96</sup> que non é o mesmo ca Modernidade. Por este motivo, aquí nace estricta e histórico-existencialmente a Modernidade –coma concepto, e non coma mito– desde o 1502, aproximadamente.

Os descubrimentos son unha experiencia case que científica, estética e contemplativa, dixemos. Constitúen unha relación Persoa-Natureza, poética, técnica, admirativa, anque ó mesmo tempo comercial, no sentido mercantilista do mundo mediterráneo, anterior á expansión atlántica.<sup>97</sup> Na Europa latina do século XV, Portugal certamente tomou a dianteira (por se atopar no *Finis Terrae*, na fin da terra, país do Atlántico pero xunto á África tropical –non así Inglaterra–, espacio de fructífero

---

95. Pasaxe do sentido 5. ó 6. do Apéndice 1.

96. *Modernización* (ontoloxicamente) é exactamente o proceso imitativo de constitución, coma o paso da potencia ó acto (un *desarrollismo* ontológico), dos mundos coloniais con respecto ó ser de Europa (no que O'Gorman pensa que consiste o ser auténtico de América coma invención europea): a falacia *desarrollista*.

97. Véxase, entre outros, Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, 2 vol., FCE, México, 1953; do mesmo autor, *The Wheels of Commerce*, en *Civilization and Capitalism. 15th-18th Century*, t. II, Collins, Londres, 1982 (hai edición castelá); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nova York, 1974.

comercio).<sup>98</sup> Tomemos novamente un camiño entre outros possibles para continua-la nosa reflexión.

Un navegador italiano, como Colón, agora baixo a potestade portuguesa, Amerigo Vespucci, partiu de Lisboa en maio de 1501 cara á India. A súa intención era chegar ó seu destino pasando tamén por debaixo da cuarta península e atravesar así o Sinus Magnus, como xa o proxectara na súa fracasada viaxe anterior:

Percha mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terra, che Ptolomeo nomina il Cavo di Cattegara,<sup>99</sup> che e giunto con el Sino Magno.<sup>100</sup>

Era necesario descubrir un estreito para chegar á India. O certo é que chegou ás costas do actual Brasil<sup>101</sup> e, convencido de poder chegar ó Sinus Magnus asiático, continuou a navegación cara ó Sur, que principiaban a controla-los portugueses desde a África oriental.<sup>102</sup> En efecto, a costa continuaba cara ó Sur; é dicir, cara ó sur da cuarta península en Asia. Pouco a pouco, a empresa amosábase máis difícil do proxectado e contraria a tódolos presupostos. As extensíons eran maiores, os habitantes estraños, e *o a priori* de tódolos coñecementos da cultura mediterránea comezaba a ser posto en dúbida (desde os gregos e árabes, ata os latinos, incluíndo a Martellus mesmo). Navegou cara ó Sur, ata

---

98. A apertura ó Atlántico será unha revolución inmensa. Véxase Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, París, 11 tomos publicados entre 1957 e 1960.

99. Véxase *Catigara* (hoxe, aproximadamente no Perú) no mapa de Martellus (Apéndice 4). Arnold Toynbee coloca a Catigara cerca de Macao (*Historical Atlas and Gazette*, en *A Study of History*, Oxford University Press, Londres, 1959, p. 131). Pode entón verse claramente a confusión sobre a proximidade entre China e América do Sur polo Pacífico.

100. Carta do 18 de xullo de 1500 (Vespucci, *Cartas*, 98, cit. O'Gorman, *La invención de América*, p. 122).

101. Seguindo o percorrido inicial da frecha ata o signo de pregunta (?), en Apéndice 3, pero perfectamente debuxado en 1489 por Martellus (Apéndice 4).

102. Véxase Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, PUF, París, 1969, pp. 177ss. O dominio do *mar islámico* ou *mar árabe* realizarase entre 1500 e 1515. Amerigo Vespucci tivo algunha noticia do comezo desta empresa, por encontrarse con Alvares Cabral de regreso da India (en 1501, nas illas do Cabo Verde).

esas entón descoñecidas paraxes de América do Sur: disque ata o río Xordán. En setembro de 1502 Vespucci retornaba a Lisboa sen que puidese chegar ó Sinus Magnus. Non batera co paso cara á India.

Pero, ós poucos, foise transformando no *descubridor*. E así, escribiu unha carta reveladora na dirección do argumento destas conferencias. Trátase do comezo da toma de conciencia de que descubrira un Mundo Novo, que sería América do Sur coma distinta da China. En carta a Lorenzo de Medici,<sup>103</sup> Amerigo indica con toda conciencia, e por primeira vez na historia de Europa, que a masa continental<sup>104</sup> ó leste e sur do Sinus Magnus, xa descuberta por Colón –e que este creu que era unha parte descoñecida da Asia–,<sup>105</sup> é a antípoda de Europa no Sur, “unha Cuarta Parte da terra”,<sup>106</sup> e, ademais, habitada por humanos moi primitivos e nus. Desde 1502 ata a obriña de 1503 ou 1504 sobre o *Mundus Novus*, Amerigo vai tomado conciencia do que acontecía: precisaránse anos para principiar e reconstituír toda unha *Weltanschauung* milenaria.

No ego concreto daquel *descubridor* terminou de se producila pasaxe da Idade Media renacentista á Idade Moderna. Colón foi, *inicialmente*, o primeiro moderno; Amerigo Vespucci rematou o tempo da súa constitución: un Novo Mundo descoñecido se lle abría a Europa. ¡Europa abríase a un Mundo Novo! Val dicir, Europa pasaba de ser unha *particularidade cercada*<sup>107</sup> polo mundo musulmán a ser unha nova *universalidade des-cubridora*, primeiro paso da constitución diacrónica do ego, que pasará despois do *ego*

---

103. Véxase *Die grosse Entdeckungen*, t. II, pp. 174-181.

104. Xa indicamos esa masa no mapa de Martellus do Apéndice 4.

105. Vespucci describe moitos elementos: que chegou ata 50 graos de latitude Sur, que descubriu novas estrelas, que é un continente, e con tantos e tan estraños animais que non cre que puidesen “entrar na Arca de Noé”, etc. (*Die grosse Entdeckungen*, pp. 176-177).

106. “Ich habe ein Viertel der Erde umsegelt” (*Ib.*, p. 176). O’Gorman indica que isto non significa un cuarto continente (*La invención de América*, p. 125), pero, preguntámonos, ¿que outra idea nos dá ó propor unha “cuarta parte” senón un novo continente?

107. Véxase, máis adiante, a Conferencia 6.

*cogito á Vontade de Poder* exercida. O'Gorman escribe con moita precisión:

Cando Vespucci fala dun *mundo*, refírese á noción de ecumene, é dicir, á vella idea de concebir coma mundo soamente a unha porción da Terra apta para a habitación do home; de xeito que se lle parece lícito designar ós países acabados de explorar coma un *mundo novo* é porque a súa intención é a de anuncia-lo efectivo achado dunha desoutras ecumenes.<sup>108</sup>

Todo isto pasa xa á expresión do descubrimento cando na *Cosmographiae Introductio* de Matthias Ringmann e Martin Waldseemüller, en 1507, xa se fala explicitamente da Cuarta Parte da Terra; debúxana no seu mapa e chámala *América* en honor de Amerigo Vespucci, o seu descubridor.<sup>109</sup> Para O'Gorman, no seu fundamento ontolóxico, esta experiencia non é un descubrimento do novo, senón, simplemente, o recoñecemento dunha materia ou potencia onde o europeo comeza a *inventar* á súa propia *imaxe e semellanza*. América non é descuberta coma algo que resiste *distinta*, coma o *Outro*, senón coma a materia onde é proxectado o Mesmo. Non é, polo tanto, a aparición do Outro, senón a proxección do Mesmo: *en-cubrimiento*. Tese eurocéntrica expresa, pero real en canto feito histórico de dominación, aínda contra o querer de O'Gorman.

No fondo, Habermas expresa o mesmo, pero doutro xeito. Para a definición intraeuropea da Modernidade, esta *idade nova*

108. *Op. cit.*, p. 62. Para O'Gorman, isto non ten nada de orixinal. Sen embargo, non se decata de que, ó mesmo tempo, Vespucci ten agora un novo sentido de *mundo*: o *Novo* e o *Vello* mundos forman parte de *Un só mundo*. Universalizouse a visión do *Vello* mundo, que ó ser *Vello* xa non é o *Actual*. Isto é, existe un *novo* horizonte que comprende ós *Vello* e *Novo* mundos, o horizonte da Modernidade nacente, na conciencia empírica do mesmo Vespucci: *Vello Mundo* máis *Novo Mundo* (nova particularidade), igual a un *Novo Mundo Planetario* (nova universalidade). Eurocentrismo será identifica-lo *Vello Mundo* (coma *centro*) co *Novo Mundo Planetario*.

109. Claro que aínda se trata só da masa continental de Sudamérica. A masa da antiga China seguía confundíndose con Norteamérica: podía seguir sendo Asia, e non se sabía se estaba ou non unida á masa do Sur (véxase *Die grossen Entdeckungen*, pp. 13-17). En España, Portugal e Latinoamérica, o nome que quedará, ata entrado o século XIX é o de Indias Occidentais, nunca América (nome dado polas potencias nacentes do Norte, que poderán descoñecer desde finais do século XVII a España e Portugal).

comeza co Renacemento, coa Reforma, e culmina na *Aufklärung*. ¡Que existan ou non América Latina, África ou Asia non ten para o filósofo de Frankfurt ningunha importancia! El propón unha definición exclusivamente intraeuropea da Modernidade, que por iso mesmo é autocentradha, eurocéntrica, onde a particularidade europea se identifica coa universalidade mundial sen ter conciencia deste paso. O’Gorman, describindo exactamente o que acontece en canto dominación, nega América porque a define coma materia, potencia, non-ser. Habermas, pola súa parte, non considera que o descubrimento de América Latina teña ningunha relevancia para o seu argumento: non entra, en realidade, na historia, coma para Hegel.

*Des-cubrir*, polo tanto –e isto aconteceu histórica ou empiricamente de 1502 a 1507–, é o constata-la existencia de terras continentais habitadas por humanos ó leste do Atlántico, ata daquela totalmente desconocidas polo europeo, o que esixe abri-lo horizonte ontolóxico de comprensión do mundo da vida cotiá (*Lebenswelt*) europeo cara a unha nova comprensión da historia coma acontecer mundial (*weltliche Ereignis*), planetario. Isto remata de se efectuar en 1520, cando Sebastián Elcano, sobrevivente da expedición de Fernando de Magallanes, chega a Sevilla despois de descubri-lo estreito que leva o nome deste, de percorre-lo océano Pacífico (desaparece só agora a hipótese do Sinus Magnus) e o Índico, e de circunnavega-la Terra por vez primeira. Agora, o círculo pechábase: a Terra fora *des-cuberta* coma o lugar da historia mundial; por primeira vez aparece unha Cuarta Parte (América) que se separa da cuarta península asiática, desde unha Europa que se auto-interpreta, tamén por primeira vez, coma centro do acontecer humano en xeral e, polo tanto, desprega o seu horizonte particular coma horizonte universal (a *cultura occidental*).<sup>110</sup>

O ego moderno apareceu na súa confrontación co non-ego; os habitantes das novas terras descubertas non aparecen coma Outros, senón coma o Mesmo, para ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, coma *materia* do ego moderno. E así é como os europeos –ou os ingleses, en particular– se transformaron,

---

110. Sentido ontolóxico e teológico providencialista da civilización europea en Hegel.

como citabamos más enriba, nos “misioneiros da civilización en todo o mundo”,<sup>111</sup> en especial cos “pobos bárbaros”.<sup>112</sup>

Europa constituíu ás outras culturas, mundos, persoas, coma *ob-xecto*: coma “o botado (*iacere*) ante (*ob*)” os seus ollos. O *cuberto* foi *des-cuberto*: *ego cogito cogitatum*, europeizado pero inmediatamente *en-cuberto* coma Outro. O Outro constituído coma o Mesmo.<sup>113</sup> O ego moderno nace nesta autoconstitución ante as outras rexións dominadas. Ese Outro que é o Mesmo explica a pregunta de Fernández de Oviedo:

Estas gentes de estas Indias, aunque racionales [sic] y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales [sic] y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales.<sup>114</sup>

---

111. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, t. 12, p. 538.

112. “[...] barbarischen Voelkern” (*Ib.*)

113. Este foi o tema orixinario da Filosofía da Liberación desde 1969. Tódalas miñas obras, en especial *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973, e os tres tomos posteriores –escritos, ata o momento do exilio, en 1975, en Arxentina–, analizan esta tese. Desde o segundo Heidegger, á fin do decenio de 1960, desde a Escola de Frankfurt, especialmente Marcuse, tomando a posición ética de Emmanuel Levinas, desenvolvemos unha ética *desde o Outro (Autrui)*, coma indio, coma muller dominada, coma neno alienado pedagoxicamente, coma o punto de partida da obra indicada en cinco tomos (escritos de 1969 a 1975, editados de 1973, en Buenos Aires, ata o 1979, en México); é unha ética que analiza o feito da violenta *negación do Outro* americano desde o horizonte do *Mesmo* europeo. En 1982, despois de permanecer un bo tempo para as súas investigacións en México, onde publiquei en 1977 de novo os tres primeiros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tzvetan Todorov escribe a súa obra *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, onde desenvolve con man mestra as mesmas teses. En 1978, aparecía en Salamanca, na editorial Sigueme, a miña obra *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, onde escribía un capítulo sobre “A obra profético-apocalíptica de Las Casas” (pp. 146ss.), e comentaba o texto lascasiano de que “Dios ha de derramar sobre España su furor e ira”, expoñendo así a cuestión da profecía, crida por Las Casas, da destrucción de España polas inxustizas cometidas nas Indias. Concluía: “Bartolomé respecta ó indio na súa exterioridade [...] o que indica exactamente a capacidade de supera-lo horizonte do sistema para abrirse á exterioridade do outro coma outro” (p. 147). Todorov retoma o asunto, ata cos mesmos textos (sen citar fontes) e palabras (*Op. cit.*, pp. 255ss.). O título destas conferencias de Frankfurt expresa, entón, a miña posición teórica desde hai máis de vinte anos. A cuestión da aparición e negación do Outro coma *en-cubrimiento* foi o punto de partida orixinario do meu pensamento desde 1970, exposto reiteradamente, ata por exceso, en obras publicadas só en lingua castelá, que é como se permanesen inéditas; estigma das culturas dominadas e periféricas.

114. *Historia General y Natural de las Indias*, libro III, cap. 60.

O Outro é a *besta* de Oviedo, o *futuro* de Hegel, a *possibilidade* de O'Gorman, a *materia en bruto* para Alberto Caturelli: masa rústica des-cuberta para ser civilizada polo *ser* europeo da cultura occidental, pero *en-cuberta* na súa Alteridade.



## Conferencia 3

# DA CONQUISTA Á COLONIZACIÓN DO MUNDO DA VIDA

La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. [A causa foi] por la insaciable codicia y ambición que han tenido. [...Debo] suplicar a Su Majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman conquista.

(Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias*, "Introducción")

Pasemos agora á terceira figura: a *conquista*. Por tal entendemos unha relación xa non estética ou case que científica da Persoa-Natureza, coma no descubrimento de novos mundos. Agora a figura é práctica, relación de Persoa-Persoa, política, militar; non de recoñecemento e inspección –con levantamento de mapas e descripción de climas, topografía, flora ou fauna– de novos territorios, senón de dominación das persoas, dos pobos, dos indios. Non é xa a *teoría*, é agora a *praxe* de dominación.

En España, desde o comezo da Reconquista no distante 718, como consta nas *Partidas* do século XIII, a *conquista* era unha figura xurídico-militar. En 1479, os Reis Católicos explican que “enviamos ciertos nuestros capitanes e gentes a la conquista de la

Grand Canaria, contra los canarios infieles, enemigos de nuestra santa fe católica que en ella están.<sup>115</sup>

### Cara a unha fenomenoloxía do *ego conquiro* (Eu conquisto)

Unha vez recoñecidos os territorios xeograficamente, pasábase ó control dos corpos, das persoas: era preciso *pacificalas*, dicíase na época. O que establece sobre outros pobos a dominación do mundo español (posteriormente, do europeo en xeral) é un militar, un guerreiro. O *conquistador* é o primeiro home moderno activo, práctico, que impón a súa individualidade violenta a outras persoas, ó Outro. Se en Terra Firme (a actual Panamá) o primeiro conquistador-colonizador foi Vasco Núñez de Balboa (asasinado en 1519<sup>116</sup> por Pedrarias, un nobre castelán de segunda categoría), o primeiro que pode leva-lo nome de tal é Hernán Cortés, polo que o habemos tomar coma exemplo deste tipo moderno de *subxectividade*. No Caribe, de Santo Domingo a Cuba, a conquista non era tal; só había tribos, etnias, pobos indíxenas sen cultura urbana. A dominación máis foi matanza e inorgánica ocupación ca sistemático dominio. Totalmente distinta será a sorte do primeiro imperio conquistado no Novo Mundo.

Hernán Cortés, un pobre estremeño fidalgo,<sup>117</sup> naceu en Medellín en 1485 ("el mismo año que Lutero nació"),<sup>118</sup> partindo

---

115. Cita Silvio Zavala, *La filosofía de la conquista*, FCE, México, 1977, p. 24.

116. Véxase Carl Ortwin Sauer, *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, FCE, México, 1984, pp. 369ss.; Georg Friederici, *El carácter del descubrimiento y la conquista de América*, FCE, México, 1987.

117. *Fidalgo*: "fillo de alguén", nobreza vindoa menos. Seguirémo-lo relato de frei Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, libro IV, UNAM, México, t. II, 1975, xa que se ocupa, como di no seu prólogo, "De la conquista de México": "En el año del nacimiento de nuestro señor Jesucristo de 1519, gobernando su iglesia en el summo pontificado de Roma el papa León X y siendo monarca de los príncipes cristianos el muy católico emperador don Carlos V de este nombre [...], desembarcó en esta tierra de Anahuac el famosísimo y no menos venturoso capitán Fernando Cortés" (p. 7).

118. *Ib.* Torquemada agrega: "Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, naciese Fernando Cortés en Medellín, villa de España, de Extremadura [...]; este cristiano capitán para traer

ós catorce anos para estudiar Letras en Salamanca. Pero pouco tempo despois, “cansado de estudiar y falto de dinero”,<sup>119</sup> en vez de partir a Nápoles saíu cara ás Indias, chegando en 1504, un ano despois que Bartolomé de las Casas, e no mesmo en que chegaron os primeiros escravos á Hispañola. Estivo cinco ou seis anos en Santo Domingo coma encomendeiro, explotando indios nas súas *granjerías*.<sup>120</sup> Pasou con Diego Velázquez á *conquista* de Cuba. “Sacó gran cantidad de oro con sus indios y en breve llegó a ser rico”,<sup>121</sup> e, despois de máis ca unha aventura, foi nomeado capitán para levar a cabo a conquista das terras de Yucatán, descubertas en 1517. Desde a costa, as dúas expedicións de descubrimiento puideron “ver edificios de piedra que hasta entonces no se habían visto por aquellas islas y que la gente vestiese tan rica y lucidamente”.<sup>122</sup>

Os indios caribes ían espidos, non coñecían a técnica do tecido. Non así as culturas urbanas –como veremos na Conferencia 6–, que se atopaban todas sobre as costas do océano Pacífico. Os europeos, nos seus descubrimentos, desde Terranova ata a Patagonia, só encontraran culturas aldeás, de recolectores e pescadores, máis ou menos nómadas. As culturas urbanas

---

al gremio de la Iglesia católica romana multitud de gentes” (*Ib.*, p. 7). Aquel Torquemada, en plena cruzada antiluterana, amósanos que a Modernidade –en sentido más amplio que o weberiano ou o habermasiano– ten dúas caras: a europea, coa Reforma, e a outra, no mundo periférico. É unha visión universal (europeo-latinoamericana). Ademais, anota Torquemada que en 1485 se consagrhou o “templo mayor” dos aztecas en México (*Ib.*, p. 8). Isto permítelle ó autor indicar que, escoitando Deus “la aflicción de este miserable pueblo” azteca, chamou do seo da súa nai a Cortés, “como un nuevo Moisés en Egipto” (*Ib.*). Lonxe estamos de aprobar ningunha das interpretacións de Torquemada –xa que fai pasar ó conquistador coma liberador, como tamén o interpretará Ginés de Sepúlveda–; só queremos resaltar que agora se move en tres escenarios: o centroeuropeo (Lutero), o hispánico (Cortés) e o azteca (México).

119. *Ib.*, cap. 1, p. 13.

120. Esta palabra poderíámola traducir hoxe por *business*.

121. *Ib.*, p. 16.

122. *Ib.*, cap. 3, p. 19. Claro que o que más entusiasmou ós de Cuba foi o seguinte do relato: “Porque la plática de aquellos tiempos, y gentes, no era otra; que casi se parecían al rey Midas, que todo su deleite era el oro y la plata y no trataba de más que de riqueza” (p. 21).

ocultáranse á ollada dos descubridores por máis de vintecinco anos, porque miraban cara ó océano Pacífico. As primeiras que se observaron non podían ser outras, exactamente, cás que tocaron as costas caribeñas: as culturas maia e azteca.

A conquista é un proceso militar, práctico, violento, que inclúe dialecticamente ó Outro coma o Mesmo. O Outro, na súa distinción,<sup>123</sup> é negado coma Outro, sendo obrigado, subsumido, alienado, a se incorporar á Totalidade dominadora coma *cousa*, coma instrumento, coma oprimido, coma *encomendado*,<sup>124</sup> coma asalariado (nas futuras facendas), ou coma africano escravo (nos enxeños de azucré ou doutros productos tropicais).

A subxectividade do conquistador, pola súa parte, foise constituíndo, despregando de vagar na praxe. Cortés, que “aquel año [1518] era alcalde, y como él era alegre y orgulloso y sabía tratar a cada uno conforme a su inclinación”,<sup>125</sup> foi nomeado por Velázquez, como dixemos, “por capitán general” da *conquista* que se realizaría en terras acabadas de descubrir. Toda a súa riqueza acumulada investiuna na empresa. E, comenta Torquemada, en canto á súa subxectividade:

Comenzó aquí a tratar su persona como capitán general; porque puso casa con mayordomo, camarero y maestresala y otros oficiales, hombres de honra.<sup>126</sup>

O pobre fidalgo estremeño é agora capitán xeneral e decátase de que o é. O ego moderno íase constituíndo. Partiron once naves

---

123. Na miña *Filosofía de la liberación* distinguimos entre *diferente*, interno á Totalidade, e *distinto*, con real Alteridade (véxase o “Índice de conceptos” da citada obra).

124. Figura da economía colonial latinoamericana que se usaba tamén na Andalucía dos islámicos. Un certo número de indios era *encomendado* (“posto a disposición”) do conquistador para que traballasen gratuitamente, no campo, na busca de ouro nos ríos ou na minería (isto chamábase tamén a *mita* no Perú). Diversos modos da *nova dominación* que a Modernidade iniciaba na periferia mundial.

125. J. De Torquemada, *Monarquía Indiana*, cap. 6, p. 32.

126. *Ib.*, cap. 7, p. 37

e 508 soldados, 16 cabalos, 10 pezas de artillería. Relátasenos ó xeito da Cristiandade, do mesmo Constantino:

La bandera o estandarte que llevó Cortés en esta jornada era de tafetán negro con cruz colorada, sembradas unas llamas azules y blancas y una letra por orla que decía: Sigamos la cruz y con esta señal venceremos.<sup>127</sup>

Cortés era moi competente en arengar á súa xente. Os seus discursos antes de partir, nas batallas e no triunfo, non eran vulgares. Había fundamento e argumentaba, gañando un profundo *consenso* entre os seus soldados, que “con el fervor de las palabras más se esfuerzan y desean la consecución de la victoria”, comenta Torquemada.<sup>128</sup> O 18 de febreiro de 1519 deixaban Cuba. Costeando Yucatán, avanzan, despois de moitas aventuras, ata as costas orientais do Imperio azteca (San Xoán de Ulúa). Alí tivo novas dos aztecas, do seu emperador Motecuhzuma –escribe Torquemada–, que xa estaba informado das dúas primeiras expedicións españolas ás súas costas, xa que na expedición de Grijalva os informantes déranlle noticias ó emperador:

Es el caso que todos juntos los que aquí venimos hemos visto dioses que han llegado a aquella costa en grandes casas de agua (que así llaman a los navíos)[...]. Motecuhzuma quedóse solo y pensativo y aun bien sospechoso de mucha novedad en sus reinos [...] y traía memoria lo que su adivino le había dicho [...] y creer que sería Quetzalcohuatl a quien en un tiempo adoraron por dios [...] e ido por aquellas partes orientales.<sup>129</sup>

Motivo polo que, cando chega a primeira embaixada do emperador a Cortés, aínda nos seus barcos xunto á costa, as palabras coas que se describe o feito son as seguintes:

---

127. *Ib.*, p. 39. Cortés autointerpretábase, entón, coma un novo Constantino, fundador da *Nova Cristiandade das Indias* (como escribirá, con outros propósitos, Toribio de Mogrovejo, arcebispo de Lima, anos despois).

128. *Ib.*, cap. 8, p. 41.

129. *Ib.*, cap. 13, pp. 58-59. Volveremos na Conferencia 6 ó mundo de Motecuhzuma, para nomealo como fai Torquemada. Polo de agora non nos situaremos nunca desde o seu punto de vista hermenéutico.

Ellos respondieron que eran mexicanos, que venían de México a buscar a su Señor y Rey Quetzalcohuatl que sabían que estaba allí.<sup>130</sup>

Por primeira vez, Cortés sabe que é un deus para aquelas xentes. O seu ego empeza a se situar, definitivamente, doutro xeito:

¿Qué quiere decir esto que dicen éstos que aquí está su Rey y su Dios y que le quieren ver? Esto oyó Hernán Cortés y él con todos pensaron bien el caso.<sup>131</sup>

E Cortés recibiu saúdos de Deus e Señor (“luego se postraron en tierra y la besaron”):

Dios nuestro y Señor nuestro, seáis muy bien venido, que grandes tiempos ha que os esperamos nosotros vuestros siervos y vasallos.<sup>132</sup>

E de contado “pusieron en la cabeza una pieza hecha a manera de almete, en que había mucho oro y piedras de mucho valor”. O primeiro día tratouse ós embaixadores moi ben. No segundo, polo contrario, quixerón “espantar a estos mensajeros [...] con disparar la artillería desafiándolos para que luchasen”. Os embaixadores –que non eran guerreiros, nese imperio sumamente institucionalizado– quedaron atemorizados e negáronse a loitar. Foron despachados violentamente coma efeminados e dixéronllles:

Que se fuesen como tales a México que ellos venían ya a conquistar a los mexicanos y que a sus manos morirían todos.<sup>133</sup>

Así se enfrentaron doux mundos: un, moderno, de suxeitos libres que decidían de común acordo; outro, o do maior grande

---

130. *Ib.*, cap. 14, p. 63.

131. *Ib.*, p. 63.

132. *Ib.*

133. *Ib.*, p. 64.

imperio do Novo Mundo, completamente limitado polas súas tradicións, as súas leis de adiviñación, os seus ritos, os seus cultos, os seus deuses, e que repetían na súa conciencia:

¿Quiénes serán o de dónde vendrán aquellos que nos han de conquistar a nosotros los mexicanos, que somos los poderosos antiguos y temidos en todos estos reinos? [...]. Mucho admiró Motecuhzuma de lo que estos embajadores dijeron, y mudáronse los colores del rostro y mostró muy gran tristeza y desmayo.<sup>134</sup>

Era unha loita desigual. Mentre tanto:

Cortés no perdía punto en ninguna cosa, adonde le parecía que podía ganar reputación, mandó poner toda su gente en batalla, y que los arcabuceros disparasen y que escaramuzasen los de a caballo [...], pero mayor los truenos de la artillería, como son para ellos tan nueva cosa.<sup>135</sup>

Era toda unha teatralización pirotécnica, para admirar ó mundo simbólico relixioso dos indios. Os aztecas estaban desorientados:

[Anque tiñan] gente de guerra, no [era] para defenderse de invasiones y guerras marítimas, porque nunca pensaron haber de tenerlas de gentes extranjeras, por tener el mar por innavegable<sup>136</sup>.

Así se establecía, *por primeira vez*, unha relación co Outro, o Fóra, o Estranxeiro absoluto, que procedía, coma o Sol, do Oriente infinito do Océano, innavegable para os mexicanos. Era o que lle daría sentido á *nova idade* do mundo: a relación co Estranxeiro absoluto, a dominación debaixo do Estranxeiro, divino, que viña para conquistar, dominar, matar. A primeira relación, polo tanto, foi de violencia: unha relación militar de conquistador-conquistado; dunha tecnoloxía militar desenvolvida contra unha tecnoloxía militar subdesenvolvida. A primeira experiencia moderna foi a da

---

134. *Ib.*, cap. 13-14, pp. 66-67.

135. *Ib.*, cap. 16, p. 70.

136. *Ib.*

superioridade case que divina do Eu europeo sobre o Outro primitivo, rústico, inferior. Trátase dun Eu violento-militar que cobiza, que arela riqueza, poder, gloria. Cando os embaixadores do emperador lle amosaron fastosos agasallos de ouro, pedras preciosas e outras riquezas:

Todos los que vieron el presente quedaron suspensos y admirados de tan gran riqueza, y aun bien envidiosos de pasar adelante por otro mayor que él o semejante. Que esto tiene el oro, que aviva el corazón y anima el alma.<sup>137</sup>

E así chegaron á primeira gran cidade, “Cempoalla”:

Entraron por el lugar y vieron tan gran pueblo, tan fresco y alegre, con casas hechas de adobe y otras de cal y canto y tan llenas de gente por las calles que los salían a ver, se confirmaron en llamar a la tierra Nueva España [...] Era Cempoalla grandísima poblazón.<sup>138</sup>

Cortés actuaba coma os cristiáns da Reconquista, coma os Reis Católicos perante Granada. Pactaba cuns, dividía ós outros, e íaos lentamente derrotando, en violentas batallas nas que os soldados, un puñado, demostraban de tódalas maneiras a práctica adquirida en máis de sete séculos de loita contra os musulmáns na península Ibérica, o uso das armas de fogo, os canóns de pólvora, os bestiais cans adestrados para matar, os cabalos tidos por deuses descoñecidos, etc. Obraban con tantas dobreces, hipocrisías, mentiras, maquiavelismo político de gran eficacia, que o seu actuar desconcertaba ós mexicanos, expertos no dominio de centos de pobos, pero dunha honradez na súa palabra completamente inxenua para o home moderno:

Extendiose por toda la tierra la llegada de gente tan extraña [...] no por temor de perder sus tierras sino porque entendían que era acabado el mundo.<sup>139</sup>

---

137. *Ib.*, cap.17, p.73.

138. *Ib.*, cap. 19, p. 81. “Por la grandeza del lugar y hermosura de los edificios unos le llamaron Sevilla; y otros, por su frescor y abundancia de frutas, Villa Viciosa” (*Ib.*, p. 82).

139. *Ib.*, cap. 22, p. 91. Máis adiante lemos: “Decían que las señales y prodigios que se habían visto [...] no podían significar [senón] el fin y el acabamiento del mundo, y así era

En efecto, un mundo acababa,<sup>140</sup> e por iso é totalmente eufemístico –gran palabra baleira– falar do *encontro* de dous mundos, cando un deles era destruído na súa estructura esencial. Irremediablemente, era a fin do mundo azteca.

O encontro do conquistador co emperador azteca é un momento central. Ninguén podía ollar no seu rostro a Moctezuma. O emperador, contra a súa vontade, viuse esixido ó final a recibir a Cortés á entrada da gran cidade. Cidade imponente, de decenas de miles de habitantes, con exércitos de cincuenta e cen mil homes de guerra, contra só trescentos soldados casteláns. O mesmo Bernal Díaz del Castillo escribe:

¿Qué hombres ha habido en el universo que tal atrevimiento tuviesen? [...]. Se apeó el gran Montezuma de las andas [...]. E como Cortés vió y entendió e le dijeron que venía el gran Montezuma [...] llegó cerca de Montezuma, a una se hicieron grandes acatos.<sup>141</sup>

Cara a cara dun conquistador, desde a súa decisión libre e persoal de enfrentar a un emperador e o seu imperio, ante un case que deus para o seu pobo, pero *determinado* absolutamente polos designios deses mesmos deuses, expresados en agoiros, sortilexios, definicións astrolóxicas e mitos, teorías e outras maneiras de saberen o que se debía facer. Un Eu-moderno libre, violento, guerreiro, hábil político, xuvenil (expresión do mito adámico, ó cabo: tentado pero libre, diría Paul Ricoeur),<sup>142</sup> perante unha función imperial dentro dun nós necesario, tráxico coma o

---

grande la tristeza de las gentes” (*Ib.*). Resulta interesante anotar que para Hegel a historia de Europa é “orixe e fin da Historia”, mentres que para os indios a presencia *modernizadora* de Europa era “a fin e acabamento do mundo”. O mesmo ten un sentido exactamente contrario desde a outra cara da Modernidade. Véxase a Conferencia 8.

140. Véxase a Conferencia 8.

141. Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España*, t. II, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1947, cap. 88, p. 83.

142. Véxase a miña obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II; e, en especial, outra obra miña, *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

Prometeo encadeado.<sup>143</sup> Todos miraban a terra<sup>144</sup> perante o emperador. O Eu-conquistador era o primeiro que o miraba de frente, con liberdade, e “fue nuestra venturosa e atrevida entrada en la gran ciudad de Tenustitlan, Méjico, a 8 días del mes de noviembre de 1519”.<sup>145</sup> O 13 de agosto de 1521 volvería a entrar á cidade, pero destruíndoа e tomándoa.<sup>146</sup>

Do cara a cara de igual a igual con Moctezuma, agora Cortés terá ó emperador Cuahutemoc, o sucesor, humillado e vencido diante súa:

Entre tanto que le fueron a llamar, hizo aderezar Cortés un estrado lo mejor que pudo con petates y mantas y otros asientos [...] y luego vino Guatemuз y le llevaron ante Cortés y cuando se vió delante del le hizo mucho acato y Cortés con alegría le abrazó.<sup>147</sup>

Y con esto se acabó esta junta y Cortés se hizo Señor de México y de todos sus reinos y provincias.<sup>148</sup>

---

143. Véxase a miña obra *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

144. “E cuando se volvían con su señor estábamos mirando como iban todos, los ojos puestos en tierra, sin mirarle y muy arrimados a la pared” (B. Díaz del Castillo, *Op. cit.*). Ninguén miraba na cara ó emperador; o emperador miraba a todos pero nunca se vía mirado. Agora, de pronto, tódolos conquistadores, non só Cortés, senón mesmo o máis ínfimo soldado –o propio Bernal Díaz del Castillo– mirábano *cara a cara*, de igual a igual. O emperador estaba arrepiado, silencioso. Non pola falta de respeito, senón polo incumprimento de tódolos mandatos divinos: era “a fin do mundo”.

145. B. Díaz del Castillo, *Op. cit.*, p. 84.

146. Con Cortés houbo “doscientos mil indios de ciudades amigas y confederadas, novecientos infantes castellanos y ochenta caballos, diez y siete piezas de artillería de poco peso, trece bergantines y seis mil canoas. Murieron menos de cien castellanos [!], algunos pocos caballos y no muchos indios amigos [...]. De los mexicanos murieron cien mil [!] [...], sin los que perecieron de hambre y peste” (Torquemada, *Op. cit.*, cap. 1, p. 312). A proporción é case exactamente a da guerra do Golfo de 1991: morreron uns 120 soldados de Estados Unidos por más de 100.000 mortos de Iraq, sen contar civís nin os que morreron posteriormente polas loitas internas, a fame e as enfermidades. En 500 anos, a violencia *moderna* garda as mesmas proporcións.

147. B. Díaz del Castillo, *Op. cit.*, cap. 156, p. 195.

148. J. de Torquemada, *Op. cit.*, cap. 102, p. 311.

*Ser-Señor* sobre outro antigo señor: o Eu-conquistador é a proto-historia da constitución do *ego cogito*; chegouse a un momento decisivo na súa constitución coma subxectividade, coma *Vontade de Poder*. Só o emperador Carlos V está sobre Cortés. Só o rei de España poderá declarar na Lei 1, do Título 1, do Libro I da *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*:

Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimiento nuestro tan grande parte en el Señorío de este mundo [...].<sup>149</sup>

O rei de España asinaba nas Reais Cédulas (e vino persoalmente repetidas veces nos meus traballos no Arquivo de Índias de Sevilla): “Yo. El Rey”, con grandes letras, impresionantes. O Eu con *señorío* (O Señor-deste-mundo) que estaba fundado en Deus.<sup>150</sup> O conquistador participa igualmente dese Eu, pero tiña sobre o rei en España a experiencia existencial de confronta-lo seu *Eu-Señor* ó Outro negado na súa dignidade: o indio coma *o Mesmo*, coma instrumento dócil, oprimido. A conquista é afirmación práctica do *Eu conquisto* e negación do Outro coma outro.

Esa conquista era sumamente violenta. Dos primeiros aliados de Cortés en Zempoala non quedou ningúén; unha peste aniquilou aquela numerosa, fresca e alegre cidade: este foi o froito de se aliaren con Cortés contra Moctezuma. O pobo de Cholula foi arrasado. Pero nada é comparable coa matanza que Pedro Alvarado realizou, de pura traizón, contra a nobreza guerreira azteca, cando Cortés se ausentara para loitar contra Pánfilo Narváez. Invitounos a unha festa, sen armas, nun gran patio xunto ós templos:

Veñen [os españois] a cerra-las saídas, as entradas [...] Xa ninguén [dos aztecas] pudo saír. De contado [os españois] entran no patio sagrado a matar á xente. Van de pé, levan os seus escudos de

---

149. Véxase esta cita e o seu comentario na miña obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. III, Edicol, México, 1977, p. 41.

150. Hegel escribiu: “A relixión é o fundamento do Estado”, do Estado coma Cristiandade, criticada por Kierkegaard e Marx polas mesmas razóns.

madeira, e algúns lévanos de metal e as súas espadas. Inmediatamente cercan ós que bailan, bótanse ó lugar dos atabais; deron unha tallada ó que estaba tanxendo; cortáronlle ámbolos dous brazos. Logo decapitárono; lonxe foi cae-la súa cabeza cernada. Ó momento todos [os españois] acoitelan, alancean á xente e danllas cortes; coas espadas férenos. A algúns acometéronos por detrás; inmediatamente caeron por terra ciscadas as súas entrañas. A outros esgazáronlle-la cabeza; tronzáronlle-la cabeza, enteiramente quedaron esgazados os seus corpos. A aqueles férenos nas coxas, a estes nas mazás das pernas, ós de máis alá en pleno abdome. Tódalas entrañas caeron por terra. E había algúns que aínda corrían en van; ían arrastrando os intestinos e parecían enredarse os pés neles. Ansiosos de poñerse a salvo, non atopaban a onde se dirixir. Pois algúns tentaban saír: alí na entrada feríanos, apuñalábanos. Outros escalaban os muros; pero non puideron salvarse [...].<sup>151</sup>

Na memoria dos indios, hoxe en día, lémbranse actos semellantes de残酷. Para eles, todo isto ten *outro* sentido.

## A colonización do mundo da vida

*Colonización (Kolonisierung)*<sup>152</sup> do mundo da vida (*Lebenswelt*) non é aquí unha metáfora. Ten a palabra o sentido forte, histórico, real; é a cuarta figura que vai adquirindo o 1492. *Colonia romana* (xunto á *columna* da lei) eran as terras e culturas dominadas polo Imperio –que falaban latín (alomenos as súas elites) e que pagaban tributo–. Era unha figura económico-política. América Latina foi a primeira colonia da Europa moderna, sen

---

151. "Informantes de Sahagún", *Códice Florentino*, libro XII, cap. 20, versión de Ángel María Argibay. Sería interesante, coma comparanza, ve-lo que foi a conquista, por exemplo, en Massachusetts. Non xa desde España (católica), senón desde Inglaterra (anglicana). Véyanse as obras de Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Oxford University Press, Nova York, 1982; Edward Johnson, "Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England", en Heimert-Delbanco, *The Puritans in America*, Harvard University Press, Cambridge, 1985; John Eliot, *John Eliot's Indian Dialogues: A Study In Cultural Interaction*, Henry W. Browden-James Ronda, Greenwood Press, Westport (CT), 1980.

152. Esta sería a cuarta figura (*Gestalt*) despois da *invención*, o *descubrimiento* e a *conquista*.

metáforas, xa que historicamente foi a *primeira periferia*, antes ca África e Asia.<sup>153</sup>

A colonización da vida cotiá do indio, do escravo africano pouco despois, foi o primeiro proceso europeo de modernización, de civilización, de subsumir (ou alienar)<sup>154</sup> ó Outro coma o Mesmo; pero agora non xa coma obxecto dunha praxe guerreira, de violencia pura –coma no caso de Cortés contra os exércitos aztecas, ou de Pizarro contra os incas–, senón dunha praxe erótica, pedagóxica, cultural, política, económica, é dicir, do dominio dos corpos polo machismo sexual, da cultura, de tipos de traballos, de institucións creadas por unha nova burocracia política.<sup>155</sup>

Max Weber non imaxina que no Arquivo de Indias de Sevilla se encontran 60 mil cartafoles (máis de 60 millóns de papeis) da burocracia española referente á América Latina do século XVI ó XIX. España foi o primeiro Estado moderno burocratizado. Cando Hernán Cortés se lanza contra os guerreiros de Tlaxcala, en medio de tantas penurias, relata Díaz del Castillo: “Y dijo a uno de nuestros soldados, que se decía Diego de Godoy, que era escribano de su majestad [!], mirase lo que pasaba y diese testimonio de ello si hubiese menester, porque no algún tiempo [despois] no nos demandasen las muertes y daños que se

---

153. Esta é a tese de E. Wallerstein, *The Modern World-System*, pp. 300ss.: “The European World-Economy: Periphery versus Arena”. Para Wallerstein, Rusia, Polonia e a Europa do Leste do século XV e XVI son a periferia continental de Europa. As colonias portuguesas xogan o papel dunha “external Arena” (Brasil no século XVI, África e Asia). Só América Latina (e desde o século XVII América do Norte) hispana é unha “external Periphery”: “The Americas became the Periphery of the European world-economy in the sixteenth century while Asia remained an external Arena” (p. 336). Todo isto baseárase, durante un século (1546-1640), na explotación masiva da prata (o primeiro *díñeiro* mundial) e, en menor medida, do ouro. Wallerstein escribe: “We have defined a world-system as one in which there is extensive division of labor [...]. World-economies then are divided into core-states and peripheral areas” (p.349). Atopámonos na orixe absoluta mesma do primeiro *sistema mundial* –sistema nun sentido estricto, con outro contido que o de N. Luhmann ou J. Habermas–.

154. Véxase a miña *Filosofía de la liberación*, 2.5: “Alienación”.

155. *Ib.*

requiriesen, pues la requeríamos con la paz" (*Op.cit.*, cap. 64, p. 56). Quer dicir, Cortés fai que o escribán testemuña, para se defender no futuro de posibles acusacións. O que non nega que de contado berrase, coma mandato de principia-la pelexa: "Santiago y a ellos" (*Ib.*). Coma quen di "¡Á loita!", Cortés lanza ó apóstolo Santiago da Reconquista contra os tlaxcaltecas, coma os musulmáns lanzaban a Mahoma contra os infieis na guerra santa. ¡Que pensaría o pobre Santiago apóstolo, tan esixente ético e familiar de Xesús, ó se ver envolto naquelas lides militares para a dominación do Outro!

Este é o comezo da domesticación, da estructuración, da colonización do *modo* como aquelas xentes vivían e reproducían a súa vida humana. Sobre o efecto daquela colonización do mundo da vida construirase a América Latina posterior: unha raza mestiza, unha cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, unha economía capitalista (primeiro mercantilista e despois industrial) dependente e periférica desde o seu inicio, desde a orixe da Modernidade (a súa Outra-cara: *te-ixli*). O mundo da vida cotiá (*Lebenswelt*) conquistadora-europea *colonizará* o mundo da vida do indio, da india, de América.

Antes de chegar Cortés a México, en Tabasco (Yucatán), os caciques maias ofrecéronlle luxosos agasallos "a los postreros del mes de marzo de 1519".<sup>156</sup> Xunto a eles entregaron "veinte mujeres, entre ellas una muy excelente mujer, que se dijo doña Marina":<sup>157</sup> a Malinche, símbolo da muller americana, india, culta, coñecedora das linguas maia e azteca, e que terá "un hijo de su amo y señor Cortés".<sup>158</sup> Tempo despois, estando en Tlaxcala, aconteceu que:

Otro día vinieron los mismos caciques viejos, y trajeron cinco indias hermosas, doncellas y mozas, y para ser indias [!] eran de

---

156. Bernal Díaz del Castillo, *Op. cit.*, cap. 36, p. 30.

157. *Ib.*

158. *Ib.*, cap. 37, p. 32. Sobre ese *fillo* de Malinche falaremos despois, porque é o latinoamericano propiamente dito: o *mestizo* de cultura sincrética ou híbrida.

buen parecer y bien ataviadas, y traían para cada india otra moza para su servicio, y todas eran hijas de caciques [...] e dirixíndose a Cortés dixo o principal:] Esta es mi hija, y no ha sido casada, que es doncella, tomadla para vos; la cual le dió por la mano y las demás las diese a los capitanes.<sup>159</sup>

O conquistador, un ego violento e guerreiro moderno nacente, era ademais un *ego fálico*.<sup>160</sup> A situación poucas veces era tan idílica –anque inxusta igualmente– coma no caso descrito da paz negociada con Tlaxcala. A violencia erótica veu simplemente a amosa-la colonización do mundo da vida (*Lebenswelt*) indíxena:

La fuerza y violencia jamás oída en las demás naciones y reinos [cúmprese aquí], ya que son forzadas las mujeres [dos indios] contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o Corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno, privándolos del servicio que dellas podían recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas, cuatro o cinco u ocho leguas y más, en estancias y obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes.<sup>161</sup>

O conquistador mata ó home indio violentamente ou redúceo á servidume, e déitase coa india (mesmo en presencia do home indio); amancébase con ela, dicíase no século XVI. Relación ilícita, pero permitida; necesaria para outros, pero nunca legal; de feito, o español, cando podía, casaba cunha española. Trátase do cumprimento dunha voluptuosidade frecuentemente sádica, onde a relación erótica é igualmente de dominio sobre o Outro: a india.

---

159. *Ib.*, cap. 77, p. 68.

160. Sobre este concepto, véxase o capítulo “A erótica latinoamericana”, na miña obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. III, p. 60. Alí escribiamos: “A totalidade mundana é constituída desde un *ego fálico* e a muller queda definida coma un obxecto pasivo delimitado en tanto non-eu: non-falo ou castrada. Á muller quédalle a posición de dominada e reducida ó non-ser en ou ante a Totalidade-masculina” (p. 60).

161. Inédito de carta de Juan Ramírez, bispo de Guatemala, do 10 de marzo de 1603 (Arquivo Xeral de Indias, Sevilla, *Audiencia de Guatemala* 156).

Sexualidade puramente masculina, opresora, alienante, inxusta.<sup>162</sup> Colonízase a sexualidade india, vulnérase a erótica hispánica, instáurase a dobre moral do machismo: dominación sexual da india e respecto puramente aparente da muller europea. De alí nacen o fillo bastardo (o mestizo, o latinoamericano, froito do conquistador e da india) e o crioulo (o branco nado no mundo colonial de Indias). Coma ninguén, o escritor Carlos Fuentes narrou a contradicción do fillo dunha tal erótica:

Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas... sal, hijo de la chingada... adorado hijo mío [...] hijo de las dos sangres enemigas [...] Contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre. [...] Sin embargo tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin, la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre [...] Malinxochitl, diosa del alba... Tonantzin, Guadalupe, madre.<sup>163</sup>

A colonización ou o dominio do corpo da muller india é parte dunha cultura que se basea tamén sobre o dominio do corpo do home indio. Este é explotado principalmente polo traballo: una nova vida económica. No tempo da acumulación orixinaria do capitalismo mercantil, a corporalidade india será inmolada e transformada primeiramente en ouro e prata, valor morto da obxectivación do *traballo vivo* (diría Marx) do indio:

En 1552, o ano da sorpresa de Innsbruck, a tráxica situación de Carlos V abre amplamente as cautelosas portas de España [...]. En 1553 recibiuse en Amberes un envío oficial de prata con destino ós Fugger [...]. Os Países Baixos eran un gran centro monetario. Pola vía de Amberes o metal americano pasaba a Alemaña, ó norte de Europa e ás illas Británicas. ¿Quen podería dicirnos exactamente o papel que

---

162. Cóntase que Michele de Cuneo recibiu de Colón unha doncela caribe coma agasallo: "Meteuse no seu cuarto coa súa Briseida, e como esta estivese núa segundo o seu costume, veulle en gusto entreterse con ela. A rapaciña defendeuse asperamente coas unllas. Pero entón o noso valente Michele tomou unha soga e púxose a darlle unha malleira tan boa e tan forte que lanzaba uns berros inauditos [...] ata domala, sorrí satisfeito Michele [...] Hai que vela cando se pon a face-lo amor" (Cita de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, p. 49). Feitos coma estes amósanno-lo sadismo daqueles homes ante as mulleres indias indefensas.

163. "Todos los gatos son pardos", en *Los reinos originarios*, Barral, Barcelona, 1971, pp. 114-116.

esta redistribución de moedas desempeñou na expansión das actividades europeas que, certamente, non se produciu en por si?<sup>164</sup>

Pero o que era ouro e prata en Europa, diñeiro do capital nacente, era morte e desolación en América. O 1 de xullo de 1550, Domingo de Santo Tomás escribe desde Chuquisaca, na actual Bolivia:

Habrá cuatro años<sup>165</sup> que para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí.<sup>166</sup>

A boca da mina representa metaoricamente para o narrador a boca de Moloch pola que se sacrificaban vidas humanas, pero agora non ó sanguiñento deus azteca Huitzilopchtli, senón ó invisible deus-capital, o novo *deus* da civilización occidental e cristiá. A economía coma sacrificio, coma culto, o diñeiro (o ouro e maila prata) coma fetiche, coma relixión terrea (non celeste), *semanal* (non sabática, como indicaba Marx en *A cuestión xudía*), principiaba o seu rumbo de 500 anos. A corporalidade subxectiva do indio era subsumida na Totalidade dun novo sistema económico nacente, coma man de obra gratis ou barata, á que se lle ha sumado o traballo do escravo africano.

Imposible é narrar aquí a longa historia da colonización cultural, económica e política da América Latina orixinaria. O que levamos dito só suxire o tema, indícao soamente.

O *eu colonizo* ó Outro, á muller, ó home vencido, nunha *erótica* alienante, nunha economía capitalista mercantil, segue o rumbo do *eu conquisto* cara ó *ego cogito* moderno. A civilización, a modernización, inicia o seu curso ambiguo: racionalidade contra

---

164. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, t. I, pp. 406-408.

165. Trátase do ano 1545, en que se descobre en Bolivia a máis cuantiosa mina de prata de todos os tempos modernos.

166. Arquivo Xeral de Indias, Sevilla, *Audiencia de Charcas* 313.

as explicacións míticas *primitivas*, pero mito, ó cabo, que encobre a violencia sacrificadora do Outro.<sup>167</sup> A expresión de Descartes do *ego cogito*, no 1636, será o resultado ontolóxico do proceso que estamos a describir: o ego orixe absoluta dun discurso solipsista.

---

167. Véxase o Apéndice 2.

## Conferencia 4

### A CONQUISTA ESPIRITUAL, ¿ENCONTRO DE DOUS MUNDOS?

Los frailes se hicieron dueños de la destrucción de la idolatría [...] se preciaban de conquistadores en lo espiritual, así como lo eran [os conquistadores] en lo temporal [...]. Y visto que los frailes con tanta osadía y determinación pusieron fuego a sus principales templos y destruyeron los ídolos que en ellos hallaron [...] parecíoles [ós indios] que esto no iba sin fundamento.<sup>168</sup>

Pasemos agora a dúas novas figuras: a *conquista espiritual* e mailo *encontro* de dous mundos. Por tales entendémo-lo dominio que os europeos exerceron sobre o imaxinario (*imaginaire*, diría Sartre) do nativo, conquistado antes pola violencia das armas. Estamos perante un proceso contradictorio en moitos niveis. Predícase o amor dunha relixión –o cristianismo– en medio da conquista irracional e violenta. Proponse dun xeito ambiguo e de difícil interpretación, por unha parte, ó fundador do cristianismo, que é un crucificado, unha vítima inocente na que se funda a memoria dunha comunidade de crentes,<sup>169</sup> a Igrexa; e, pola outra, amósase unha persoa humana moderna con dereitos universais.

---

168. Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, III, cap. 21, ed. S. Chávez Hayhde, t. II, México, 1945, pp. 72-73.

169. Crentes que en tempos do Imperio romano eran igualmente víctimas, que se descubrían inocentes no Crucificado e que xulgaban coma culpables ós asasinios de Cristo e ó imperio que o victimaba. Pero agora os europeos eran membros dunha Cristiandade moderna e violenta que predicaba a un inocente que eles asasinaban no indio.

Pois ben, é precisamente en nome dunha tal vítima e de tales dereitos universais no que os indios pasaban a ser víctimas. Estes ven negados os seus propios dereitos, a súa civilización e cultura, o seu mundo, os seus deuses... en nome dun *deus estranxeiro* e dunha razón moderna que lles deu ós conquistadores a lexitimidade para conquistaren. Estamos ante un proceso de racionalización propio da Modernidade: elabora un mito da súa bondade (mito civilizador) co que xustifica a violencia declarándose inocente do asasinato do Outro.<sup>170</sup>

### A conquista espiritual

Imos ver agora a quinta figura. Un ano despois de 1492, Fernando de Aragón xestionou ante o papa Alexandre VI unha bula pola que se lle concedía dominio sobre as illas descubertas. A praxe conquistadora quedaba fundada nun designio divino. Cortés, pola súa parte, coma Descartes logo, ha precisar de Deus para saír do encerro do ego. Cortés, cando se ve perdidio, dado o escaso número dos seus soldados, entre millóns de indíxenas mesoamericanos, comprende que o valor ou fortaleza guerreira dos seus (e de si mesmo) non pode apoiarse no desexo de riqueza e nin tan sequera no alcanza-lo honor nin a grandeza da nobreza. Era necesario un criterio ético absoluto en virtude do que o ofrenda-la vida tivese un significado radical. Cando Cortés se dispuxo á conquista do Imperio azteca, arengou ós seus soldados do seguinte xeito:

Que ya habíamos entendido la jornada a que íbamos, y mediante nuestro Señor Jesucristo habíamos de vencer todas las batallas y encuentros, y que habíamos de estar tan presto para ello como convenía; porque en cualquier parte que fuésemos desbaratados (lo cual Dios no permitiese) no podríamos alzar cabeza, por ser muy pocos, y que no teníamos navíos para ir a Cuba, salvo nuestro buen pelear y corazones fuertes; y sobre ello dijo otras muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos.<sup>171</sup>

---

170. Véxase o Apéndice 2.

171. Bernal Díaz del Castillo, *Op. cit.*, cap. 59, p. 51.

Deus era agora o fundamento (*Grund*) do intentado. Coma cando Hegel afirmaba que a “relixión é o fundamento do Estado”; é dicir, Deus é a derradeira xustificación dunha acción pretendidamente secular ou secularizada da Modernidade. Despois de *descuberto* o espacio (coma xeografía), e conquistados os corpos, diría Foucault (coma xeopolítica), era necesario agora controla-lo imaxinario desde unha nova comprensión relixiosa do mundo da vida. Deste xeito podía pecharse o círculo e quedar completamente incorporado o indio ó novo sistema establecido: a Modernidade mercantil-capitalista nacente, sendo, sen embargo, a súa outra cara, a cara explotada, dominada, encuberta.

Os conquistadores lían ante os indíxenas un texto –o *requerimiento*– antes de lles daren ningunha batalla; texto no que se lles propuña ós indios a conversión á relixión cristián-europea, para lles evitaren a dor da derrota:

Os ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para enterderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme [...] si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosa pusiéreis, certifícoos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que pudiere [...], tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere.<sup>172</sup>

Por suposto que o indio nada podía comprender do que se lle propuña. Desde o seu mundo mítico, trala derrota, os seus deuses foran vencidos *no ceo* –diría Mircea Eliade–, xa que vencidos estaban os exércitos indios (o do azteca Moctezuma ou o do inca Atahualpa) *na terra*, no campo de batalla. O imaxinario indíxena debía incorporar –como era o seu costume, por outra parte– os deuses vencedores.

O vencedor, pola súa conta, non pensou conscientemente en

---

172. Véxase na miña “Introducción” da *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 337.

incorporar elemento ningún dos vencidos, fóra dalgúns autos sacramentais, que, en maior número de douscentos, os franciscanos redactaron e representaron nos teatros populares, nos adros das igrexas coloniais. Todo o mundo imaxinario do indíxena era demoníaco e, coma tal, debía ser destruído. Ese mundo do Outro era interpretado coma negativo, pagán, satánico e intrinsecamente perverso. O método da *tabula rasa* era o resultado coherente, a conclusión dun argumento: como a relixión indíxena é demoníaca e a europea divina, debe negarse totalmente a primeira e, simplemente, principiar de novo e radicalmente desde a segunda ensinanza relixiosa:

La idolatría permanecía [...] mientras los templos de los ídolos estuviesen de pie. Porque era cosa clara que los ministros de los demonios habían de acudir allí a ejercitar sus oficios [...]. Y atentos a esto se concertaron [...] de comenzar a ponerlo por obra en Texcoco, donde eran los templos muy hermosos y torreados y esto fue el año de mil quinientos veinticinco [...]. Luego tras ellos los de México, Tlaxcala y Guexozingo.<sup>173</sup>

Non era inútil coñeceren as antigas crenzas dos indios, pero para non deixarse enganar, como ensinaba José de Acosta:

No es sólo útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios.<sup>174</sup>

Do mesmo xeito, o gran fundador da antropoloxía moderna, que durante corenta e dous anos puxo por escrito as antigas tradicións aztecas en Tezcoco, Tlatelolco e na cidade de México, frei Bernardino de Sahagún, escribiu no prólogo da súa *Historia general de las cosas de Nueva España*:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causas

---

173. Gerónimo Mendieta, *Op. cit.*, t. II, pp. 70-71.

174. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras*, BAE, Madrid, 1954, p. 139.

procede la enfermedad [...]: los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas, que no son aún perdidos del todo [...]. Y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde sale, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aún lo entenderán, ni aunque se lo digan.

A chegada dos doce primeiros misioneiros franciscanos a México, en 1524, deu inicio formal ó que poderiamos chamar *conquista espiritual* no seu sentido forte. Este proceso ha durar aproximadamente ata o 1551, data do primeiro concilio provincial en Lima, ou o 1568, data da Xunta Magna convocada por Filipe II.<sup>175</sup> Durante trinta ou corenta anos –un tempo extremadamente reducido–, predicarase a doutrina cristiá nas rexións de civilización urbana de todo o continente (máis do 50 por cento da poboación total), desde o norte do Imperio azteca, en México, ata o sur do Imperio inca, en Chile.

Esa doutrina (que poucos anos despois será o Catecismo de Trento, e más nada), por moi aceptada e tida coma válida por todos en Europa, non podía xa proporse con ningún viso de racionalidade a participantes doutras culturas. Fernando Mires lembra o razoamento de Atahualpa, relatado polo Inca Garcilaso de la Vega, onde amosa que unha evanxelización en regra levaría máis tempo do que os misioneiros estaban dispostos a perder. Despois de que o padre Valverde expuxo ó seu xeito a esencia do cristianismo –moito mellor, certamente, a expresou Feuerbach–, lémo-lo que argumentou o Inca:

Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios,

---

175. Na obra de John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Los Angeles, 1956, propónsenos outra data: "The period 1524-1564 was the Golden Age of the Indian Church, just at the time between Moses and the destruction of Jerusalem by the Babylonian was the Golden Age of the Jewish monarchy" (p. 39). O 1564 é a chegada de novas autoridades que destruirán a tarefa misioneira realizada polos franciscanos, polo menos na interpretación milenarista e apocalíptica de Gerónimo de Mendieta, para quen Filipe II inauguraba a "catividade de Babilonia", a Idade da Prata. Sobre a significación da Xunta Magna, véxase Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias*, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 68ss. Os vicerreis Velasco, para México, e Toledo, para Perú, implantarán a orde colonial definitiva, terminando o que chamamos a *conquista espiritual* orixinaria do continente.

Tres y Uno, que son cuatro,<sup>176</sup> a quien llamáis Criador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis todopoderoso y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciése nuevas concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor Señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro de que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habían de dar al Papa [...]. Pero si dices que a esto no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto.<sup>177</sup>

Perante tal uso da razón argumentativa, confundidos os conquistadores e aquel padre Valverde, en vez de argumentar con mellores razóns, usaron simplemente a irracionalidade moderna:

A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento [!], salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas.<sup>178</sup>

A conquista espiritual estaba fundada en moi febles bases, e só podía substituír á antiga visión do mundo, pero sen asumi-lo

---

176. Sabido é o sentido teolóxico dos números dentro da cultura aimará e quechua. Cada número (a unidade, o dualismo, a trindade, a cadralidade, etc.) tiña o seu fondo sentido teolóxico. Véxase Jorge Miranda-Luizaga, "Andine Zahlzeichen und Kosmologie. Ein Versuch zur Deutung des alt-andinen Schöpfungsmythus", inédito, p. 15 (presentado nun seminario en *Missio*, Aquisgrán), de próxima publicación.

177. *Comentarios reales de los Incas*, t. III, BAE, Madrid, 1960, p. 51 (F. Mires, *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*, DEI, San José (Costa Rica), 1991, p. 57).

178. *Ib.*, p. 62 (p. 57).

antigo, como acontecera co cristianismo no Mediterráneo durante os tres primeiros séculos da súa existencia, cando transformou *por dentro* o imaxinario greco-romano, reconstruíndo, e dando coma froito maduro as cristiandades armenia, bizantina, copta, rusa, latina, etcétera.

No mellor dos casos, os indios eran considerados rudos, nenos, inmaturos (*Unmündig*) que precisaban da paciencia evanxelizadora. Eran bárbaros. José de Acosta define que os bárbaros son “los que rechazan la recta razón y el modo común de los hombres”,<sup>179</sup> y así tratan de rudeza bárbara, de salvajismo bárbaro”.<sup>180</sup> A partir diso, explica que os chineses, os xaponeses e os doutras provincias das Indias Orientais, anque son bárbaros, deben ser tratados “de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos”.<sup>181</sup>

Vemos así como toma o mundo da vida (*Lebenswelt*), o sentido común europeo, coma parámetro e criterio de racionalidade ou de humanidade. En canto ó noso tema, os aztecas ou os incas son xa un segundo grao inferior de bárbaros, “porque no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos”.<sup>182</sup> Os indíxenas non pertencentes ás culturas urbanas americanas dos Andes son unha terceira clase de bárbaros, e quedan definidos do seguinte xeito:

En ella entran los salvajes semejantes a las fieras [...]. Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas [...], se diferencian

---

179. Considérese esta definición con atención, porque nela transloce un eurocentrismo absoluto: *homes* son, evidentemente, os españois, os europeos, o *modo común* propio.

180. *Op. cit.*

181. José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, en *Obras*, BAE, Madrid, 1954. Resulta interesante anotar que este primeiro tipo de bárbaros establecen “repúblicas estables, con leyes públicas y ciudades fortificadas, si se quiere someterlas a Cristo por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemicísimas del nombre cristiano” (*Ib.*). Quer dicir, con elas haberá que usa-lo método da *adaptación* de Ricci (na China) e de De Nobili (na India). Mentre que en América Latina, para Acosta, pode usarse a forza das armas... porque non teñen cidades fortificadas nin armas de fogo coma en Eurasia.

182. *Ib.* Ámbolos dous xuízos son falsos, como veremos na Conferencia 7, coincidindo co de Karl-Otto Apel.

poco de los animales [...]. A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños [...]. Hay que contenerlos con fuerza [...] y aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza (Lucas 14,12) para que entren en el Reino de los Cielos.<sup>183</sup>

Por este motivo, a conquista espiritual debe ensinárlle-la doutrina cristiá, as oracións principais, os mandamentos e preceptos, de memoria, cada día. Isto incluía igualmente un ciclo diferente do tempo (ciclo litúrxico) e do espacio (lugares sagrados, etcétera). O sentido total da existencia coma rito, polo tanto, cambiaba.<sup>184</sup>

De tódolos xeitos, hoxe, un certo triunfalismo eclesial vaticano, que intenta *celebrar* estes acontecementos, debería ter unha visión más achegada á historia real, para comprender-lo ambiguo daquela conquista espiritual, que máis imita a unha obrigada (ou irrecusable) dominación relixiosa –dominación da relixión do conquistador sobre a do oprimido–, ca un acto adulto de transición a un momento superior da conciencia relixiosa.

### ¿Encontro de dous mundos?

Considerémo-la sexta figura do 1492. Trátase do eufemismo do *encontro de dous mundos*,<sup>185</sup> de dúas culturas, que as clases dominantes crioulas ou mestizas latinoamericanas hoxe son as primeiras en propor. Intenta esta figura elaborar un mito: o do novo mundo coma unha cultura construída desde a harmoniosa unidade de dous mundos e culturas, o europeo e o indíxena. Son

---

183. *Ib.*, p. 393.

184. Véxase, sobre o proceso evanxelizador en particular, a miña obra “Introducción” a *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t.I/1, pp. 281-365; Fernando Mires, *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*; Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La Conquista de América*, CEMI, San Juan de Puerto Rico, 1991; Rodolfo de Roux, *Dos mundos enfrentados*, CINEP, Bogotá, 1990.

185. O concepto de *mundo* é recente na filosofía latinoamericana. Impúxoo José Gaos, desde Heidegger e no seu sentido existencialio preciso. Do *mundo* pásase posteriormente ó concepto de *cultura*.

os fillos brancos ou crioulos (ou de *alma branca*) de Cortés (de esposa española), ou os fillos de Malinche (os mestizos), que están ainda hoxe no poder, na dominación, no control da cultura vixente, hexemónica.

Digo que falar de encontro é un eufemismo. *Gran Palabra*, diría Rorty, porque oculta a violencia e maila destrucción do mundo do Outro e da outra cultura. Foi un *choque*, e un choque devastador, xenocida, absolutamente destructor do mundo indíxena.

Ha nacer, a pesar de todo, unha nova cultura (tema que trataremos no Epílogo), pero tal cultura sincrética, híbrida, terá un suxeito de raza mestiza que, lonxe de se-lo froito dunha alianza ou dun proceso cultural de síntese, será o efecto dunha dominación ou dun trauma orixinario (que, coma expresión da mesma vida, gozará da oportunidade dunha ambigua creación). Preciso é gardar memoria da vítima inocente (a muller india, o home dominado, a cultura autóctona), para poder afirmar de xeito liberador ó mestizo, á nova cultura latinoamericana.

O concepto de encontro é encubridor, porque se establece ocultando a dominación do eu europeo, do seu mundo, sobre o mundo do Outro, do indio.

Non podía ser, logo, un encontro entre dúas culturas –unha *comunidad argumentativa* onde se respectase ós membros coma persoas iguais–, senón que era unha relación asimétrica, na que o mundo do Outro é excluído de toda racionalidade e validez relixiosa posible. En efecto, esta exclusión xustifícase por unha argumentación encubiertamente teolóxica: trátase da superioridade –recoñecida ou inconsciente– da Cristiandade sobre as relixións indíxenas.

Val dicir que ningún encontro se puido realizar, xa que había un total desprezo polos ritos, os deuses, os mitos, as crenzas indíxenas. Todo foi borrado cun método de *tabula rasa*. Certo que no luscofusco das prácticas cotiás se iniciaba unha relixión sincrética que a máis dura Inquisición –cando a houbo– non puido

evitar; pero esta non foi a intención dos misioneiros, nin dos europeos, senón que xurdiu coma froito da creatividade popular; cuestión que habemos tratar más adiante.

Daquela, non podemos permitir que as elites dominantes en América Latina ou España sigan falando de *encontro de dous mundos ou culturas*.

Unha expresión contraria a esta posición pode observarse na obra do gran escritor colombiano –lembro ainda con gusto o noso encontro en París en 1964, a propósito dunha Semana Latinoamericana–, Germán Arciniegas. Escribe en *Con América nace la nueva historia*:<sup>186</sup>

América é o único continente do que sabémo-la data precisa do comezo, e o único formado por participación universal. Naceu para ser outra cousa. Creárono milleiros, millóns de europeos inmigrados, vindos a fundaren casa propia en terra de oportunidades nunca antes coñecidas. Eles uniron o seu esforzo creador ó dos indios ilusionados coa República, e os africanos que viñeron a conquistar aquí a súa emancipación: a que non atoparan nas súas terras de orixe sometidos ós do seu propio sangue.

De tal maneira que, en primeiro lugar, o 1492 é o comezo de América Latina. Quer dicir que os indíxenas, coas súas espléndidas culturas, non teñen significación histórica ningunha. En segundo lugar, os latinoamericanos son os “fillos dos inmigrantes”,<sup>187</sup> crioulos, primeiramente, e, posteriormente, mestizos. En terceiro lugar, reúnenselle-los indios emancipados –que parecería que antes foron dominados e que nada sufriren coa conquista (unha

---

186. Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1990, p. 62.

187. Isto repíteo Arciniegas moitas veces: “Para nós o que se inicia desde 1493 é a independencia dos europeos que veñen a establecerse no Novo Mundo, é dicir, un Novo Mundo que eles veñen a crear desde a outra beira do Atlántico” (*Op. cit.*, p. 56). “Sómos-los fillos dos emigrantes que saíron de Europa para face-lo seu Novo Mundo” (*Ib.*, p. 64). “O que vai aparecendo en América –esa é a súa cultura– é a voz dos fillos dos emigrantes e a dos seus propios nativos emancipados” (*Ib.*, p. 66). “O Descubrimento é más do europeo que se descobre a si mesmo, que encontro dos indios nus” (*Ib.*, p. 74). Apoia así Arciniegas a tese de O’Gorman sobre a *invención de América* e doutros intelectuais crioulos da súa época.

dor *necesaria* da modernización), republicanos, representantes polo mesmo da Ilustración (*Aufklärung*). En cuarto lugar, coma o teólogo portugués en Brasil Vieira,<sup>188</sup> opina que os africanos se emancipan coa escravitude, porque en África estaban “sometidos ós do seu propio sangue”, e seica en América Latina non.

Estamos coma perante unha relectura hegeliana<sup>189</sup> en América Latina do continente africano. Arciniegas está en contra do concepto *encontro* porque, para el, non houbo encontro senón, simplemente, realización dos europeos en terras americanas. E os indíxenas, ou desapareceron ou transformáronse. Resulta unha interpretación *crioula* eurocentrista: coma a de O’Gorman, exactamente.

Entre outros, foi Miguel León Portilla, responsable en México no seu momento dos festexos do V Centenario, o que parece que lanzou a idea do *Encontro de dúas culturas*. Coma consecuencia, no ano 1988 produciuse en México un debate sobre o significado do 1492,<sup>190</sup> o que amosou a necesidade de clarexa-lo sentido do concepto de *encontro*.

---

188. Vieira ensinaba que os africanos, en África, ían ó inferno polo seu paganismo e cultos satánicos; en Brasil, eran escravos, coma nun purgatorio, para gañar, despois da morte, o ceo. Arciniegas parece reproducir *secularizadamente* este emancipador mito da Modernidade.

189. Arciniegas, paradoxalmente, critica a Hegel explicitamente (*Ib.*, pp. 176ss.: “Hegel e a Historia de América”), pero repite, de feito, as súas teses. Arciniegas reprocha a Hegel a súa ignorancia, o non saber que o europeo saído para América en 1492, ó final, é irmán do que se queda en Europa e vale tanto coma el. O reproche de Arciniegas contra Hegel é o de ignorar a un irmán, porque “os aborixes [...] foran borrados do mapa” (p. 178), en 1830, cando Hegel pronunciaba as súas *Lecciones sobre a Filosofía da Historia Universal*. “Os Washingtons e Bolívares e San Martíns e O’Higgins... ata Martí, son fillos de familias tan europeas coma a de Hegel” (p. 190). Arciniegas unifica Estados Unidos de Norteamérica (Washington) con América Latina. Este é o degocio oculto do crioulo (branco), que non logra, sen embargo, dar conta da *realidade latinoamericana*, da súa raza mestiza, da súa cultura sincrética, híbrida, e *non simplemente europea*, e cada vez menos, a finais do século XX. Creo que expón mal o problema da Modernidade e, polo tanto, da modernización, coma simple expansión do Mesmo sobre América Latina: a particularidade europea anterior é a universalidade que comprende a particularidade latinoamericana posterior.

190. Algo antes da polémica, Guillermo Correa escribe un artigo co título de “Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario”, *Proceso* (México), 516, 22 de setembro de 1986, pp. 44-47, onde se dan testemuños das posiciones de Leopoldo

En realidade, as diferentes interpretacións que desde o presente se realizan sobre o 1492 dependen de posicións ideolóxicas que os mesmos expositores, ou as institucións, posúen hoxe sobre o pasado, con conciencia explícita ou implícita. Motivo polo que en España algúns intentan igualmente falar de *encontro*. Lembro que no discurso inaugural da súa toma de posesión coma presidente do Goberno da social-democracia española, en 1982, Felipe González expresou que ós dez anos (en 1992) se festexaría de xeito especial o evento do *Descubrimiento*. España, que intentaba neses anos entrar no Mercado Común Europeo, propuña o 1492 coma unha das súas glorias ás que podía referirse ante as outras nacións europeas.

Resulta evidente que tal *gloria* é hoxe manexada por España moito máis do que hai dez anos, e en función, precisamente, da

---

Zea, Miguel León Portilla, Abelardo Villegas, Enrique Dussel e outros. A polémica comezou co artigo de Leopoldo Zea no que se preguntaba “*¿Qué hacer con el V Centenario?*”, ó que Edmundo O’Gorman respondeu con “*¿Qué hacer con Leopoldo Zea?*”, *El Día. El Búho* (México), 28 de agosto de 1987. O’Gorman escribira, pola súa parte, anos antes, tres artigos en *La Jornada. Semanal* (México), 19 de maio, 30 de xuño e 7 de xullo (1985), contra a posición de León Portilla, quen falaba de “*encontro*”. Este respondelle o 4 e o 11 de setembro de 1988 con “*Las elucubraciones del inventor de la Invención de América*”, *El Día. El Búho* (México) de esas datas, onde a polémica se personaliza máis e máis: “*Someter a xuízo, e condenar con saña, ós que non aceptámona súa Invención de América, é a actitude belixerante do señor doutor Edmundo O’Gorman*” (p. 1). O’Gorman escribiu novamente outros artigos o 18 e o 25 de setembro, e o 2 de outubro, sobre “*Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión del vencido*”, *Ib.* (1988), onde se acusa a León Portilla de retractarse da súa primitiva tese sobre o encontro. A isto contesta Miguel León Portilla con “*Y, ¿qué hacer con Edmundo O’Gorman?*”, *El Día. El Búho* (México), 2 de outubro de 1988. Chaman a atención, ademais, artigos coma o de Germán Arciniegas, “*El capitán y la india*”, *La Nación* (Buenos Aires), 25 de xullo de 1989, onde se xoga coa relación do pai e da nai do Inca Garcilaso de la Vega (e onde o español, “*o capitán*”, queda moi ben parado). Xa en 1990, Silvio Zavala, “*Reflexiones sobre el descubrimiento de América*”, *La Jornada. Semanal* (México), 33 (1990), pp. 19-24, expón comentarios de obras recentes sobre o noso tema (outros artigos, coma, por exemplo, “*De las varias maneras de ser indigenista*”; *Ib.*, 2 de outubro (1988), etc., mantéñense sempre a un nivel informativo). En “*Estado de la cuestión del V Centenario*”, *El Día. El Búho* (México), 16 de outubro de 1988, quixo servir de mediador entre os polemistas. Leopoldo Zea volveu áinda sobre a cuestión con outro artigo, “*¿Qué hacer con los quinientos años?*”, *El Día. El Búho* (México), 23 de xullo de 1989, cunha posición que poderíamos cualificar de crítica ante o evento. Pola nosa banda, situarémonos, como poderá verse, adoptando unha actitude diferente a tódolos autores nomeados, e a partir do exposto desde as nosas primeiras obras históricas en 1966 –na nosa tese de doutoramento sobre *El episcopado latinoamericano (1504-1620): Institución misionera defensora del indio*, CIDOC, Cuernavaca, t. I-IX, 1969-1971, defendida en A Sorbona (París) naquel ano, xa nos colocabamos tamén *desde a perspectiva do indio*.

súa política de integración en Europa, e non tanto coma intento de comprensión ou apoio a América Latina. Por iso, o feito de que 1992 fose fixado por Europa coma o ano do progreso na súa unidade económica e política, indícanos, sen lugar a dúbidas, que os 500 anos teñen para eles un significado particular.

Hai cinco séculos, Europa saíu do muro que o mundo islámico lle construíra durante oito séculos. O 1992 lembra, logo, un ciclo na historia mundial que iniciaron Portugal e España. Pero non era posible festexar só a conquista; había que presenta-la cuestión más positivamente. E para iso, a ideoloxía do encontro cadráballe ben ó caso, e en función desa posición política de integración europea e de *apertura* de España a América Latina.

Pola nosa parte, en 1984, no contexto dun seminario organizado en México sobre "La Idea del Descubrimiento",<sup>191</sup> principiamos este debate negando a validez do concepto de encontro, onde expuxémo-la idea de *encubrimiento*, por unha parte, e a necesidade de *desagravio* ó indio, pola outra; ideas que han ser retomadas posteriormente por outros autores.

Se *encontro de dous mundos* quer significa-la nova cultura híbrida, sincrética, que elaborará a raza mestiza, daquela podería aceptarse polo seu contido. O encontro produciuse así na conciencia creadora da cultura popular (como habemos ver no Epílogo), pero non no feito da conquista.

---

191. Véxase o noso relatorio "Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)", publicado en *El día. El Búho* (México), 9 de decembro de 1984, e, novamente, en *Le Monde Diplomatique*, 76 (1985), pp. 28-29. Como xa dixemos antes, desde as nosas primeiras obras, en 1964, vímo-la importancia dunha reformulación total da historia mundial, para descubri-lo lugar de América Latina, do indio –desde o que comezámo-la nosa interpretación-. Véxase o meu artigo "Amérique Latine et conscience chretienne", *Esprit*, xullo (1985), pp. 2-20. O Outro –o noso mestre Levinas dos anos do decenio de 1960 en París suxeríuno-lo tema do indio coma Outro, nunha conversa persoal e referíndome ó holocausto indíxena–, na súa Exterioridade, é a orixe dunha diferente interpretación da historia. Véxanse as miñas obras *Para una ética de la liberación latinoamericana* e *Filosofía de la liberación*, xa citadas, etc. Por iso, cando Tzvetan Todorov, que traballou en México, escribiu posteriormente a súa *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, non puidemos senón recibir con gusto a súa interpretación, xa que aplicou a mesma hipótese –o Outro de Emmanuel Levinas– ó indio, o que lle deu un gran resultado, como xa o dera antes para unha Filosofía da Liberación, que desde fins da década de 1960 viña traballando coas mesmas categorías.



## **SEGUNDA PARTE**

# **TRANSICIÓN: A REVOLUCIÓN COPERNICANA DA CLAVE HERMENÉUTICA**

Nesta segunda parte debemos efectuar unha reflexión intermedia. Estamos na culminación, no límite da posibilidade da perspectiva europea, o máximo de conciencia crítica posible... pero aínda desde Europa (Conferencia 5), e no comezo da exposición das razóns para intenta-la *inversión*, a outra perspectiva completamente distinta (Conferencia 6).



## Conferencia 5

# CRÍTICA DO MITO DA MODERNIDADE

A primeira [razón da xustiza desta guerra e conquista] é que sendo por natureza servos os homes bárbaros [indios], incultos e inhumanos, néganse a admiti-lo imperio dos que son más prudentes, poderosos e perfectos que eles; imperio que lles traería grandísimas utilidades (*magnas commoditates*), sendo ademais causa xusta por derecho natural que a materia obedeza á forma, o corpo á alma, o apetito á razón, os brutos ó home, a muller ó marido,<sup>192</sup> o imperfecto ó perfecto, o peor ó mellor, para ben de todos (*utrisque bene*).

(Ginés de Sepúlveda, *Da xusta causa da guerra contra os indios*)<sup>193</sup>

Deste texto, o que se debe reter coma central é aquilo de que trae “grandísimas utilidades” e “para ben de todos”; é dicir, é tamén útil e bo para o dominado, para o conquistado, para o vencido. Vemos xa perfectamente construído o mito da Modernidade;<sup>194</sup> por unha parte, autodefíñese a propia cultura coma superior, más desenvolvida (e non queremos negar que o sexa en moitos aspectos, anque un observador crítico deberá aceptar que os criterios de tal superioridade son sempre

---

192. O patriarcalismo ou machismo do texto é coñecido, porque se inspira en Aristóteles, que, ademais de escravista e grecocéntrico, era patriarcalista convencido.

193. Publicado en Roma en 1550; citamos pola edición crítica do FCE, México, 1987, p. 153.

194. Véxase o Apéndice 2.

cualitativos, e por iso dunha incerta aplicación);<sup>195</sup> por outra parte, determinase á outra cultura coma inferior, ruda, bárbara, sendo suxeito dunha culpable inmaturidade.<sup>196</sup> De xeito que a dominación (guerra, violencia) que se exerce sobre o Outro é, en realidade, emancipación, utilidade, ben do bárbaro que se civiliza, que se desenvolve, que se moderniza.

Nisto consiste o mito da Modernidade, nun victimar ó inocente (ó Outro) declarándoo causa culpable da súa propia victimación, atribuíndose o suxeito moderno plena inocencia con respecto ó acto victimario. Por último, o sufrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será interpretado coma o sacrificio ou o custo necesario da modernización. A mesma lóxica cúmprese desde a conquista de América ata a guerra do Golfo (onde as vítimas foron os *pobos indíxenas* do Iraq). Imos ver este discurso tal como se desenvolveu no tempo do nacemento da Modernidade, na disputa de Valladolid en 1550, a máis insigne dos últimos cincocentos anos, polas súas consecuencias e actual vixencia.

Historicamente, houbo, alomenos, tres posicións teórico-argumentativas ante o feito de como debe incluírse ó Outro na comunidade de comunicación, na civilización; quer dicir, toda a cuestión da xustificación ou non da violencia, a conquista civilizadora no século XVI: 1. A Modernidade coma emancipación (Ginés de Sepúlveda); 2. A modernización coma utopía (Gerónimo de Mendieta); e 3. A crítica do mito da Modernidade, aínda desde Europa (Bartolomé de las Casas).

### A Modernidade coma emancipación

A argumentación de Ginés de Sepúlveda, pensador moderno e gran humanista español, foi considerada frecuentemente coma

---

195. Hoxe, por exemplo, ante a destrucción ecolólica do noso planeta, comezamos a ter novos ollos para a vida –moito más integrada dentro do ciclo da vida e reproducción de toda a natureza, coma atmosfera e biosfera– que practicaban os nativos habitantes do continente americano. ¿Cando se desenvolveu a *cualidade da vida*? Esta pregunta non é doido respondela cualitativamente, xa que é de *grao*, diría Hegel (cualidade cuantitativa).

196. A *Unmündigkeit* de Kant responde á *tarditatem* (“torpeza de entendemento”) de Ginés de Sepúlveda (*Op. cit.*, p. 81)

cínica, pola sinceridade chocante dos seus argumentos, polo modo da expresión do seu pensamento. Debo indicar, sen embargo, que é moderno nun sentido actual da palabra. Considérese o seu argumento. En primeiro lugar, indica que o xeito de vivir urbano e a construcción de tantas obras arquitectónicas, que cegaron ós conquistadores, mesmo as dos aztecas e as dos incas, non son razóns para opinar que son pobos civilizados:

Pero mira canto se enganan e canto disinto eu de semellante opinión, vendo ó contrario nesas mesmas institucións unha proba da rudeza, barbarie (*ruditatem, barbariem*)<sup>197</sup> e innata servidume destes homes. Porque o ter casas e algúns modos racionais e algúns tipos de comercio, é cousa á que a mesma necesidade natural induce, e só serve para probar que non son osos, nin monos e que non carecen totalmente de razón.<sup>198</sup>

E tras de expresar con sinceridade o que pensaba (e segue pensando a Modernidade acerca do mundo subdesenvolvido), argumenta desde o concepto da Modernidade:

Pero por outro lado teñen de tal modo establecida a súa república, que ninguén posúe individualmente nin unha casa, nin un campo dos que poida dispoñer nin deixar en testamento ós seus herdeiros, porque todo está en poder dos seus señores que con impropio nome chaman reis, ó arbitrio dos cales viven máis que ó seu propio, axustados á súa vontade e capricho e non á súa liberdade, e o facer todo isto non oprimidos pola força das armas, senón de modo voluntario e espontáneo<sup>199</sup> é sinal certísima do ánimo servil e abatido destes bárbaros [...]. Tales son en suma a índole e costumes (*ingenio ac moribus*) destes homiños (*homunculos*) tan bárbaros, incultos e inhumanos, que sabemos que así eran antes da vinda dos españoles.<sup>200</sup>

---

197. Sempre o tema kantiano da *Unmündigkeit* (*ruditatem*).

198. Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, p. 109.

199. Lémbranos de novo a cuestión da “Faulheit und Feigheit” de Kant: é dicir, barbarie *culpable*, non producto da força ou opresión externas, senón espontaneamente (“volentes ac sponte sua”) coma determinación interna desde este “ánimo servil e abatido”.

200. Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, pp. 109-111.

Ginés de Sepúlveda describe o fundamento da barbarie polo seu xeito non individual de estableceren a súa relación coas persoas e coas cousas; por non teren experiencia de posesión privada (*ut nihil cuiquam suum sit*), nin contrato de herdanza persoal e, sobre todo, pola carencia da determinación suprema da Modernidade: a liberdade (*suae libertati*) da subxectividade que garda autonomía e mesmo pode oporse á vontade e ó capricho dos señores.<sup>201</sup>

A denominada conquista, en realidade, é un acto emancipatorio, porque lle permite saír (o *Ausgang* de Kant) ó bárbaro da súa inmaturidade, da súa barbarie. Léase o texto que citamos ó principio desta Conferencia 5 para comprendérmo-lo primeiro argumento, que é este:

A segunda causa é o desterra-las torpezas nefandas (*nefandae libidines*) [...] e o salvar de graves ixurias a moitos inocentes mortais ós que estes bárbaros inmolaban tódolos anos.<sup>202</sup>

Aquí pasamos inadvertidamente do concepto de Modernidade ó mito da Modernidade.<sup>203</sup> O concepto amosa o sentido emancipador da razón moderna, con respecto a civilizacións con instrumentos, tecnoloxías, estructuras prácticas políticas ou económicas, ou ó grao do exercicio da subxectividade, menos desenvolvidas. Pero, ó tempo, oculta o proceso de dominación ou violencia que exerce sobre outras culturas. Por iso, todo o sufrimento producido no Outro queda xustificado porque se salva a moitos inocentes, víctimas da barbarie desas culturas. En Ginés de Sepúlveda, o mito da Modernidade queda xa expresado con claridade definitiva e clásica. O argumento completo consta dos seguintes momentos (premisas, conclusóns, corolarios):

## 1. Como a cultura europea está más desenvolvida,<sup>204</sup> xa que

---

201. Trataríase, coma na visión hegeliana, do exercicio da vontade coma capricho do rei: a interpretación do ser asiático dunha soa liberdade (a do tirano).

202. Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, p. 155.

203. Véxase o Apéndice 2.

204. A partir de Aristóteles (“[...] o perfecto debe imperar e dominar sobre o imperfecto, o excelente sobre o seu contrario”, Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, p. 83), ou da Escritura

constitúe unha civilización superior ás outras culturas (premisa maior de tó dolos argumentos: o *eurocentrismo*),

2. o que outras culturas saian da súa propia barbarie ou subdesenvolvimento polo proceso civilizador, constitúe, coma conclusión, un progreso, un desenvolvemento, un ben para elas mesmas.<sup>205</sup> Polo tanto, é un proceso emancipador. Ademais, tal camiño modernizador é obviamente o xa percorrido pola cultura máis desenvolvida. Nisto estriba a falacia do desenvolvemento (*desarrollismo*).

3. Primeiro corolario: a dominación que Europa exerce sobre outras culturas é unha acción pedagógica ou unha violencia *necesaria* (guerra xusta), e queda xustificada por tratarse dunha obra civilizadora ou modernizadora;<sup>206</sup> tamén quedan xustificados os eventuais sufrimentos que poidan padece-los membros doutras culturas, xa que son custos necesarios do proceso civilizador e pago dunha inmaturidade culpable.<sup>207</sup>

4. Segundo corolario: o conquistador ou o europeo non só

---

(“[...] porque está escrito no libro dos Proverbios: ‘O que é necio servirá ó sabio’, *Ib.*, p. 85), conclúe: “[...] con perfecto dereito os españois imperan sobre estes bárbaros do Novo Mundo e islas adxacentes, os cales en prudencia, enxeño, virtude e humanidade son tan inferiores ós españois, coma os nenos ós adultos e as mulleres ós homes [!], habendo entre eles tanta diferencia coma a que vai de xentes feras e crueis a xentes clementísimas” (*Ib.*, p. 101).

205. “¿Que cousa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente e más saudable que o quedar sometidos ó imperio daqueles que coa súa prudencia, virtude e relixión os han converter de bárbaros, tales que a penas merecían o nome de seres humanos, en homes civilizados en canto poden selo?” (*Ib.*, p. 133).

206. “Por moitas causas pois, e moi graves, están obrigados estos bárbaros a recibi-lo imperio dos españois [...] e a eles ha serllles áinda más proveitoso cós españois [...]. E se refugan o noso imperio (*imperium*) poderán ser compelidos polas armas a aceptalo, e será esta guerra, como antes declaramos con autoridade de grandes filósofos e teólogos, xusta por lei natural [...]” (*Ib.*, p. 135).

207. Sobre a culpabilidade dos indíxenas, Ginés de Sepúlveda escribe, entre outros argumentos: “A segunda causa que alegaches é o desterra-las torpezas nefandas e o portentoso crime de devorar carne humana, crimes que ofenden á natureza, para que sigan dando culto ós demos en vez de darlo a Deus, provocando así en altísimo grao a ira divina con estes monstruosos ritos e coa inmolación de vítimas humanas [...]” (*Ib.*, p. 135).

é  *inocente*, senón meritorio, cando exerce tal acción pedagóxica ou violencia necesaria.<sup>208</sup>

5. Terceiro corolario: as víctimas conquistadas son *culpables* tamén da súa propia conquista, da violencia que se exerce sobre elas, da súa victimación, xa que puideron e deberon saír da barbarie voluntariamente, sen obrigar ou esixiren o uso da forza por parte dos conquistadores ou victimarios; motivo polo que estes pobos subdesenvolvidos se tornan dobremete culpables e irracionais cando se reviran contra esa acción emancipadora-conquistadora.

O concepto emancipador de Modernidade queda expresado nos enunciados 1 e 2. O mito da Modernidade vaise tecendo, a partir do enunciado 1 (coma eurocentrismo), do 2 (coma falacia *desarrollista*) e, especialmente, desde o enunciado 3 ó 5. Veremos que a realización plena do concepto de Modernidade esixirá a súa superación, proxecto que denominaremos de Trans-Modernidade<sup>209</sup> ou da inclusión da Alteridade negada: a dignidade e identidade das outras culturas, do Outro previamente encuberto; para o que haberá que matizar ou nega-la premisa maior mesma, o eurocentrismo.<sup>210</sup> Mientras que o mito da Modernidade debe ser simplemente *de-construído*, para ser rotundamente negado; está construído sobre un paradigma sacrificial: é preciso ofrecer sacrificios, da vítima da violencia, para o progreso humano (posición de Kant ou de Hegel, pero xa superada por Marx).<sup>211</sup>

---

208. "Non podemos dubidar de que tódolos que andan vagando fóra da relixión cristiá están errados e camiñan infaliblemente cara ó precipicio, non habemos de dubidar en apartalos del por calquera medio e mesmo contra a súa vontade, e de non o facer non cumplirémo-la lei da natureza nin o precepto de Cristo" (*Ib.*, p. 137).

209. Na nosa *Filosofía de la liberación*, escrita en 1976, no prólogo, indicabamos que a Filosofía da Liberación é *posmoderna*. Escrita esa obra naqueles anos, antes do movemento da Posmodernidade, sinalabamos só a necesidade de supera-la Modernidade. Agora debereímos distinguirnos dos posmodernos, polo que propoñemos unha Trans-Modernidade. Volveremos sobre a cuestión máis adiante.

210. O proxecto G do esquema do Apéndice 2 deberá afirmarse (e negarse, en cambio, o proxecto F, *desarrollista*)

211. Na nosa obra *El último Marx*, cap. 7, amosamos este cambio no Marx maduro. Respondendo ás obxeccións dos populistas rusos, Marx cambiará de posición e começará a pensar desde a *periferia rusa*.

En efecto, o mito da Modernidade é unha xigantesca *inversión*: a vítima inocente é transformada en culpable, o victimario culpable é considerado inocente. Paradoxalmente, o razonamento do humanista e moderno Ginés de Sepúlveda remata por caer no irracionalismo, coma toda a Modernidade posterior, pola xustificación do uso da violencia, no canto da argumentación para a inclusión do Outro na comunidade de comunicación. Todo isto fundado nun texto do Novo Testamento, na parábola daquel señor que despois de convidar a moitos, á fin obriga ou compele (*compelle*) a entrar ós pobres ó banquete preparado. Santo Agostiño déralle unha interpretación especial a esta parábola, e lémbrao Ginés:

E para confirmar este parecer santo Agostiño [...] engade: 'Isto mostrou con bastante evidencia Cristo naquela parábola do convite: os invitados non quixeron vir e o pai de familias dixo ó servo: sal con presteza e percorre as prazas e as rúas da cidade e introduce ós pobres [...]. Aínda hai lugar. E dixo o Señor ó servo: sal polos camiños e polos campos e obriga (*compelle*) ás xentes a entrar ata que se encha a miña casa. Repara cómo dos primeiros que habían de vir dise: introducéos e dos últimos dise: obrígaos, significa así os dous períodos da Igrexa' [...] A estes bárbaros, pois, violadores da natureza [quer dicir, culpables], blasfemos e idólatras sosteño que non só se lles pode invitar, senón tamén compeler para que recibindo o imperio dos cristiáns oian ós apóstolos que lles anuncian o Evanxeo.<sup>212</sup>

Ginés de Sepúlveda interpretou este texto no sentido de que *compeler* podía significar mesmo usa-la violencia da guerra para os pacificar, para que posteriormente, agora si, "procuren inicialos e imbuílos na relixión cristiá, a cal non se transmite pola forza, senón polos exemplos e a persuasión".<sup>213</sup> Val dicir, o proceso de inclusión ou de participación na comunidade de comunicación é violento, pero unha vez dentro dela, exércece a racionalidade argumentativa. A disputa de Valladolid consiste, logo, no *como se entra* na comunidade de comunicación, por usármolo la expresión de Karl-Otto Apel.

---

212. Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, pp. 143-145.

213. *Ib.*, p. 175. Aquí Ginés de Sepúlveda está usando a argumentación de Las Casas no *De Unico Modo*.

## A modernización coma utopía

Precisamente en torno a esta cuestión podemos situar unha segunda posición da Modernidade. Trátase de Gerónimo de Mendieta, un dos grandes misioneiros franciscanos da primeira hora en México.<sup>214</sup> Os primitivos franciscanos que chegan a México en 1524 eran *espirituais*, e algúns deles xoaquinistas,<sup>215</sup> milenaristas. Para o autor da *Historia Eclesiástica Indiana*, os aztecas viviran no seu tempo de paganismo e idolatría, coma os hebreos en Exipto: na escravitude do demoño. Hernán Cortés, antecedido por Cristovo Colón, era o Moisés<sup>216</sup> que os liberou da servidume (sentido emancipatorio da Modernidade).

Por esta razón, os franciscanos –contra Bartolomé de las Casas– aprobarán que os indíxenas sexan obxecto dunha guerra xusta se se opoñen á evanxelización. Coma Ginés de Sepúlveda, usan o texto de Lucas 14, 15-24<sup>217</sup> para xustificaren a conquista. Variaban, en cambio, en canto ó que debería facerse despois. Ginés apoiaba á monarquía hispana dos Habsburgo. Mendieta, pola contra, criticaba fortemente a Filipe II coma causante da “catividade de Babilonia” para os indios.

---

214. Véxase a obra de John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, e a de Mario Cayota, *Siembras entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista, una alternativa a la conquista*, Montevideo, 1990. Esta última amosa a influencia do xoaquinismo e dos *espirituais* na conquista espiritual, especialmente en México.

215. Xoaquín de Fiore (morre en 1202) propuxo que o Reino do Espírito Santo comezaría no 1260, coma un reinado de pobreza evanxélica de auténticos seguidores de Cristo. A Igrexa do papa deixaría lugar a unha Igrexa espiritual que cumpriría o milenio anunciado no Apocalipse. Hegel era igualmente, e nalgún sentido, xoaquinista naquilo do “Reino do Pai, do Fillo e do Espírito Santo”; algunha influencia chegará ata Marx (véxase a miña obra *Las metáforas teológicas de Marx*, de próxima publicación).

216. Véxase J. L. Phelan, *Op. cit.*, pp. 28ss.

217. No texto da parábola, despois de invitar a tres grupos de persoas (que para Gerónimo de Mendieta son os xudeus, os mahometanos e os pagáns), o señor que invita exclama: “Vai polos camiños e corredoiras e obriga [úsase o verbo latino *compellere*] á xente a entrar; quero que se encha a miña casa” (versículo 23). Toda a cuestión, como xa vimos, radica na lexitimidade desta *coacción*. Neste punto, Gerónimo de Mendieta (o mesmo que Motolinía e o resto dos franciscanos) estaba de acordo con Ginés de Sepúlveda.

En efecto, Mendieta opinaba que se inaugurara así o tempo da fin do mundo (pero era moi diverso da fin do mundo das culturas indias), porque o Evanxeo se predicaba a tódolos pobos. Ademais, a vella Europa traizoara a Xesús Cristo cos seus pecados, mentres que os indios, coa súa simplicidade e pobreza, parecería que non foran tocados polo pecado orixinal,<sup>218</sup> de maneira que se podería fundar unha Igrexa ideal, coma a dos primeiros tempos,<sup>219</sup> antes de Constantino, tal coma o soñara Francisco de Asís.

O período de 1524 a 1564 fora a idade dourada dunha Igrexa mexicana, en tempos de Carlos V, o Emperador. Conservando as antigas tradicións aztecas –naquilo que non se opuña, para os franciscanos, en especial para Pedro de Gante, ó cristianismo–, os frades falaban as linguas autóctonas, mantiñan as súas vestimentas, costumes, autoridades políticas (coma a dos caciques), etcétera. O proxecto modernizador partía da exterioridade (a que non fora destruída pola conquista), para desde alí organizaren unha comunidade cristiá fóra do influxo hispánico.

Este proxecto –coma as futuras *reducciones* franciscanas en todo o continente, desde San Francisco, Los Angeles ou San Antonio, ata Los Mojos e Chiquitos, en Bolivia, ou o Paraguai, o mesmo cás *reducciones* dos xesuítas–, era na súa esencia un proxecto modernizador utópico.

Así, partindo da Alteridade do indio, introdúcese o cristianismo, a tecnoloxía europea (uso do ferro no arado e outros instrumentos agrícolas e técnicos, industria téxtil, o cabalo e outros animais domésticos, escritura alfabetica, arquitectura avanzada do arco de medio punto, etcétera) e os modos de *policía* (políticos) urbana. Este proxecto hao denominar Torquemada coma *Monarquía Indiana*. Sería coma unha República de Indios baixo o poder do Emperador, pero culturalmente indíxena, so o control paternal dos franciscanos.

---

218. Neste punto, tiñan un optimismo antiluterano militante.

219. J. L. Phelan, *Op. cit.*, pp. 42ss.

Con todo, tiña unha contradicción interna. Un certo paternalismo dos franciscanos (e posteriormente dos xesuítas no Paraguai, que foron as *reducciones* más desenvolvidas e numerosas) constituía un mundo utópico que era profundamente criticado polos colonos europeos, hispánicos.

Por todo isto, para Gerónimo de Mendieta, desde o 1564,<sup>220</sup> todo ese proxecto fracasa cando os colonos españois toman o control das comunidades indíxenas. Estamos perante o "Reino da prata", o "cativerio de Babilonia", en tempos de Filipe II. A utopía modernizadora (que respectaba en certa maneira a exterioridade cultural do indio) foi destruída, e no seu canto aparecía o *repartimiento*, outro tipo de explotación económica do indíxena, agrícola ou mineira, e que para Gerónimo de Mendieta volvía a ser tan prexudicial coma a escravitude de Exipto: reconstituía o reinado de Mammón (en coincidencia coa interpretación metafórica de Marx con respecto ó capital).

## A crítica do mito da Modernidade

Bartolomé de las Casas vai máis aló do sentido crítico da Modernidade coma emancipación (tal como o entendía Ginés de Sepúlveda, ou mesmo Gerónimo de Mendieta ou Francisco de Vitoria, o gran profesor de Salamanca,<sup>221</sup> ou, posteriormente, Kant), porque descobre a falsidade de xulgar ó suxeito da pretendida inmaturidade cunha culpabilidade que o moderno intenta atribuírlle para xustifica-la súa agresión. Asume o mellor do sentido emancipador moderno, pero descobre a irracionalidade encuberta no mito da culpabilidade do Outro. Por iso nega a validez de todo argumento en favor da lexitimación da violencia ou guerra inicial para *compeler* ó Outro a formar parte da comunidade de comunicación.

---

220. Filipe II reorganiza o Vicerreinado de México, nomea novo vicerrei e autoridades e propón penetra-la *República de Indios* e suxeitala á organización tributaria de España.

221. En última instancia, Francisco de Vitoria aceptaba que se os indíxenas se opuñan á predicación do Evanxeo podíasellos face-la guerra. Era a única razón que aceptaba. Bartolomé de las Casas nunca aceptará nin sequera esta razón, por ser, para el, *irracional*.

Todo o debate, entón, non se establece sobre a necesidade da argumentación mesma na comunidade de argumentación, sobre a que todos cadran conformes, senón no xeito da *entrada*, da *participación* inicial do Outro nesa comunidade de argumentación. A cuestión debatida atópase en canto ó *a priori* absoluto da condición de posibilidade da participación racional mesma. Ginés de Sepúlveda admite un momento irracional (a guerra) para inicia-la argumentación; Bartolomé esixe que sexa racional desde o inicio o diálogo co Outro.

A emancipación da antiga dominación ou pretendida bestialidade e barbarie dos indíxenas non xustifica, para Bartolomé, a irracionalidade da violencia, da guerra, nin tampouco compensa nin ten proporción co novo tipo de dominación establecida. En comparanza coa nova situación de servidume, a antiga orde entre os indíxenas<sup>222</sup> era coma un paraíso perdido de liberdade e dignidade. No prólogo da *Apologética Historia Sumaria* escribe:

La causa final de escribirla fue conocer todas y tan infinitas naciones [...] infamadas por algunos [...] publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carentes de humana policía y ordenadas repúblicas [...]. Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y compilán en este libro [...].<sup>223</sup>

---

222. Este é o propósito argumentativo da súa obra *Apologética Historia Sumaria*. Unha inmensa obra na que non se intenta, coma no caso de Bernardino de Sahagún (en realidade, inténtase o contrario de Sahagún, porque este describía o antigo mundo para coñecelo e así destruílo), só describi-los antigos costumes dos indios, senón demostra-la súa *racionalidade*, dignidade e consistencia antropolóxica. De xeito que aquilo (as antigas tradicións das culturas indíxenas) podía ser mellorado, desenvolvido, e non simplemente destruído, negado. Negando rotundamente aquelas tradicións (a *tabula rasa*) producíase un mal maior có ben que se pretendía ofrecer, ánda que este fose o máis sublime ou pretendidamente divino. Bartolomé presenta unha argumentación *dura*.

223. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, en *Obras escogidas*, t. III, BAE, Madrid, 1958, p. 3. Escribe novamente, ó termina-la súa obra: "De todo el discurso traído de los bárbaros parece clara la distinción puesta [...]. De todo lo cual fácil será dar a entender debajo de cuál especie se contienen todas estas nuestras indias naciones, puesta o supuesta la suficiente división, arguyendo *negative*" (*Ib.*, t. IV, pp. 444-445). Bartolomé non se propón facer simplemente un libro de antropoloxía ou de historia, senón razoar en favor da dignidade e inocencia dos indíxenas, quitando todo valor ó argumento de poder facerles unha guerra xusta.

Polo contrario, o gran antropólogo que era Bernardino de Sahagún, franciscano, escribiu a monumental *Historia General de las cosas de Nueva España*, a máis completa colección das crenzas e cultura azteca, coa intención oposta:

Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.<sup>224</sup>

Para Bartolomé, debe intentarse modernizar ó indio sen destruí-la súa Alteridade; asumi-la Modernidade sen lexitima-lo seu mito. Modernidade non enfocada á pre-Modernidade ou á anti-Modernidade, senón coma modernización desde a Alteridade e non desde o Mesmo do sistema. Trátase dun proxecto que intenta un sistema anovado desde un momento trans-sistemático: desde a Alteridade creadora. Na obra *De Unico Modo*, Bartolomé usa un método crítico, un racionalismo de liberación:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad.<sup>225</sup>

Bartolomé resolverá trinta e cinco obxeccións sobre este tema, que o han levar a escribir trescentas páxinas só no capítulo 5. A argumentación racional é o único xeito para convencer ó xentil sobre a verdadeira relixión –xunto ó testemuño dunha vida coherente, para non caer nunha contradicción *performativa*–, “que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres”.<sup>226</sup> Polo

---

224. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1975, p. 17. Quer dicir, Sahagún colleita os momentos da cultura náhuatl para poder destruíla sistematicamente. Las Casas, en cambio, para amosa-la súa dignidade e poder probar a racionalidade e o alto desenvolvemento moral, cultural, político e relixioso dos indios.

225. Bartolomé de las Casas, *De Unico Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, (1536), cap, 5, 1; ed. FCE, México, 1975, p. 65.

226. *Ib.*, pp. 65-66.

tanto, é un principio absolutamente universal, desde a autonomía da razón:

La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión [...]. De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga [...].<sup>227</sup>

Despois de se estender longamente, propón un segundo asunto para a discusión no capítulo 6:

A algunos [...] les pareciera cosa más conveniente o factible que los infieles se sujetaran primeramente, quisieran o no, al dominio del pueblo cristiano; y una vez sujetos, se les predicara la fe de manera ordenada. En este caso, los predicadores no los obligarían a creer, sino que los convencerían por medio de razones.<sup>228</sup>

Obsérvese que se trata, exactamente, da cuestión da participación nunha comunidade de argumentación. Bartolomé ocúpase das condicións de posibilidade racionais para participar nunha comunidade de argumentación e non xa da argumentación mesma. E a isto engade:

Pero como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes infieles, querían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano [...] indudablemente que sería menester llegar a la guerra.<sup>229</sup>

Aquí é onde Bartolomé enfrenta na súa orixe mesma ó mito da Modernidade (e mailas futuras modernizacóns). A Modernidade, coma mito, ha xustificar sempre a violencia civilizadora: no século XVI, coma razón para predicaren o cristianismo, posteriormente, para propagaren a democracia, o mercado libre, etcétera. Pero, comenta Bartolomé:

---

227. *Ib.*, 2; p. 71.

228. *Ib.*, cap. 6, 1; p. 343.

229. *Ib.*

La guerra trae consigo estos males: el estrépito de las armas; las acometidas e invasiones repentinhas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, las muertes y las carnicerías; los estragos, las rapiñas y los despojos, el privar a los padres de sus hijos, y a los hijos de sus padres; los cautiverios, el quitarles a los reyes y señores naturales sus estados y dominios; la devastación y desolación de ciudades, lugares y pueblos innumerables. Y todos estos males llenan los reinos, las regiones y los lugares de copioso llanto, de gemidos, de tristes lamentos y de todo género de luctuosas calamidades.<sup>230</sup>

Destrúe Bartolomé por anticipado o mito da Modernidade, porque amosa que a violencia non se xustifica por ningunha *culpa* (a “inmaturidade culpable”, segundo Kant) do indíxena:

Que esta guerra sea injusta se demuestra, en primer lugar, teniendo en cuenta [...] que la merezca el pueblo contra el cual se mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho al pueblo que ataca. Pero el pueblo infiel que vive en su patria separada de los confines de los cristianos [...] no le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria por la que merezca ser atacado con la guerra. Luego esa guerra es injusta.<sup>231</sup>

Destrúese así o núcleo do mito da Modernidade.<sup>232</sup> Aínda máis, non só non son culpables os *inmaturos*, senón que os únicos culpables son os pretendidamente inocentes, os heroes civilizadores, os europeos; especialmente, os seus líderes:

Por todos los textos citados se ve que los que mandan son los principales culpables en cuanto a la gravedad de los crímenes y de los daños que se hacen en la guerra contra los infieles, pecando más gravemente que los demás.<sup>233</sup>

---

230. *Ib.*, cap. 6, 1; pp. 343-344. Bartolomé, con retórica insigne, esténdese durante decenas de páxinas argumentando sobre o terror e a crueldade da guerra, que el mesmo viviu no Caribe, en México, en Centroamérica. Son páxinas premonitorias e proféticas da violencia e da crueldade que a Modernidade espallará polo mundo periférico, o mundo colonial que hai pouco chamabamos Terceiro Mundo. No Iraq destruído en 1991 vemos, hoxe, ó pobre pobo que sofre.

231. *Ib.*, cap. 6, 2; p. 431.

232. Véxase o Apéndice 2.

233. *Ib.*, cap. 6, 3; p. 446. Para Las Casas son culpables desde o Rei e os bispos ata os

Bartolomé acadou así o máximo de conciencia crítica posible. Colocouse ó lado do Outro, dos oprimidos, e puxo en cuestión as premisas da Modernidade coma violencia civilizadora: se a Europa cristiá está máis desenvolvida, debe amosar polo xeito en que se desenvolve, ós outros pobos, a súa pretendida superioridade. Pero debería facelo contando coa cultura do Outro, co respecto da súa Alteridade, contando coa súa libre colaboración creadora.

Todas estas esixencias non foron respectadas. A razón crítica de Bartolomé de las Casas foi soterrada pola razón estratéxica, polo realismo cínico de Filipe II e de toda a Modernidade posterior, que chegou ó sentido crítico ilustrado (*Aufgeklärt*) intra-europeo, pero que aplicou fóra das súas estreitas fronteiras unha praxe irracional e violenta... ata hoxe, a finais do século XX.

---

capitáns, pero tamén os soldados, e mesmo os que aconsellan facer tales actos. É un Núremberg da cultura moderna perante o holocausto da conquista e as violencias futuras dos séculos XVI ó XX.



## Conferencia 6

### AMERINDIA NUNHA VISIÓN NON EUROCÉNTRICA DA HISTORIA MUNDIAL

Unha vez que se fixo abrirse en flor<sup>234</sup>  
o fundamento da palabra<sup>235</sup> que había de ser,  
unha vez que se fixo abrirse en flor un único amor  
da sabedoría contida no seu ser de ceo<sup>236</sup>  
en virtude do seu saber que se abre en flor,  
fixo que se abrise en flor  
un canto sagrado en soidade.  
Antes de que a terra existise,  
no medio da noite antiga  
cando nada se coñecía,  
fixo que se abrise en flor para si mesmo  
na súa soidade un cantar sagrado.<sup>237</sup>

(*Aivu Rapita*, dos guaranís)

Agora é preciso cambiarmos de pel, termos novos ollos.  
Non son xa a pel e mailos ollos do *ego conquiero* que ha culminar

---

234. "Abrir en flor" significa *crear*.

235. Veremos que, tamén entre os aztecas e os maias, o "fundamento" é onde se apoia, repousa, asenta e as cousas *se poñen en pé*. Do mesmo xeito, a humanidade é "palabra", pero a súa palabra asenta no Gran Pai Orixinario antes da creación ("abrirse en flor") do Universo.

236. "Ser de ceo" é o *divino*.

237. Entre os Avá-Katú o *opraíva* é o cantor. O canto é a expresión humana suprema, é o

no *ego cogito* ou na *Vontade de Poder*. Non son xa mans que empuñan armas de ferro e ollos que ven desde as carabelas dos "intrusos europeos"<sup>238</sup> e berran ¡Terra! con Colón.

Agora temos que te-la suave pel bronceada dos caribeños, dos andinos, dos amazónicos... Os ollos admirados daqueles indios que, desde as praias, cos pés nus sobre as suaves e cálidas areas das illas viron<sup>239</sup> achegarse, flotando sobre o mar, deuses nunca vistos.

Temos que te-la pel que ha sufrir tantas penurias nas encomendas e nos repartimentos, que podrecerá nas pestes dos estraños, que será mancada ata os ósos na columna onde se azoutaba ós escravos, pacíficos campesiños da sabana africana vendidos coma animais en Cartagena de Indias, Bahía, La Habana ou Nova Inglaterra...

Temos que te-los ollos do Outro, doutro ego, dun ego do que débemos re-construí-lo proceso da súa formación (coma a outra cara da Modernidade), e por iso debemos agora partir desde o océano Pacífico.<sup>240</sup>

---

lugar onde o divino orixinario e o humano se unen, onde se xuntan o individuo e a comunidade, a historia e o futuro (a "terra sen mal"), a terra, a selva, o ceo. É a realización plena do ser dos tupi-guaranís.

238. Túpac Amaru usaba esta expresión para referirse ós españois: "Intrusos europeos". Véxase Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, SELA, Buenos Aires, 1967, p. 421. Hai anos pensamos denominar *intrusión* ó acto violento dos europeos, pero foron as asembleas indíxenas, a finais da década de 1980, as que nos impuxeron o concepto de *invasión* dun continente.

239. E. O'Gorman, nunha entrevista televisada, expresou hai anos que os indios non descubrían América, porque non tiñan noticia do continente coma tal. En efecto, nunca descubriron o continente coma unha *totalidade*. Simplemente vivían sobre un espacio propio, experiencia telúrica rexional, nunca global. Pero o que moitos parecen ignorar é que, de tódalas maneiras, os indios, desde a súa subxectividade humana, foron as primeiras persoas que ocuparon culturalmente estas terras americanas, e, por iso, a experiencia europea do descubrimento é *segunda*. Sobreponse sobre a *primeira* experiencia indíxena, e isto cómpre expresalo filosoficamente. Heidegger permítenos tamén describirlo *mundo* indíxena *dentro do cal* aparecen os europeos *descubridores*. Pero non é adoptada de feito coma perspectiva metodolóxica por Edmundo O'Gorman.

240. Escribindo estas liñas en Zihuatanejo, Estado de Guerrero (México), escoito as cadenciosas ondas do Gran Mar dos gregos, do Sinus Magnus de Martellus e Colón, do

Trocarmos de pel coma a cobra, pero non a perversa serpe traizoeira que tentaba a Adán en Mesopotamia, senón a *serpente emplumada*, a Divina Dualidade (*Quetzalcóatl*)<sup>241</sup> que cambia a súa pel para medrar. ¡Imos troca-la pel! Adoptemos agora, metodicamente, a do indio, a do africano escravo, a do mestizo humillado, a do campesiño empobrecido, a do obreiro explotado, a do marxinal amoreado por millóns miserentos das cidades latinoamericanas contemporáneas.

Imos tomar coma propios os ollos do pobo oprimido, desde os de abaxo, como expresaba Azuela na súa coñecida novela. Non é o *ego cogito*, senón o *cogitatum* (pero un *pensado* que tamén pensaba... anque Descartes ou Husserl o ignorasen): era un *cogitatum*, pero antes áinda era o Outro coma subxectividade distinta –non simplemente diferente, coma para os posmodernos–. Re-construamos, daquela, as *figuras* do seu proceso.

## Do Oeste cara ó Leste: Amerindia na historia mundial

Tense afirmado, con razón, que América Latina quedaba excluída, coma fóra da historia.<sup>242</sup> A cuestión é propor unha *reconstrucción* que sexa histórica e arqueoloxicamente aceptable e que, ó tempo, corrixa a desviación eurocentrista. Para isto botaremos man, simplemente, das Historias das Civilizacións que produce a mesma Europa occidental, nas que se descobre que a

---

mar do Sur de Balboa, do océano Pacífico. Xunto a este océano creo que é exactamente o lugar para empezar esta segunda parte destas conferencias.

241. *Quetzal* é un paxaro de marabillosa fermosura de Centroamérica; *Cóatl* é a dualidade, os dous principios do Universo. *Quetzal-Cóatl*, en realidade, representado coma serpe polos aztecas, era a suprema divindade, o principio dual do Universo, como veremos.

242. Véxase Leopoldo Zea, *América en la historia*, FCE, México, 1957. Nesa época, para Zea, a *cultura occidental* acaba sendo Estados Unidos (xa que a mesma Europa queda “á marxe de Occidente”, pp. 155ss.). É a cultura occidental a que se fixo mundial (pp. 88ss.). O mesmo que nas súas obras anteriores (por exemplo en *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953, ou en *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires, 1971), a cultura occidental é para Zea a clave da súa interpretación. Posteriormente ó noso encontro de San Miguel (con Salazar Bondy, e en torno ó tema da Filosofía da Liberación), Zea adopta a clave da *dependencia* (véxase, por exemplo, *Filosofía de la Historia Americana*,

visión hegeliana é unha auténtica *inversión*, ademais de ser unha invención ideolóxica con sentido eurocéntrico.

Os pobos e mailas etnias indíxenas americanas non entran na historia mundial coma contexto do descubrimento de América, que é o momento no que os programas vixentes de Historia nos bacharelatos e universidades falan por primeira vez do indio (xunto ás illas, as palmeiras, os animais exóticos... había así mesmo indios nas praias que Colón descobre). Debe buscarse racional e historicamente o seu lugar na historia.

E para iso habemos de nos remontar á revolución neolítica, desde a invención da agricultura e a organización da confederación de cidades: a revolución urbana. Se este momento se estudia no tempo e no espacio, concluiremos —ó contrario do que propuña Hegel— que tal revolución se situou primeiramente no Oeste —na Mesopotamia e algo despois no Exipto— e que foi xurdindo, sucesivamente, sen necesarios contactos directos, cara ó Leste: no val do Indo, no val do río Amarelo ou China, e, máis alá das culturas do Pacífico, no espacio mesoamericano —para culminar con maias e aztecas— e nos Andes do sur, nas rexións do Imperio inca.<sup>243</sup>

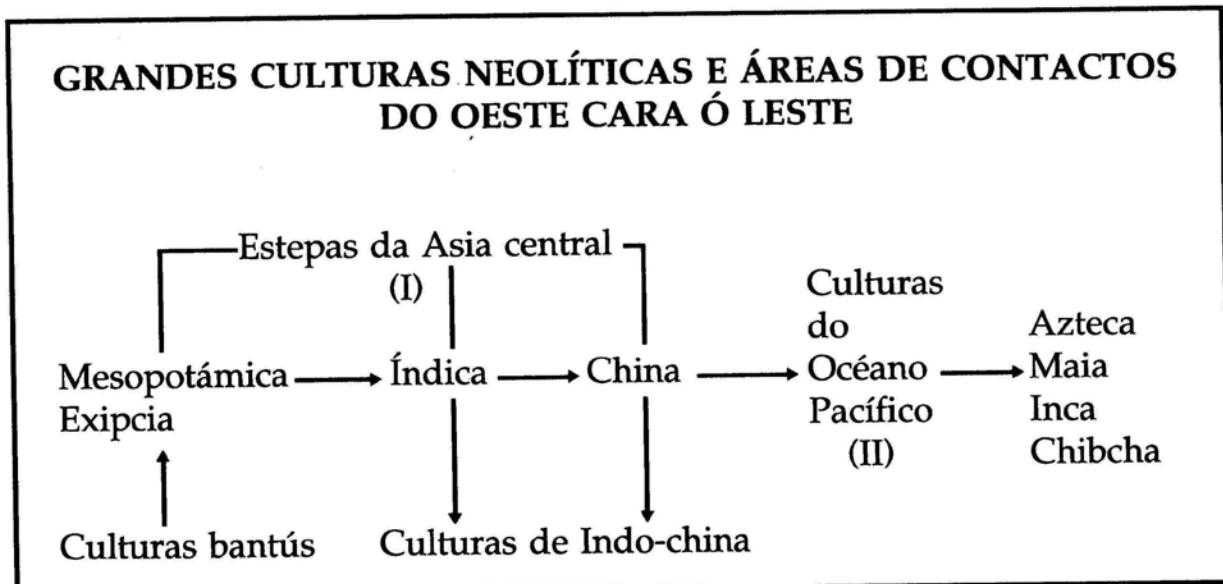
Tódolos autores recoñecen que en certos lugares propicios, e en momentos axeitados, xurdiron sistemas de civilización de confederacións urbanas que podemos chamar *grandes civilizacíons*. Para nós, foron alomenos seis, e houbo dúas zonas de

---

FCE, México, 1978). Agora hai un proxecto colonizador ibero (pp. 103ss.) e occidental, norteamericano (pp. 133ss.). Ante eles, e contra a dependencia, hai un proxecto libertario (pp. 188ss.), outro conservador (pp. 211ss.) e, por último, civilizador liberal (pp. 244ss.), que quedan subsumidos nun “proxecto asuntivo” (pp. 269ss.), coma síntese de todos, de todo o pasado e con visión de futuro —Simón Bolívar e Martí son figuras centrais—. En toda esta interpretación, sen embargo, non existe algo así coma un proxecto indíxena ou amerindio; tampouco o hai das clases, grupos ou etnias subalternas; é dicir, parece como se non se descubrise un *proxecto de liberación* do bloque social dos oprimidos, do pobo latinoamericano explotado, empobrecido.

243. Este tema trateino longamente nalgunha das miñas obras. Nas miñas leccións tituladas *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, t.I, Universidad del Nordeste, Resistencia (Arxentina), 1966, pode verse unha extensa bibliografía. Tamén na “Introducción” da *Historia General de la Iglesia en América Latina*, pp. 108ss.; en *El*

contacto (*I* e *II* no esquema)<sup>244</sup> ás que desexamos prestar atención.



Esta proposta, por inxenua e sabida que poida parecer, leva o propósito explícito de incluír América Latina, desde a súa orixe, na historia mundial (o mesmo cá África bantú e Asia), e non xa

---

humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1975; e en *El humanismo semita*, xa cit. En especial, no meu artigo "Iberoamérica na Historia Universal", *Revista de Occidente* (Madrid), 25 (1965), pp. 85-95. Alí propuxen xa as hipóteses que agora resumirei novamente.

244. Para Oswald Spengler foron: a exipcia, a babilónica, a india, a china, a greco-romana, a árabe, a mexicana e a occidental (*A decadencia de Occidente*, Calpe, Madrid, t. I-IV, 1923-1927); claro que interpreta eurocentricamente toda a historia mundial con tan reducido numero de culturas. Nós estámonos a referir só ás primeiras e más fundamentais culturas neolíticas en cada macro-rexión. Para Arnold Toynbee (*A Study of History*, Oxford University Press, Londres, t. I-XII, 1934-1959) había seis civilizacíons primarias: a exipcia, a sumeria, a minoica, a sínica, a maia e a andina. Exclúe a índica e inclúe a minoica. Alfred Weber fálanos da "historia das grandes culturas exipcia, sumerio-acadio-babilónica, china e indostánica, os catro piarezas da historia" (*Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, Piper, Munich, 1963; trad. cast. FCE, México, 1960, p. 12). A eliminación de Latinoamérica é evidente e continuará en toda a interpretación eurocéntrica de Weber. Tomarei del, sen embargo, a idea das *Primären Hochkulturen* (Grandes culturas primarias). Un Karl Jaspers (en *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, Munich, 1963) dá importancia á *Achsenzeit* ("tempo eixe"), que sitúa nos tempos de Confucio e Laotsé en China, nos Upanishad da India, de Buda en Nepal e no norte da India, de Zaratsustra en Irán, dos primeiros grandes profetas de Israel (Elías, Isaías) e dos primeiros filósofos presocráticos en Grecia: "A época mística terminara e con ela a súa tranquila placidez e

coma antecedentes da cultura posterior europea (coma Idade Antiga), senón coma os *piares* –para falarmos coma Alfred Weber– da historia mundial.

Evidentemente, hai dúas áreas latinoamericanas de *gran cultura*: a rexión mesoamericana, que culmina con maias e aztecas, e a andina do sur, posteriormente inca. Ten isto a meirande importancia no debate actual. A Ilustración (*Aufklärung*) dos americanos ten que ser incluída no *tempo eixe* de Jaspers, como habemos ver.

Na rexión mesopotámica (sumeria, acadia, babilónica, etc.) florecerá un centro de alta cultura neolítica de regadío.<sup>245</sup> Un conxunto de cidades existían xa no IV milenio a.C., tales coma Ur, Eridu, Erech, Larsa, etc. “Cara ó 4000 a.C., a enorme comarca de terra semiárida que bordea o Mediterráneo oriental e se estende cara á India (e o seu corazón é Mesopotamia), atopábase poboada por un gran número de comunidades”.<sup>246</sup> A cultura de Tel-el’Obeid chegou a se estender a “toda a Asia occidental antiga, desde o Mediterráneo ata as mesetas do Irán”.<sup>247</sup>

---

a súainxenuidade” (p. 21). Este *tempo eixe*, evidentemente, non se sitúa ó comezo da revolución neolítica urbana, senón coma a súa culminación. Ademais, e unha vez máis, queda fóra Latinoamérica. Nada sabía Jaspers da sabedoría crítica dos *tlamatinime* ou dun Nezahualcoiotl en México, nin dos *amautas* do Imperio inca (ó que Toynbee atribúe, sen embargo, o comezar unha etapa crítica e universal do pensamento: “the virachochinism”, da visión teolóxica de Viracocha, o “Facedor orixinario do Universo”). Para Jaspers, as culturas superiores foron: a de Mesopotamia, a do Exipto, a do Indo e a do Hoang-Ho; a estas agregaríanse despois a civilización mediterránea, India e China. Sobre elas sobreviría o *tempo eixe*. A *Saeculum Weltgeschichte* (t. I, ed. H. de Franke, H. Hofman e H. Jedin, Herder, Friburgo, iniciada en 1965) propón xa *zonas de contactos*, idea que tomaremos nós nos casos das estepas euroasiáticas e as culturas do Pacífico.

245. Véxase D.O. Edzard, “Im Zweistromland”, en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 239-281, e noutrso moitos lugares desta obra; C.L. Wolley, *Ur, ciudad de los Caldeos*, FCE, México, 1953; Ídem, *The Sumerians*, Oxford University Press, Londres, 1928; André Parrot, *Archéologie Mesopotamienne*, París, 1946; e todo o referente á Mesopotamia na *Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, diversas edicións.

246. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, FCE, México, 1959, p. 174.

247. Jouget, Dhorme e Vandier, *Les premières civilisations*, en *Peuples et civilisations*, t. I, PUF, París, 1950, p. 115.

Sobre ese caldo de cultivo naceu Sumer. Con motivo das loitas entre Lagash e Umma, o rei Eannadu deixounos estelas de gloriosas campañas. Pouco despois, o rei Mesilim de Kisch estende o seu poderío no 2700 a.C., e así se sucederán, uns tras outros, reinos, reis, pequenos imperios.

O templo máis espléndido de Sumer era un xardín en forma de pirámide graduada –o zigurat de Ur– edificado en honor de Nannar, a Lúa, coma na inmensa Calzada dos Mortos de Teotihuacán, en México; mentres que era adorado Enlil en Nippur ou An en Uruk.

O Universo tiña un *centro*, onde se xuntaban o Ceo-Terra-Hades (*Dur-An-ki*),<sup>248</sup> e a súa conexión era a *montaña* mítica: o zigurat. Tal visión mitolóxico-ritual supuña un altísimo grao de racionalización. Os mitos supoñen unha rationalidade de alto nivel de criticidade, supoñen xa unha certa Ilustración (*Aufklärung*). A soa lingua humana, e mailo seu discurso simbólico sistematizado en relatos con sentido, é unha obra da razón de enorme desenvolvemento. Tomando en conta só ós indíxenas bororos e outros contiguos do Brasil tropical –e as súas mitoloxías non son tan elaboradas coma as da Mesopotamia, as do México antigo ou as do Perú dos incas–, Claude Lévi-Strauss describirá mitos con estructuras, momentos de sistemas dunha enorme complexidade codificada rationalmente:

Os mitos repousan sobre códigos de segunda orde (pois os de primeira orde son aqueles en que consiste a linguaxe).<sup>249</sup>

---

248. Cf. E. Burrows, "Some cosmological patterns in babylonian religion", en *The Labyrinth*, Londres, 1950, pp. 45-70.

249. *Mitologías. Lo crudo y lo cocido*, I, FCE, México, 1956, p. 21. Para Lévi-Strauss, a súa propia linguaxe etnográfica, que é unha interpretación de mitos, constitúe un terceiro código, significa unha metalinguaxe, pero "[...] a diferencia da reflexión filosófica, que pretende remontarse á súa fonte, as reflexións que aquí tratamos refírense a raios carentes de todo foco [...] postulan, sen embargo, unha orixe común: punto ideal onde converxerían os raios desviados pola estructura do mito" (*Ib.*, p. 15). A metalinguaxe interpretativa da etnoloxía non é unha metalinguaxe filosófica, está claro. Pero, de tódolos xeitos, o mito está lonxe de ser unha linguaxe inxenua, non-crítica. Significa un proceso de racionalización que ocupou á Humanidade durante centos de miles de anos, se consideramos que o *homo habilis* apareceu hai tres ou catro millóns de anos, e decenas de miles de anos no desenvolvemento do *homo sapiens*.

Desde a Mesopotamia ata o Imperio inca teremos, daquela, o mundo *racional* do mito en civilizacións urbanas. Cortés hase confrontar, en certa maneira, cunha conciencia racional situada no mesmo nivel do Neolítico das culturas que imos indicar a continuación.

Séculos despois, no famoso Código de Hammurabi, expresaranse principios éticos de universalidade racional definitiva:

Goberneinos en paz, defendinos con sabedoría, de xeito que se lle fixese xustiza ó orfo e á viúva.<sup>250</sup>

O Exipto<sup>251</sup>, debido á configuración dos desertos que rodean o río Nilo, procede do corazón mesmo das culturas bantús, e aí nacen os mitos orixinarios.<sup>252</sup> A fins do IV milenio a.C. (en torno ó ano 3000), o reino do sur (bantú, africano negro) vence ó Servidor de Horus, do norte<sup>253</sup>. O fundador da primeira dinastía tinita (así denominada pola cidade de This ou Tinis, non lonxe de Abidos) inicia a historia institucional da nación exipcia. O nivel ético desta cultura foi inmenso. Lemos no *Libro dos mortos*:

Deille o pan ó famento, auga ó que tiña sede, vestido ó espido e unha barca ó naufrago, ós deuses ofrendas e libacións [...].

---

250. O principio ético da *exterioridade* ou Alteridade (o orfo, a viúva, o estranxeiro, o pobre...) supera o nivel 5 e 6 dos niveis éticos de Kohlberg, porque pon en cuestión ainda a *universalidade* dun mundo da vida, no que permanecen de todos modos os niveis nomeados de Kohlberg ou os dous principios de John Rawls, *liberais* e, por iso, limitados á experiencia da *Lebenswelt* moderna.

251. Véxase E. Otto, "Im Niltal. Aegypten", en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 282ss.; E. Drioton e J. Vandier, *L'Egypte*, Clio, PUF, París, 1952; John Wilson, *La cultura egipcia*, FCE, México, 1958; Jouget, Dhorme e Vandier, *Les premières civilisations*, pp. 21-300.

252. Probouse hai pouco tempo que Osiris, o deus da resurrección da carne, pedestal sobre o que se construíu toda a cultura do Nilo (sendo as pirámides tumbas de mortos que esperan a dita resurrección, tal como se describe no *Libro dos mortos*), procede das culturas bantús, da África negra, que así entran na historia mundial e que Hegel deixara fóra.

253. Por iso, sempre, o faraón exipcio levará dúas coroas; pero a primeira que colocaba na súa cabeza, e mirando cara ó Sur, era a coroa negra bantú.

¡Espíritos divinos, librádeme, protexédeme, non me acusedes perante a gran divindade [Osiris]!<sup>254</sup>

A carne –non o corpo ou a alma<sup>255</sup>– morre e resucita. Isto manifesta, nun nivel de racionalización mítica, que tal carne ten unha dignidade absoluta, e por iso o dar pan, auga ou vestido –e se falta a casa é porque no clima cálido de Exipto era máis importante unha barca, que actuaba coma casa e medio de subsistencia, de transporte– é o principio ético concreto absoluto.<sup>256</sup>

Cara ó Leste, no val do Indo (hoxe Paquistán) ata o Punxab, floreceron culturas tales coma as de Mohenxo-Daro e Harappa; as súas murallas poden datarse no 2500 a.C. Xunto a elas, cidades coma Amri, Chanhу-Daro, Xhangar, Xhucar, Nal, estaban organizadas en bloques de casas con rúas de ata oito metros de ancho. Hoxe descártase a invasión indoeuropea dos arios, pero,

---

254. "Papiro Nu"; citamos pola traducción castelá de Juan Bergua, Madrid, 1962, pp. 181-182.

255. Este é o argumento das miñas primeiras obras, desde *El humanismo semita*, ata *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. La antropología desde el origen del cristianismo hasta el descubrimiento de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Unha Filosofía da Liberación había que situala desde os seus más distantes antecedentes na historia mundial, e fixeno. Por iso, o reproche de Arturo Roig ou de Leopoldo Zea de pretender ignorar-la historia pola miña parte, paréceme xenial. En efecto, Zea críticame (véxase "Dependencia y liberación en la Filosofía latinoamericana", en *Filosofía y Cultura latinoamericana*, Centro Rómulo Gallegos, Caracas, 1976, pp. 211ss.: "Resulta interesante destaca-la reacción que fronte á filosofía da liberación, da xeración de Alberdi, ten outro arxentino [...] Enrique Dussel [...que pretende] borra-lo nefasto pasado; de borralo, non de asimilalo, para partir de novo a cero", p. 214) sen advertir que se partía dunha definición restrinxida da filosofía pola miña parte (é dicir, para min, nese momento, era filosofía só a filosofía académica ensinada en universidades, na época colonial a escolástica, ou na actual, desde os *fundadores*, aproximadamente desde 1920 en diante, pola *normalización*, como ensinaba F. Romero); repito, Zea críticame que eu nego todo o pensamento latinoamericano anterior (Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Barreda, etc.). De ningunha maneira neguei –e a iso dediquei varias obras– a historia latinoamericana anterior. Máis, procurei funda-la Filosofía da Liberación latinoamericana a partir dos gregos e dos semitas, medievais e modernos, da historia latinoamericana, para amosa-lo que lles debemos e no que nos separamos. Pero a filosofía *universitaria* que se practica en América Latina, aínda hoxe, en gran parte é imitativa e non creativa. Propuxen explicitamente un *proxecto* semellante ó de Zea, pero asuntivo tamén do *popular*, dos oprimidos; por iso é un *proxecto de liberación*.

256. Neste punto coinciden o fundador do cristianismo (Mateo, 25) e F. Engels na súa obra *A orixe da familia*. É o estatuto económico da ética.

certamente, o sánscrito foi a lingua comercial e sagrada que se foi impondo lentamente en toda a área. Estamos no tempo do *Rig-Veda*, cando a experiencia primitiva recibirá a superposición de grupos dominantes: as castes.<sup>257</sup> No tempo eixe, Buda comenzará a súa crítica á relixión de castes e iniciará o camiño estreito da comunidade de monxes contemplativos.

Sempre cara ó Leste, na rexión chinesa do río Amarelo,<sup>258</sup> se deixamos de lado a mítica dinastía Hsia, debemos remontarnos ata o período do 1523 ó 1027 a. C. para vermos reina-la dinastía Shang, que conquistou o Langtsé, o Chansí e Chen-si, con capital en Aniang. No tempo eixe (proposto por Jaspers) expresou a súa sabedoría Confucio. No *Tao Té-Quing* de Laotsé, lemos:

Calma significa inacción, e cando prevalece o principio da inacción, cada home cumple co seu deber. Inacción significa estar consigo mesmo, e cando se está en paz consigo mesmo, as mágoas e os temores non poden preocupalo e daquela goza de longa vida.<sup>259</sup>

O Tao é o absoluto. Unha moral da orde do Tao, a Totalidade, imperará por séculos. Os chineses, certamente, chegaron coa súa experimentada navegación ata as costas orientais da África, pero parece que tamén ás costas occidentais de América. ¿Non será a antiga Catigara do mapa de Martellus de 1487 –que navegantes árabes e chineses comunicaran a portugueses– a cidade Chan Chan pre-inca da costa do Perú?<sup>260</sup> De tódolos xeitos, a historia do

---

257. Véxase nas historias mundiais xa citadas o capítulo dedicado á India; e tamén E. Mackay, *The Indus civilization*, Londres, 1935, e M. Wheeler, "The Indus civilization", en *Cambridge History of India*, Cambridge University Press.

258. Ademais do capítulo correspondente nas historias mundiais, véxase Marcel Granet, *La civilización china*, en *La evolución de la humanidad*, t. 29; Ídem, *El pensamiento chino*, na mesma colección, t. 30, 1959.

259. *TaoTé-Quing*, XXXVII, 1, ed. de Lin-Yutang, trad. castelá de F. Mazía, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, pp. 167-168.

260. Véxase a xa citada obra de Gustavo Vargas, *América en un mapa de 1489*: "Pola súa posición entre os 8,3 graos de latitude Sur, e segundo os esbozos de Colón e o mapa de Münster, corresponde á costa norperuana. Quizais sexa Chan Chan. Non sería nada raro e así o cren algúns, coma Jacques Mahieu (*El imperio vikingo de Tiahuanacu. América antes de Colón*, El Laberinto 15, Barcelona, 1985, p. 36)" (p. 67).

Neolítico levounos, na súa ruta cara ó Oriente, ata as costas do océano Pacífico. ¡Pero o noso camiño non rematou... só o principiamos!

## O océano Pacífico e o Cemanáhuac, Abia Iala, Tahuantisuio<sup>261</sup>

A nova visión da historia mundial, que debe incluír non só a África e Asia, non coma momento inmaturo (a *Unmündigkeit* de Kant), senón coma consistente progreso da Humanidade, inclúe igualmente ós pobos amerindios ó oriente do Pacífico. En realidade, foron as poboacións orientais do Oriente, o extremo oriente do Oriente. Eran asiáticos por raza, lingua, cultura. Colón morreu afirmando que chegara á Asia; gracias a Amerigo Vespucci sóubose que era un *Mundus Novus*. Do que ata o de agora non se tomara conciencia (alomenos ó nivel da conciencia cotiá e da ensinanza da Historia en colexios secundarios e en universidades) é de que, en realidade, Amerindia era o *extremo oriente* da Asia: o ser-asiático de América era o seu ser auténtico, contra a conclusión de O’Gorman.

---

261. Na lingua náhuatl do Imperio azteca, *anáhuac* significa “o anel da auga que circunda a terra” (para os aztecas, os océanos Atlántico e Pacífico que rodean México polo Leste e polo Oeste eran só “gran mar”, *teotl*, ou “auga divina”, *ihuica-atl*); a totalidade do mundo dicíase *Cemanáhuac* (véxase a magnífica obra de Miguel León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, UNAM, México, 1979, pp. 113, 150, etc.). Pola súa parte, en lingua kuna (do Panamá), a totalidade da terra coñecida por eles recibe o nome da *Abia Iala*; entre os incas era o *Tahuantisuio*. En cada lingua indíxena a *terra* (o continente americano) recibe outro nome. Quixemos, simplemente, poñerlle o nome en tres linguas indíxenas, tres de tantos nomes autóctonos. Véxase Aibán Wagua, “¡Medio Milenio! Algunas consecuencias actuales de la invasión europea a Abia Yala. Visión indígena”, inédito, Ustupu, Kuna Yala (Panamá), 1990, onde escribe: “Os kunas, desde antes da chegada dos europeos, coñecían esta terra coma *Abia Iala*, que significa : terra madura, terra nai grande, terra de sangue. E hoxe impúxoseno-lo nome do italiano: América” (p. 14). Felipe Poma de Ayala (Guaman Poma), no seu *El primer nueva Corónica y Buen Gobierno*, t. III, Siglo XXI, México, 1980, pp. 913-916, coloca un fermoso e ben debuxado “Mapa Mundi del Reino de las Indias, un reino llamado Anti-suio hacia el derecho del Mar del Norte [Caribel], otro reino llamado Colla-suio [onde] sale el sol, otro reino llamado Conde-suio hacia la Mar del Sur [océano Pacífico], otro reino llamado Chincai-suio poniente del Sol”. O todo era o Tahuantisuio. Era a visión do  *mundo-terra* para un inca. As catro partes formaban sempre unha cruz, nas teogonías da China, nas culturas do Pacífico (polinésicas, especialmente), desde a dos aztecas e maias ata a dos chibchas e incas.

Imos ver isto por partes, e para non afirmarmos xa nunca máis que o descubrimento de América dá o lugar ós amerindios na historia mundial, coma contexto de tal descubrimento. O seu lugar é outro e o descubrimento interprétase agora non só coma en-cubrimento, senón coma xenocida *invasión*. Para vérmolo, imos seguir, tal como aconteceu, a historia da Humanidade cara ó Leste, cara ó Oriente.

Hai diversas áreas de contacto entre as culturas *piares* (Mesopotamia, Exipto, o val do Indo, o val do río Amarelo, Mesoamérica e a zona inca). Unha delas é a do Mediterráneo oriental.<sup>262</sup> Máis importante, en canto á relación das culturas de todo o continente euroasiático, é a área migratoria da Asia central (con (I) no esquema anterior).<sup>263</sup> Desde Mongolia –rexión onde se domestica o cabalo no V milenio a.C.–, e no seu corazón, o deserto do Gobi,<sup>264</sup> atravesando o Turquestán oriental ou chinés (Sinkiang, de Dzungaria ó val do Turfán, o Tarim) e o Turquestán occidental ou ruso (o Turán), para abrirse cara ó Sur polo Irán e polo oeste ás estepas que se abren ó norte do mar Negro a Europa. Esta inmensa rexión de caravanas e camiños, o *camiño da seda*, é a clave de toda a historia do continente euroasiático ata o século XVI.

Desde esta área empuxarase, entre outras, ás invasións dos xinetes de cabalo con armas de ferro, dos hititas ou hicsos, os aqueos, os dorios, os xónicos, ou, posteriormente, os persas ou os xermanos. Precisamente é no momento en que os turcos dominan

---

262. En torno á cultura cretense, e con contactos costeiros en todo o Exeo, a delta do Nilo e as cidades de Gaza, Xezer, Mexiddo, Tiro, Biblos, Alepo, Karkemisch, o sur da Anatolia, Chipre. Zona de conexión posterior de hititas, exípcios, acadios, babilonios, fenicios, etc. Véxase G. Glotz, *La civilización egea*, en *La evolución de la humanidad*, t. 10, 1956, pp. 211ss.; Wolfgang Helck, “Der Ostmittelmeerraum”, en *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, pp. 451-550.

263. Véxase o tema nas historias mundiais xa citadas; en especial Karl Narr, “Exkurs über die Frühe Pferdehaltung”, en *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, pp. 578-581; W.M. McGovern, *The Early Empire of Central Asia*, Londres, 1939.

264. Nesta rexión os líderes político-militares tiñan o título de khan. No mapa de Martellus de 1489 había unha rexión denominada “Tartaria per totum” (axeitadamente situada ó noroeste da China), polo que Colón buscaba poder tomar contacto co Gran Khan na súa primeira viaxe de 1492, como xa vimos na Conferencia 1.

estas rexións (nas que estiveran presentes desde o 760 a.C. no Turfán), cando os europeos deberán lanzarse, a finais do século XV desta era, cara ó Atlántico, para retomaren o contacto co océano Índico, arredados polo cerco musulmán, como habemos ver nesta Conferencia 6.

Pola súa parte, o océano Pacífico (tanto para os españois coma para os aztecas e os incas é o mar do Sur; no mapa de Martellus, o Sinus Magnus mítico) é a área de contacto –con (II) no esquema anterior– que nos interesa. O Gran Mar dos gregos era un horizonte percorrido por expertos navegantes neolíticos; o centro da primeira historia americana (a protohistoria americana, en sentido estricto). Moitos milenios antes, nunha época interglaciar, hai uns 50.000 anos, segundo as últimas medicións, camiñando a través do estreito de Bering, polo val de Anadir e o río Yukon, pasaron numerosas migracións asiáticas, *descubrindo*<sup>265</sup> estas terras e principiando así a nosa proto-historia –de ningún xeito pre-historia– americana.<sup>266</sup>

Fuxían da Asia, presionados pola expansión demográfica do Gobi ou de Siberia –os derradeiros vindos, que quedaron entre os dous continentes, son os esquimós–, de razas australoide, tasmanoide, melanosoide, protoindonesia, mongoloide e mesmo malaio-polinésica. O amerindio, polo mesmo, é asiático, pero habitante orixinario das costas do Pacífico, especificamente.

---

265. Ten razón O'Gorman ó dicir que nunca tiveron conciencia do continente coma totalidade. Pero o que desexamos indicar aquí é que, existencial ou obxectivamente, a Humanidade ía *descubrindo* rexión por rexión, montañas e vales, uns tras outros, durante xeracións, desde Alaska ata Tierra del Fuego. Non é o *descubrimiento* de América, é algo moito más importante: é a *humanización* efectiva do continente, sen anterior ocupación humana. A conquista contará xa con esa humanización, o que, eticamente, é fundamental. A primeira *ocupación* foi *humanización da natureza*, a segunda foi *dominación de culturas* xa establecidas.

266. Todos esos *pre-* indican diferentes graos de eurocentrismo. Como o facer comeza-la historia coa escritura –como se a lingua non fose o momento racional esencial, e non a súa expresión escrita-. Véxase J. Beaglehole, *The exploration of the Pacific*, Londres, 1947; F. Keesing, *Native peoples of the Pacific*, Nova York, 1946; Paul Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, FCE, México, 1960; Heinz Kelm, "Frühe Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien", en *Saeculum Weltgeschichte*, t.I, pp. 610-637 e 663-668; Hans Nevermann, "Die polynesische Hochkultur", en *Op. cit.*, pp. 355-378; S. Canals Frau, *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1950.

Só a maneira de exemplo, desexamos indicar algúns feitos para situar América Latina na historia mundial. En efecto, sobre o 1700 a.C., expulsados de Birmania, Xava e outras illas de Indonesia, e do sur da China, os proto-polinésicos lanzáronse ó gran océano. Pasaron por Melanesia (Nova Guinea), de alí a Samoa, onde hai restos fósiles desde o 800 a.C. Uns partiron cara ó Nordeste (Micronesia), ata Hawaï; outros, cara ó Leste (illas Marquesas) e ó Sueste (illas Sociedade e Tuamatu, Tahití, Pitcairn, etc.) Dúas invasións chegaron ata a illa de Pascua, a derradeira de cultura Ariqui, a centos de quilómetros de Chile.

Polo Pacífico sur, a corrente de Humboldt permitía que, en xullo e agosto, as grandes balsas (con ata 150 persoas, e durante 4 ou 5 semanas) puidesen navegar de Tahití á illa de Pascua e ata as costas dos araucanos de Chile ou dos incas de Perú. Desde as illas Christmas podía navegarse gracias á corrente ecuatorial e chegábase ás rexións maias e aztecas. Polo norte, costeando o continente (este era o xeito da navegación chinesa), uníase áinda máis facilmente a Asia nordeste con Alaska, ata o territorio californiano.

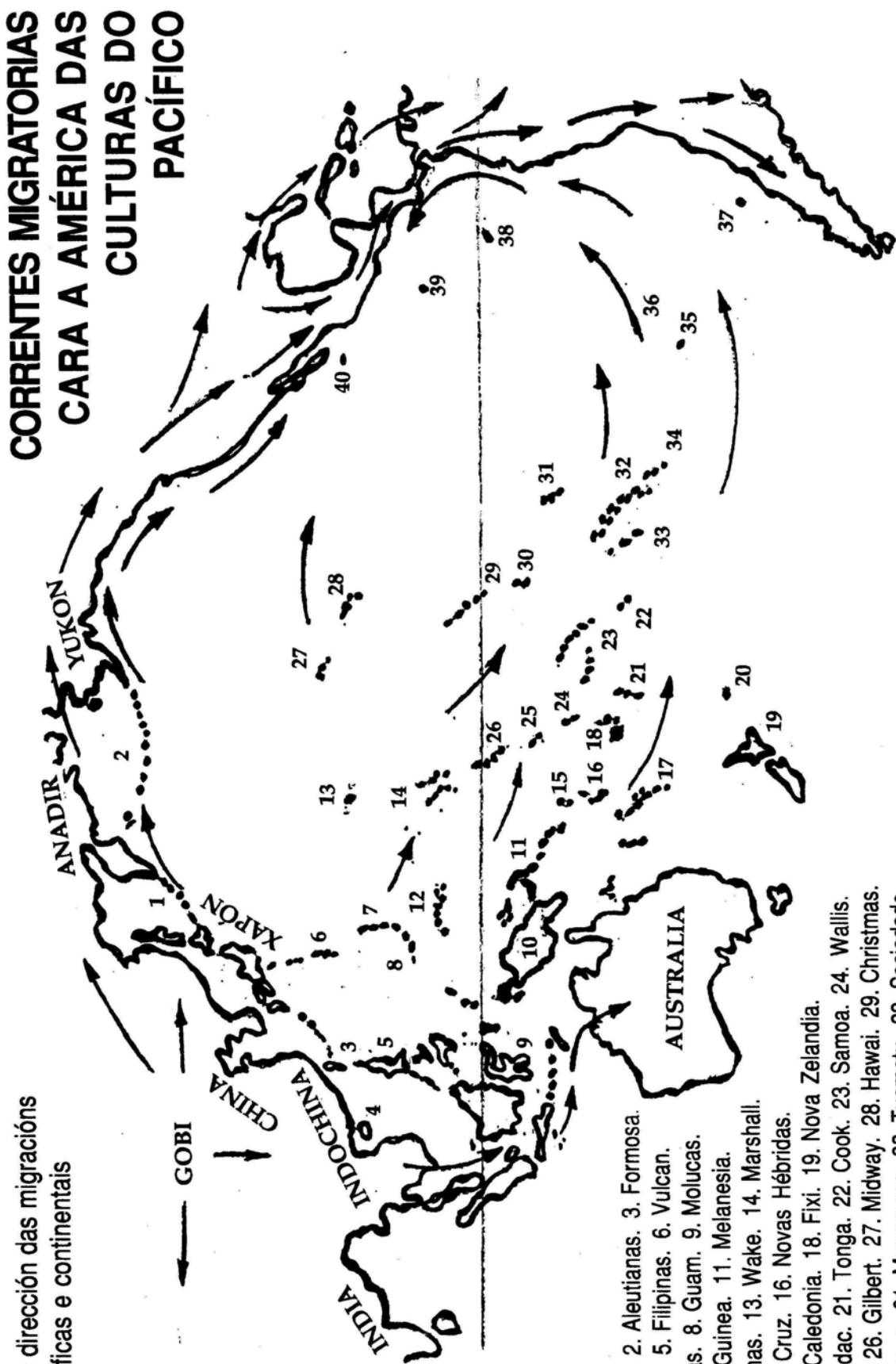
O Océano era un mundo cultural. Por exemplo, o concepto de macheta (arma de guerra ou instrumento de traballo) expresábase coa palabra *toki* nas illas Tonga, Samoa, Tahití, Nova Zelandia, Hawaï, Pascua e entre os araucanos de Chile.<sup>267</sup> Os verbos *tokin* e *thokin* significan “mandar”, “gobernar”, “xulgar”.

Ó dispoñer por categorías os nosos datos obxectivos, podemos deducir que a cadea isoglosemática do *toki* se estende desde o límite oriental de Melanesia, a través das illas do Pacífico, ata o territorio americano, onde penetra en calidade de vocábulo de cultura, e en

---

267. En agosto de 1990, asistindo a un seminario sobre o 1492, preguntei ós caciques mapuches (araucanos) polo significado de *toki* na súa lingua. Explicáronme que os clans matrilineais pero polígamos dos mapuches elixían en tempos de guerra a un líder, escollido entre os más afoutos, fortes e intelixentes. Era coma a función da *dictadura* entre os romanos: función guerreira para unha acción concertada única. Posteriormente, o *toki* (xefe militar) volvía ás súas funcións anteriores e os caciques retomaban o poder político da etnia interclánica. Trátase entón dunha institución militar dos polinésicos, o que impidiu durante a época colonial ós españois conquista-lo sur de Chile, en mans de mapuches con institucións polinésicas, do Pacífico.

**Frechas:** dirección das migracións  
transpacíficas e continentais



1. Curyles.
2. Aleutianas.
3. Formosa.
4. Hainán.
5. Filipinas.
6. Vulcan.
7. Marianas.
8. Guam.
9. Molucas.
10. Nova Guinéa.
11. Melanesia.
12. Carolinas.
13. Wake.
14. Marshall.
15. Santa Cruz.
16. Novas Hébridas.
17. Nova Caledonia.
18. Fíxi.
19. Nova Zelândia.
20. Kermadec.
21. Tonga.
22. Cook.
23. Samoa.
24. Wallis.
25. Ellice.
26. Gilbert.
27. Midway.
28. Hawai.
29. Christmas.
30. Tengareva.
31. Marquesas.
32. Tuamotu.
33. Sociedade.
34. Pitcairn.
35. Pascua.
36. Sala y Gómez.
37. Juan Fernández.
38. Galápagos.
39. Clipperton.
40. Revilla Gigedo.

toda esta traxectoria, os significados deste vocáculo sufrión idéntica transformación semántica.<sup>268</sup>

Do mesmo xeito, en linguas polinésicas e en quechua (unha das linguas do Imperio inca) son semellantes o verbo "levar" (*auki, awki*), "medium" (*waka, huaca*), "comer" (*kamu, kamui*), "guerreiro" (*inga, inga*), "forte" (*puhara, pucara*).<sup>269</sup>

Pero se pasamos a outros niveis culturais, os do "círculo da cultura" –como dirían W. Schmidt ou Graebner–, as semellanzas entre polinésicos e amerindios son asombrosas. Friederici amosou que a *taclla* ou pa da agricultura peruana é idéntica mesmo nos detalles secundarios á *taclla* maorí de Nova Zelandia. No sur de Chile bábese a *kava*, bebida nacional polinésica, denominada do mesmo xeito e fermentada mascando a raíz de certas plantas. O saca-la lingua coma xesto sagrado ten o mesmo sentido relixioso en todo o Pacífico, mesmo na India, nas estatuas ciclópeas da illa de Pascua e tamén entre os aztecas: saca a lingua o Huitzilopochtli da quinta idade do mundo da *Pedra do Sol* exposta no Museo de Antropoloxía de México.

A todo isto poderíaselle engadir milleiros de elementos tales coma a identidade ou semellanza en cervatanas, propulsores, macanas, anulares, arcos, tirañondas, lazos, anzois, pontes de lianas, remos, balsas, canoas dobres, decoracións da proa, tipos de habitación, morteiros, asentos e almofadas de madeiras, hamacas, mosquiteiros, cepillos para cabelos, abrigos de fibras contra a chuvia, procedementos téxtiles, ornamentos nasais, tambores de madeira –que se tocan co mesmo ritmo–, arcos musicais, frautas de pan, xogos diversos, bebidas alcohólicas, cultivos por socalcos, tipos de irrigación, pesca con venenos, ofrendas relixiosas de cunchas, danzas con máscaras, mutilacións, etc.

---

268. J. Imbelloni, *La segunda esfinge india*, Buenos Aires, 1942, p. 391. Do mesmo autor, "La première chaîne isoglosématique océano-américaine, le nom des haches lithiques", en *Festschrift W. Schmidt*, Mödling, Viena, 1928, pp. 324-335.

269. S. Canals Frau, *Prehistoria en América*, p. 425. O mesmo autor dá outros exemplos: "home" (*tama*) en polinésico é a mesma palabra que no grupo americano Hoka; "nariz": *ihu*, nos dous; "cabeza": *upoko* e *epoko*; "Sol": *laa* e *ala*; "canoas": *matoi* e *mato*, etc.

A estes detalles externos debe engadirse o sentido dos instrumentos dentro da súa función ritual, as palabras que a expresan, as músicas, etc.

Todo isto permítenos afirmar que o Pacífico foi o centro cultural da protohistoria amerindia, xa que das súas costas puido extraerse a súa influencia en numerosos aspectos culturais cara ás mesetas de México, Guatemala, Perú: a América nuclear urbana. Pola súa orixe e pola súa protohistoria, Amerindia é parte da Asia, en torno ó núcleo xerador das culturas do océano Pacífico. Non queremos afirmar con isto, pois sería grave erro –xa que en México se atoparon, no lago Tezcoco, fósiles de agricultura do VII milenio a.C.–, que as culturas urbanas ou outras se orixinaron por influencia polinésica. Nin moito menos. Quixemos suxerir soamente que, procedentes de Asia (origen do home americano, atravesando Bering), o Pacífico seguiu sendo un espacio de intercambio cultural. Na súa costa oriental había unha inmensa masa continental, con diversos nomes, segundo os pobos que a habitaban: o Cemanáhuac dos aztecas, o Abia Iala dos kunas de Panamá, o Tahuantisuiu dos incas... diversos nomes autóctonos para un continente xa humanizado na súa totalidade cando chegou Colón.

### O *tekoha*<sup>270</sup> ou mundo dun pobo autóctono americano

Desde Asia, desde o Pacífico, os pobos amerindios foron descendendo durante 50.000 anos, desde Alaska, polos vales (desde os Grandes Lagos, polo Mississippi-Missouri ata Florida e o Caribe, polas illas Antillas e outras ata o Orinoco, o Amazonas, o Río de la Plata; hoxe diríamos: de Chicago a Buenos Aires) ou polas montañas (polas Rochosas á Serra Madre Oriental ou Occidental en México, que coma un inmenso funil produciu unha enorme concentración demográfica, cara ós Andes colombianos e peruanos e ata Tierra del Fuego).

Asiáticos por razas, linguas, relixións, foron orixinando no seu longo camiñar migratorio novas culturas, con centros semi-

---

270. Expresión guaraní que se explicará máis adiante.

autónomos, con escasos contactos entre si. Todos eles, desde os simples pescadores e recolectores do extremo sur (coma os alacaluf ou iahagan) ou do extremo norte (coma os esquimós), recoñecen unha Gran Divindade uránica mítica, que inmediatamente se torna dual (a Gran Nai-o Gran Pai, os irmáns ou irmás xemelgos ou os principios abstractos da dualidade).

Parentesco mítico asombroso de todo un continente.<sup>271</sup> Non é o noso propósito aquí describi-la vida nin o mundo dos amerindios, senón soamente suxeri-lo seu lugar na historia mundial.

Houbo tres graos, na nosa interpretación, de desenvolvimento cultural dos pobos americanos na protohistoria do continente. Nun primeiro grao, no caso dos clans e tribos de pescadores, cazadores e recolectores nómadas do sur<sup>272</sup> e do norte.<sup>273</sup>

Nun segundo grao, os cultivadores con aldeas de clans, tribos e confederación de tribos (preurbanos), das culturas das Cordais ó sur e sueste do Imperio inca, ata os amazónicos (tupi-guaranís e arauacs), caribes, e as culturas do sueste, das praderías e do sudoeste do actual Estados Unidos.

---

271. Véxase W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Müller e O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, t. I-X, 1926-1955, que, áinda que se propón amosar que o monoteísmo é a crenza orixinaria da Humanidade, só logra indicar que o é o "enoteísmo", sen integrar-la idea do dual no mesmo ser orixinario; Idem, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster, 1930; J. Comas, *Ensayos sobre el indigenismo*, México, 1953; S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, xa citada.

272. Son os indios magallánicos, pampas, do Gran Chaco e do Brasil oriental. Véxase a miña obra *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, pp. 130ss.; ou a miña obra "Introducción" á *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, pp. 129ss., con descripción e mapa detallado. Tamén Otto Zerries, "Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens", en W. Krickeberg e outros, *Op. cit.*, pp. 269ss.

273. Os californinos, os shoshonis e os canadenses algonquinos e atapascos, e mailos esquimós. Véxase Werner Müller, "Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas", en W. Krickeberg e outros, *Op. cit.*, pp. 171ss.

Nun terceiro grao, a América nuclear ou urbana, desde Mesoamérica (dos maias e os aztecas de Guatemala e México) ata os chibchas de Colombia e a área do Imperio inca, de Ecuador a Chile e Arxentina. Inmenso mundo cultural que ocupaba todo o continente, que descubrira ríos, montañas, vales, praderías; que lles puxera nomes; que os incorporara ó seu mundo da vida (*Lebenswelt*) co seu sentido humano pleno. Non era isto un baleiro incivilizado e bárbaro: era un *pleno* de humanización, de historia, de sentido.

Imos pór un exemplo entre as culturas de segundo grao. Un deses pobos que habitan as selvas do Amazonas ata o Paraguai, os tupi-guaranís, e que nas súas manifestacións culturais externas poderían parecer totalmente desprovistos de todo desenvolvemento<sup>274</sup> e amosárense coma verdadeiros bárbaros no seu sentido máis primitivo, no terceiro sentido de José de Acosta,<sup>275</sup> son ese Outro totalmente en-cuberto no fenómeno do descubrimiento, que, coma un 1492 diacrónico e metafórico, vaise facendo presente en todo o continente ó pasar dos anos, desde o século XV ata o presente.

Pero o mundo daqueles pobos, no seu sentido heideggeriano existencial, non difire moito, polo seu desenvolvemento humano, do moderno, se entramos no núcleo da súa experiencia cultural. En efecto, expresa a gran cantiga<sup>276</sup> *Aivu Rapita*, coma núcleo

---

274. "O guaraní pertence á selva [...]. Vida rápida, fuxidía, desesperada. Loita constante pola luz e pola materia nutricia nun mundo anegado" (León Cadogan, *La literatura de los Guaraníes*, Joaquín Mortiz, México, 1970, pp. 11-12). Os guaranís deixan nos museos ou para os arqueólogos moi poucos obxectos. Son extremadamente pobres nas súas expresións técnicas, edilicias, téxtils, de olería, etc.

275. "A la tercera clase [...]. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, sin apenas sentimiento humano, sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercado de animales [...] así también la mayor parte de los del Brasil [...] andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía [...]". (*De procuranda Indorum salute*, p. 393). Esta definición cadraría exactamente ós guaranís ós que nos estamos referindo.

276. *Canto* é poema, canción cantada e rito con danza e ritmo da comunidade na festa. Trátase dun acto central da existencia guaraní.

xerador do seu mundo, do seu mundo da vida (*Lebenswelt*), o seguinte:

O verdadeiro Pai Ñamandú, o Primeiro,  
dunha parte do seu propio ser de ceo,<sup>277</sup>  
da sabedoría contida no seu ser de ceo  
co seu saber que se vai abrindo coma flor,<sup>278</sup>  
fixo que se orixinasesen chamas e tenue brétema.  
Incorporado e ergueito coma home,  
da sabedoría contida no seu ser de ceo,  
co seu saber que se abre coma flor,  
coñeceu para si mesmo a fundamental palabra futura [...]  
e fixo que formase parte do seu propio ser de ceo [...].  
Isto fixo Ñamandú, o pai verdadeiro, o Primeiro.<sup>279</sup>

Toda a existencia guaraní era un culto místico, profundamente racional, á *palabra*: palabra coma divindade, palabra coma “núcleo inicial da persoas (*aivu* ou *ñe'e*), coma porción divina por participación”;<sup>280</sup> palabra-alma coma a esencia do ser humano; palabra que se descobre no soño,<sup>281</sup> que se interpreta, que se expresa na cantiga ritual que se festexa.

A vida dun guaraní principia cando se lle impón o *nome* –momento orixinario da vida–, e en realidade a súa biografía non é senón o desenvolvemento da súa palabra: “aquilo que mantén en pé<sup>282</sup> o fluír do dicir”.<sup>283</sup> A existencia humana fúndase, ponse en pé desde a palabra eterna do Noso Pai Ñamandú, expresada

---

277. “Ser de ceo”, xa o dixemos, é o divino, o eterno.

278. Xa dixemos que “abrirse coma flor” é o acto productor, sacar fóra de si, é a acción creadora.

279. Bartomeu Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca paraguaya de Antropoloxía, Asunción, 1991, pp. 29-30; León Cadogan, *Op. cit.*, pp. 53-57.

280. Bartomeu Meliá, *Op. cit.*, p. 34.

281. Sentido do onírico que Freud soubo comezar a racionalizar.

282. “Manterse en pé” é estar fundado, apoiado, ser verdadeiro, coma entre os aztecas, segundo veremos.

283. León Cadogan, *Ayvu rapyta. Textos míticos de las Mbya-Guaraní del Guairá*, Universidade de São Paulo, 1959, p. 40. Véxase do mesmo autor, *Ywyra ñe'ery: fluye del árbol la palabra*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1971; B. Meliá, *Die schönen Ur-Worte: die*

cando se nace (cando *se abre en flor*, cando é creado), e que guía o xeito de ser de cada guaraní: o *teko*.<sup>284</sup>

¡Oh, noso Primeiro Pai!

Fuches ti quen primeiro coñecíche-las normas do noso xeito ser (*teko*).

Fuches ti quen primeiro coñeciches en ti mesmo o que había se-la palabra fundamental, antes de abriles e manifestáre-la morada terreal (*tekoha*).<sup>285</sup>

A morada terreal é o lugar que o guaraní abre<sup>286</sup> na selva para face-la súa aldea, para efectua-la agricultura, para vivir humanamente. Ali é onde ha desenvolve-la súa palabra, desde a *palabra fundamental* (coma o destino) misteriosamente oculta desde a orixe no Primeiro Pai que *se abre en flor*, creador.

A palabra é sempre comunitaria e mais económica, nun sistema de total reciprocidade:

A festa guaraní non é soamente un ceremonial, senón a metáfora concreta dunha economía de reciprocidade vivida [...]. O intercambio de bens, sexan de consumo ou de uso, réxese polos principios de distribución igualitaria, segundo os cales a obriga de dar supón a obriga de recibir, e recibir tórnase á súa vez obriga de dar. Por iso, o intercambio é de feito un diálogo social mediante o cal o que máis

---

*Kunst des Wortes bei den Guarani*, Museum für Völkerkunde, Frankfurt, 1988. “A palabra, o nome, a oración, o canto, a invocación medicinal, a profecía, a exhortación político-relaxiosa, todas estas formas do *dicirse*: *ñembo'e*, son a forma privilexiada da relaxión guaraní. O guaraní é relaxioso porque se fai palabra, e facéndose palabra participa do ser dos Primeiros Pais, Pais das palabras-almas” (B. Meliá, *El Guarani, experiencia religiosa*, pp. 41-42).

284. *Teko* significa algo así coma o *ethos* grego: o modo de ser e o lugar onde se mora. *Tekoha* significa o lugar onde se pode establecer o modo-de-ser-guaraní: “O *tekoha* significa e produce ó mesmo tempo relacións económicas, relacións sociais e organización político-relaxiosa, esenciais para a vida guaraní. Anque pareza redundancia, hai que admitir, cos mesmos dirixentes guaranís, que sen *tehoka* non hai *teko*” (B. Meliá, *Ib.*, p. 64).

285. *Ib.*, pp. 44-45.

286. É o *abrir* que ilumina, en Heidegger (que pensa na Selva Negra alemana; aquí estamos na selva amazónico-paraguaia).

circula é o prestixio de quen sabe dar e a ledicia de quen sabe recibir, segundo o modelo dos Primeiros Pais e das Primeiras Nais, que xa nas orixes convidaban e eran convidados.<sup>287</sup>

A festa é o lugar da palabra (inspirada en soños, cantada en longos relatos míticos e improvisados, danzados ritual e comunitariamente con ritmo e música de gran fermosura durante días) e da reciprocidade económica: o que comparte o banquete obrígase a invitar e participar na súa produción.<sup>288</sup>

Pero todo isto, por seren pobos que migraban pola selva –porque en poucos anos esgotan os terreos, que non serven xa para nova produción agrícola–, toda a existencia de celebración da palabra estaba orientada a chegar á *terra-sen-mal*:

A expresión : *yvy marane'y*, que os modernos etnólogos traducen coma terra-sen-mal, significa simplemente ‘solo intacto, que non foi edificado’, ou *ka'a narabe'y*, ‘monte onde non se sacaron troncos nin se batucou’.<sup>289</sup>

Trátase dunha terra na que non haberá inimigos que expulsar, nin animais daniños que matar, nin se deberá traballar

---

287. B. Meliá, *Op. cit.*, pp. 45-46. Esta reciprocidade orixinaria da comunidade no horizonte da palabra e na economía da reciprocidade foi o que de maneira intuitiva conservaron os xesuítas nas reduccións socialistas do Paraguai. En realidade non eran socialistas, senón un modo económico onde os productos eran só valores de uso (sen valor de cambio ningún), anterior á formación de clases, xa que eran clans aldeáns, e que poden elevarse ó nivel da utopía. Marx, de certo, descubriu neste tipo de sociedades unha maneira de relación humana comunitaria anterior á individualidade moderna (capitalista), que, de poder sumarse a aquela comunitariedade, podía ser proxectada coma un horizonte utópico: a plena individualidade na plena comunidade (dos *Grundisse*, que estudiamos en detalle nas nosas obras *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia el Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990); un Marx de completa actualidade despois da desaparición formal da Unión Soviética o 26 de decembro de 1991.

288. Por iso os guaranís invitaron ós españois ás súas *festas*, crendo que así asinaran con eles un contrato de dar-recibir eterno. ¡Que sorpresa ó ver que, despois de festexar e comer con eles, nin colaboraron nos traballos da produción das próximas festas nin os invitaron ás súas! Eses europeos eran traizoeiros, cometean un mal imperdoable contra o Primeiro Pai, eran demoníacos, perversos...

289. B. Meliá, *Op. cit.*, p. 77.

para comer...; terra onde, en reciprocidade perfecta, se deberá cantar, danzar, proferi-la *palabra fundamental* eternamente.

A palabra na alma do guaraní. *Ayvy*: palabra-alma; alma-palabra. A vida e a morte do guaraní son a vida da súa palabra, e a medida das súas realizacións e das súas crises está dada polas formas que toma a súa palabra. A historia do guaraní é a historia da súa palabra, a palabra que se lle impón co nome, a palabra que se escoita, a palabra que el mesmo dirá, cantará, rezará, a palabra que na súa morte áinda é a palabra que *foi*: *ayvukue*.<sup>290</sup>

Estraño sería intentar expresarlle todo isto ó conquistador do Río de la Plata e ós mesmos xenerosos e profundos xesuítas que realizaron as magníficas *reducciones* do Paraguai. Aqueles indíxenas bárbaros... eran cultivadores insignes da Palabra eterna, sagrada, histórica, en medio das selvas tropicais. Para coñece-lo seu mundo sería preciso coñece-la súa lingua (a súa palabra), vivila... Para dialogar con eles sería necesario vivi-lo seu propio mundo, desde a súa *tekoha* tan fermeza, tan profunda, tan racional, tan ecolóxica, tan desenvolvida,<sup>291</sup> tan humana. Para establecer unha conversación –como quer Richard Rorty–, sería preciso descubri-lo mundo do Outro, establecer antes as condicións de posibilidade dela.

En tal caso, a comprensión, o acordo, non sería inconmensurable, anque sempre difícil. Pero, ó tempo, sen estas condicións, no eurocentrismo dos conquistadores (posición tamén do moderno Ginés de Sepúlveda e compartida hoxe por rationalistas que parecería que coidan que é doado o diálogo, ou que alomenos non desenvolveron unha teoría das súas condicións de posibilidade, coma J. Habermas), nin a conversación é posible, moito menos unha argumentación na comunidade real de comunicación. Historicamente, por desgracia, todo isto quedou en-cuberto desde os tempos do des-cubrimiento de América polos europeos. Aquel mítico 1492 foise proxectando diacronicamente

---

290. *Ib.*, p. 84.

291. Desde o *homo habilis*, hai uns catro millóns de anos, ata os guaranís, realizárase o esencial do desenvolvemento humano; a diferencia co home *moderno* é realmente insignificante (en canto á lingua, sentido ético, aprecio e sentido da vida, etc.).

sobre todo o continente cun manto de esquecemento, de barbarización, de modernización.

Poderíamos dar centos de exemplos de pobos menos (coma os nómadas do sur ou do norte) ou moito más desenvolvidos (os da América nuclear). Co dos guaranís, sen embargo, abonda para indica-la cuestión. Respecto ás culturas da América nuclear, ocuparémonos preferentemente dos náhuatl, coma exemplo novamente, no decurso das próximas conferencias.

### **Excuso sobre Europa coma *periférica* do mundo musulmán**

No século XV, ata o 1492, a que hoxe chamamos Europa occidental era un mundo periférico e secundario do mundo musulmán. Nunca fora centro da historia. Europa occidental non se estendía máis aló de Viena polo Leste, xa que ata o 1681 os turcos estiveron xunto ós seus muros, e de Sevilla no seu outro extremo. A totalidade dos seus habitantes, da Europa latino-xermana, non superaba os cen millóns (inferior á poboación do Imperio chinés no seu momento).

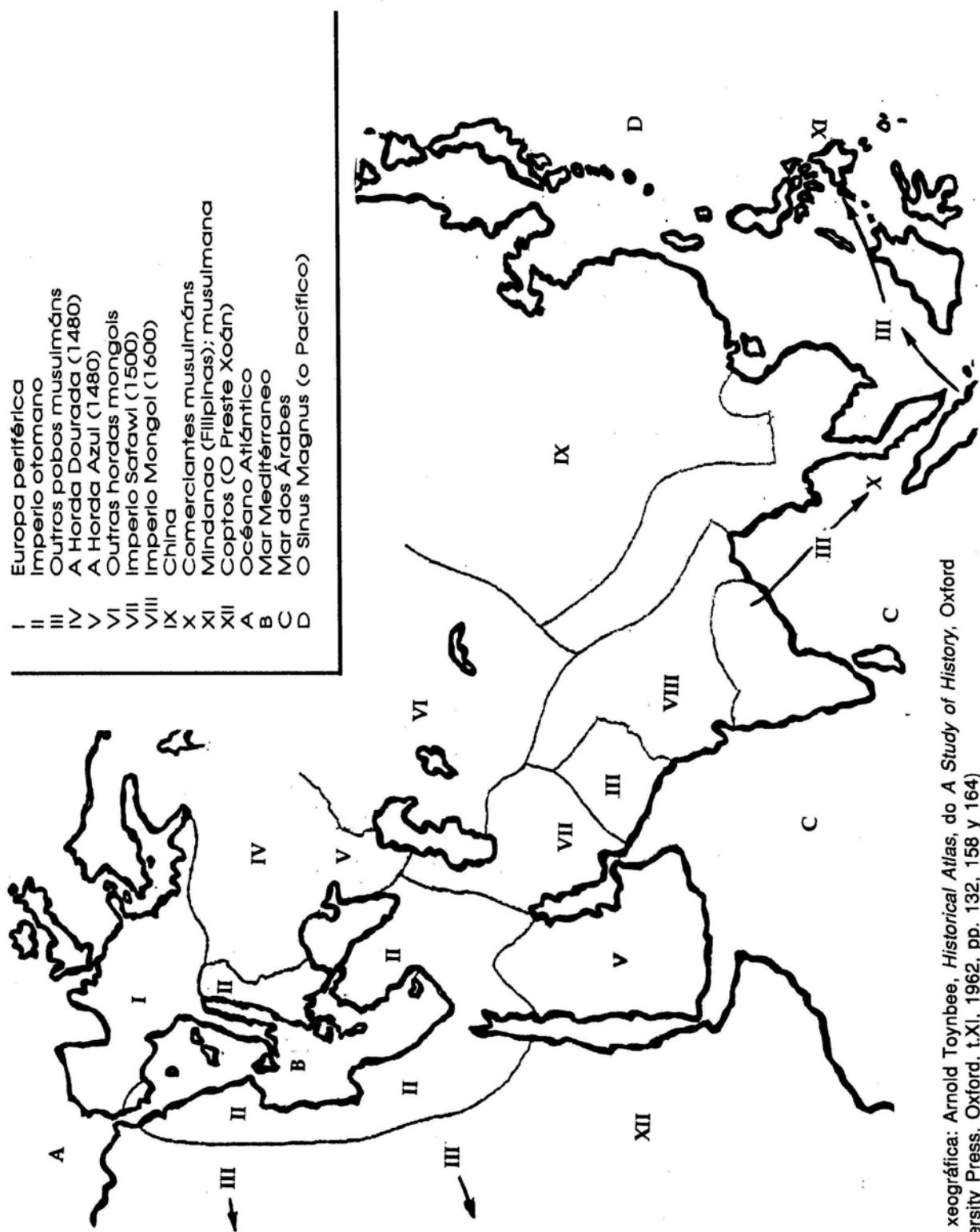
Era unha cultura illada, que fracasara coas Cruzadas ó non poder recuperar certa presencia nun polo neurálgico do comercio do continente euro-asiático: a conquista do lugar onde se situaba o Santo Sepulcro, que era, en realidade, o lugar onde as caravanas comerciais que chegaban a Antioquía desde a China (atravesando o Turán e mailo Turquestán chinés) se xuntaban coas vías de navegación do mar Vermello e o Pérsico, na actual Palestina.

As cidades italianas de Xénova (a cidade de Colón e de tantos descubrimentos clandestinos dende o 1474 en costas atlánticas), Venecia, Nápoles ou Amalfi, precisaban destas vías de comunicación para chegar á Asia tropical, á India das especias. Rexeitados os europeos de poder controla-lo Mediterráneo oriental, tiveron que permanecer illados, *periféricos* do mundo musulmán.

Os reinos musulmáns ían desde o norte de África, cos almorávides<sup>292</sup> e as súas florecentes cidades de Marrocos –que se

---

292. Véxase, entre outras, a obra de R. e M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, PUF, París, 1964, pp. 145ss.



Fonte xeográfica: Arnold Toynbee, *Historical Atlas, do A Study of History*, Oxford University Press, Oxford, t.XI, 1962, pp. 132, 158 y 164.

## EUROPA PERIFÉRICA DO MUNDO MUSULMÁN (1480-1500)

conectaban coas caravanas cara ó sur do Sahara, e de alí cos reinos da sabana: Malí, Ghana, etcétera-, coa actual Libia e con Exipto (posteriormente ocupado polo Imperio otomano), ó califado de Bagdad, ata o Irán (despois conquistado polo Imperio safawi), chegando ós reinos mongois que ocuparán o norte da India –coa capital Angra, e despois Delhi, e con obras de espléndida beleza tales coma o Tag Mahal–, prolongándose ata o control sobre Malaca, levado a cabo por comerciantes musulmáns, para acadaren o sur de Filipinas, xa que a illa de Mindanao será musulmana desde fins do século XIV.

De xeito que Dar-el-Islam (*a casa da fe*) chegaba do océano Atlántico ó Pacífico. Certo é que os invasores turcos fenderan a espiña dorsal do mundo comercial árabe-musulmán, anque eles mesmos eran musulmáns. Os turcos, que ocuparon a península dos Balcáns e as terras de Asia Menor, illaran a parte occidental da oriental do mundo musulmán pre-turco. A China caera, polo mesmo, nunha profunda crise económica. Pola súa parte, a Horda Dourada dos mongois dominara Rusia (1240-1480). A ocupación de Constantinopla polos turcos no 1453 significaba para Europa, logo, o quedar cercada e reducida á mínima expresión.

Falar nesta situación dunha Europa que sería principio, centro e fin da historia mundial –como opinaba Hegel– é caer nunha miopia eurocéntrica.<sup>293</sup> Europa occidental<sup>294</sup> non era o centro nin a súa historia fora nunca o centro da historia. Haberá que agardar ó 1492 para que a súa centralidade empírica constitúa ás outras civilizacións na súa *periferia*.

Este feito da *saída* de Europa occidental dos estreitos límites dentro dos que o mundo musulmán a apresara, constitúe, na nosa opinión, o nacemento da Modernidade. O 1492 é a data do seu nacemento, da orixe da experiencia do ego europeo de constituír ós Outros suxeitos e pobos coma obxectos, coma instrumentos, que poden ser usados e controlados para os seus propios fins europeizadores, civilizadores, modernizadores.

---

293. Véxase Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, Nova York, 1989.

294. Véxase o Apéndice 1.

Esa Europa occidental é a que, por primeira vez, se lanza á conquista do mundo. Rusia, con Iván II o Grande, comenzará a expansión pola taiga do norte. En 1485, Iván III comeza a construción do Kremlin, e a principios do século XVII chegarán os rusos ó Pacífico. Ha ser, en cambio, mediante Portugal (que en 1415 toma Ceuta en África) e mediante España como Europa se espallará polo Occidente e se *desenclastrará* do sitio musulmán que comenzara no século VII d.C., desde a morte do profeta Mahoma.<sup>295</sup>

Esa España, que despois Europa occidental esquecerá e desprezará –e que Hegel xa non considera europea–, é a que comeza a Modernidade. A conquista de México, pola súa parte, será a primeira experiencia forte do ego europeo de controlar a outro imperio, ó Outro coma servo, coma colonizado, coma dominado, coma explotado e humillado.

Todo isto podémolo ver agora desde abaixo, desde o Outro, desde o indio, desde o horizonte que abrimos nesta Conferencia 6, desde o océano Pacífico, desde a Asia. Imos ver agora, e só agora, cómo viviu o indio a experiencia da chegada deses europeos marxinais do mundo musulmán que iniciaban o seu triunfal curso cara á centralidade da historia mundial.

---

295. Europa expándezese desde unha Europa *marxinal* (Rusia, España e, despois, Inglaterra). Véxase Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Madrid, 1988.



# TERCEIRA PARTE

## DA INVASIÓN Ó DES-CUBRIMENTO DO OUTRO

Nesta terceira parte tomamos, decidida e metodicamente, a outra perspectiva na interpretación –quer dicir, é unha hermenéutica desde o Outro– do 1492. Esta data deixa de ser agora un momento histórico e pasa a ser un acontecer mítico e, polo mesmo, profundamente racional, pero revestido do dobre sentido do símbolo, da metáfora.<sup>296</sup>

O 1492 devén o comezo dun discurso, mesmo dun texto (no caso dos maias ou dos aztecas), que queremos describir no seu sentido. Isto é o que non se pudo entender: o descubrimento coma *invención* da Europa occidental acontece no movemento hegeliano Oriente-Occidente (Asia, Medio Oriente, Europa, océano Atlántico cara a América) e coma recoñecemento e control dun continente situado no Atlántico entre Europa e Asia. En nada queremos diminuí-la importancia deste feito, e dedicámoslle a primeira parte destas conferencias.

---

296. Véxase en Paul Ricoeur a rica significación da metáfora na súa obra *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975.

Pero o que non se quere ver é que no movemento Occidente-Oriente (Medio Oriente, Asia, océano Pacífico cara a América), —que é o dos nosos indíxenas—, o 1492 devén un acontecer mítico, metafórico, o da *parusía* de deuses descoñecidos (primeira figura, *Gestalt*), que, descubertos logo coma humanos, transfórmanse en bestiais *invasores* (segunda figura, e con ela suplántase o mito sacrificial azteca, por exemplo, polo mito sacrificial da Modernidade). Desde o mundo indíxena comprenderase que se consumou *a fin do mundo* (terceira figura).

Todo o significado do 1492 desde o mundo indíxena (que ha ser diacrónico, porque, principiado en 1492 nas illas caribeñas do Atlántico, non se cumpliu ainda nalgunhas tribos e clans do Amazonas en 1992; polo tanto, estes están hoxe *antes do 1492* mítico) ten, como é evidente, un sentido humano que pode ser descrito racional e hermeneuticamente. Es outra interpretación é real e debe ser obxecto de estudio. Que non sexa o descubrimento dun continente, globalmente, coma para a mirada moderno-europea, resulta evidente! Pero que sexa unha interpretación humana e de extrema importancia ata os nosos días, porque nos revela a vixencia sacrificial do mito da Modernidade na periferia, é o que lles escapou a moitos, desde un eurocentrismo dominante: en Europa, en Estados Unidos, en América Latina e noutras partes do mundo periférico.

# Conferencia 7

## DA PARUSÍA DOS DEUSES Á INVASIÓN

*In teteu inan in tetu ita, in Huehuetéutl [Nai dos deuses, Pai dos deuses, o Deus vello],<sup>297</sup>  
xacendo<sup>298</sup> no embigo da Terra  
metido nun encerro<sup>299</sup> de turquesas.*

O que está nas augas de cor de paxaro azul,<sup>300</sup> o que está pechado en nubes,<sup>301</sup> o Deus vello, o que habita nas sombras da rexión dos mortos,<sup>302</sup> o señor do lume e do ano.

(Canto a Ometéotl, o ser orixinario dos *tlamalatinime* aztecas)<sup>303</sup>

---

297. O *deus vello* é Ometéotl, principio orixinario dual: Nai-Pai, coma o Alom-Qaholom (Nai-Pai orixinario dual) dos maias (véxase *Popol Vuh*, FCE, México, 1990, pp. 23 e 164). É a Divina Dualidade orixinaria (que nos lembra ós *xemelgos* de tódalas outras culturas americanas, desde as praderías norteamericanas ata o Caribe, o Amazonas e Tierra del Fuego). O principio dual en Heráclito indicaba o mesmo.

298. Este estar tendido, descansando, *xacendo*, dá a idea de estar debaixo, de fundamentar, de se-la derradeira referencia, no sentido do Absoluto coma fundamento (*als Grund*, para o Hegel da *Lóxica* maior e menor). “Estar xacendo”, *ónoc*, coma alicerce do Universo, é darlle a súa verdade.

299. Sería o concepto do *en si* (*in sich*).

300. O océano, os mares do Norte e do Sur do Imperio azteca.

301. O ceo *de riba*, xa que as mesmas augas *de embaixo*, dos océanos, continúanse no ceo, coma as augas de riba.

302. O *abaixo*, o reino que cerra a trilogía Ceo-Terra-Hades, coma nos cultos de Mesopotamia. Ese abaixo (*topan mictlan*) era a rexión dos mortos, que debe distinguirse de *Tllocan* ou paraíso dos xustos.

303. Cit. Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979, p. 93.

Desexamos expo-lo sentido do 1492 –que non é outro senón a primeira experiencia dos europeos modernos– desde o mundo dos aztecas, xa que a conquista propriamente dita principiou en México. Referirirémonos a outras culturas, nalgúns casos, para suxerir outras exposicións, sabendo que son só uns poucos exemplos entre moitos posibles e que só valen a xeito de mera indicación da problemática. Ademais, e por mor de continuar un diálogo intercultural iniciado en 1989 en Friburgo,<sup>304</sup> heime referir en primeiro lugar á existencia do pensamento reflexivo abstracto no noso continente.

### O *tlamatini*

Entre as culturas nómadas (primeiro grao) ou de cultivadores aldeáns (coma a dos guaranís) non había diferenciación social suficiente para que se distinguisse unha función coma a do filósofo.<sup>305</sup> Mientras que, nas culturas urbanas, esa figura social perfilase claramente. Lemos nos *Comentarios Reales de los Incas*, do Inca Garcilaso de la Vega:

Demás de adorar al Sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y sus amautas, que eran como filósofos –comenta Garcilaso–, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Cámac*, participio presente del verbo *cama*, que es alma. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo [...]. Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca [...] y por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que lo

---

304. Con Karl-Otto Apel dialogamos en México en 1991 sobre a existencia ou non da filosofía na protohistoria americana á chegada dos europeos, e sobre a posibilidade ou non dunha *Aufklärung* (Ilustración), polo menos no sentido jaspersiano da “Idade eixe” (*Achsenzeit*).

305. Aquí no sentido grego orixinario de “amante da sabedoria”, e, por tanto, filósofo-teólogo actual, antes da secularización, producto do cristianismo (que transforma desde o século III d.C. ó filósofo nun non-teólogo cristián).

adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido.<sup>306</sup>

Os *amautas* tiñan funcións propias no Imperio, e propuñan a Pachacámac (da costa do Perú) ou *Illa-Ticsi Huiracocha Pachaiachic* (Esplendor orixinario, Señor, Mestre do Mundo) coma primeiro do Universo. Entre os aztecas temos máis testemuños: o *tlamatini*<sup>307</sup> ten unha definición social moito más clara. Bernardino de Sahagún, na súa *Historia General de las cosas de Nueva España*, no libro X, cando fala dos oficios, despois de describir ó carpinteiro, ó canteiro, ó albanel, ó pintor e ó cantor, refírese ó *tlamatini*.<sup>308</sup> De xeito que había clases, funcións e oficios perfectamente definidos. Os gobernantes, os xuices, os guerreiros, os sacerdotes, e, especificamente delimitado, os *sabios* –Sahagún escribe á marxe do manuscrito: “filósofos”–, dos que Fernando de Alva Ixtlizóchitl afirma:

Los filósofos o sabios que tenían entre ellos a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias.<sup>309</sup>

Do *tlamatini*, que era educado no *Calmécac* (escola de sabios

---

306. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Libro II, cap. 2, Universo, Lima, t. I, 1967, p. 74. O Inca Garcilaso engade pouco despois: “El cual, en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno” (*Ib.*, p. 75). Critica a interpretación de Pedro de Cieza, que “[...] por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca” (*Ib.*, p. 74).

307. Vén de *mati*: “el sabe”, “el coñece”; *tla*: “cousa” ou “algo”; *ni*, que dá carácter substantivado: “o que ” sabe.

308. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, libro X, cap. VII; Porrúa, México, p. 555. Cabe destacar que o de pintor é un oficio principal, xa que tamén pintaba os códices sagrados; o mesmo có de cantor, que deberá entoa-lo canto, no sentido que vimos entre os guaranís, pero agora ritualizado cun esplendor sen medida, maior ca nos sinxelos e pobres pobos das selvas tropicais.

309. *Obras históricas*, t. II, México, p. 18. En *Colloquios y Doctrina Cristiana (Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft)*, W. Lehmann, Stuttgart, 1949, pp. 96-97, lemos, despois de describi-la función dos que gobernan, dos sacerdotes e dos astrónomos, unha quinta función social: “Os que están mirando, os que contan, os que volven ruidosamente as follas dos códices, os que teñen no seu poder a tinta negra e vermella e o pintado; eles lévannos, guíannos, dínno-lo camiño”. É o *tlamatini*.

escrupulosamente regulamentada),<sup>310</sup> temos unha espléndida definición. León Portilla vai indicando o profundo sentido de cada palabra en náhuatl; habémonos referir a algunha delas soamente:

O *tlamatini*, unha luz, un facho, un gran facho que non afuma.<sup>311</sup> Espello perforado, un espello esburatado de ámbolos dous lados.<sup>312</sup>

Súa é a tinta negra e vermella [...]. El mesmo é escritura e sabedoría. É camiño e guieiro veraz para outros [...]. O sabio verdadeiro é coidadoso e garda a tradición. Súa é a sabedoría transmitida, el é quen a ensina, segue a verdade.<sup>313</sup> Mestre da verdade, non deixa de amoestar. Fai sabios os rostros dos outros,<sup>314</sup> fai ós outros tomar un rostro, fainos desenvovelos [...]. Pon un espello diante dos outros<sup>315</sup> [...]. Fai que aparezca o seu propio rostro

310. Argumento forte para amosa-la existencia da filosofía azteca.

311. Como non afuma, é claro, transparente, lúcido.

312. Os deuses miraban a través dun burato a terra; pero tamén miraban os ceos os astrónomos por un obxecto perforado. *Esburatado de ámbolos dous lados* significa descubrilo sentido do humano desde os deuses e dos deuses desde o humano.

313. *Neltliztli* ("verdade"), da raíz *nelhuáiotl* ("alicerce", "fundamento", coma o "fundamento da palabra" guaraní); e tamén de *tla-nél-huatl*: "raíz". "Podemos concluir que a preocupación náhuatl ó inquirir se algo era verdade ou estaba en pé [coma entre os guaranís], dirixíase a querer saber se había algo fixo, ben cimentado, que escapase ó só un pouco aquí, á vaidade das cousas que están sobre a terra (*tlaltícpac*), que parecen un soño" (M. León Portilla, *Op. cit.*, p. 61). Velaquí toda a cuestión da fundamentación: "Acaso son verdade os homes? Por tanto xa non é verdade o noso canto. ¿Que por ventura está en pé?" (*Ms Cantares Mexicanos*, folio 10v; M. León Portilla, *Op. cit.*, p. 327).

314. *Textlamachtiani* é "o que fai rico ou comunica algo a outro". *Ix* (de *ixtli*): "cara, rostro"; *te*: "o outro". O rostro ou cara é o ser do outro. A expresión *teixicuitianí* é aínda más poderosa: fai tomar rostro propio ós outros (personalízaos, individualízaos). E, por último, *teixtomani*, fai desenvolve-lo rostro do outro. Unha persoa *sen rostro* significa que é un ignorante, que vai ó garete, que non atopa sentido en nada nin en si mesmo. *Ten rostro* o educado, o que pode descubrir un sentido crítico que transcende o mero *tlaltícpac* ("sobre a terra", o efémero, o fenoménico, a *doxa* platónica): "coma en soños". Toda a sabedoría consíste en sobrepasa-lo *tlaltícpac* (o terrestre) para pasar ó "que nos sobrepasa" (*topan mictlan*), o transcendente. Existe aquí unha Ilustración explícita. Estamos, polo menos, no nivel dos poemas de Parménides e os oráculos de Heráclito. Quer dicir, no *Achsenzeit* jaspersiano, coma nos presocráticos. M. León Portilla próba o fondo e abondosamente; poderíamos desenvolver os seus argumentos amplamente, pero o curto espacio destas conferencias impídenolo neste momento.

315. *Tetezcaviani*: de *tezcatl* e *tezcavia*, "poñer un espello ós outros". O *espello* é explicitamente a reflexión crítica, o *especulativo* é o poder mirarse a si mesmos, o superar o sen-sentido. O *tlamatini* pon logo un espello ante o rostro do outro, para que se descubra, para que o reconstrúa, para que o desenvolva...

[...]. Aplica a súa luz sobre o mundo<sup>316</sup> [...]. Gracias a el a xente humaniza o seu querer<sup>317</sup> e recibe unha disciplinada ensinanza.<sup>318</sup>

Tan importante coma a descripción positiva do sabio é a negativa do falso sabio,<sup>319</sup> o que nos confirma na opinión de que había un pensar non simplemente mítico, senón estrictamente conceptual, anque en base a metáforas: metáforas conceptuais<sup>320</sup> e non soamente símbolos míticos.

Un elemento a termos igualmente en conta é a existencia dunha institución social: o *Calmécac*, escola de *momachique* (estudiantes). Alí a xente moza, que deixaban as súas familias desde os seis a nove anos para se integraren á comunidade (*Icnihuhiotl*), tiñan unha vida absolutamente regulamentada,<sup>321</sup> e o

---

316. "Mundo" é un concepto fundamental: *Cemanáhuac*, o anel completo da auga (de *cem*: "enteiramente, todo"; *a(tl)*: "auga"; *náhuac*: "anel"). É *todo o mundo*, México, desde o mar do Norte (o Caribe, Atlántico) ata o mar do Sur (Pacífico). O océano (*teóatl*) é a auga divina, que se xunta co ceo (*ilhuicaatl*), tamén auga divina, porque ámbalas dúas son idénticas (véxase Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, t. IV, Ascher und Behrend, Berlín, 1923, p. 3). "Aplica a súa luz sobre o mundo" significa entón: observa e descobre coa súa luz, coa súa intelixencia, o misterio ou o aspecto do mundo. *Tla-ix-imantini*: "que polo seu rostro coñece as cousas".

317. *Itech netlacaneco*, de *neco* ("el é querido"), *tlácatl* ("ser humano"), *ne* (prefixo impersonal). Isto é, "é querida humanamente a xente" gracias a el (*itech*). Doutra maneira, humaniza, fai civilizada, educada, fai moralmente sostible o querer, o amor. Trátase da delicadeza da subxectividade, do trato paciente, humilde, fondo, solidario.

318. M. León Portilla, *Op. cit.*, pp. 65-74.

319. Entre outras facetas: "Feiticeiro que fai volve-lo rostro do outro (*teixcuepani*)"; é dicir, no canto de amosarlle ó outro o seu rostro para que o poida realizar, amósalle a caluga, non pode ve-lo seu rostro. Poderíamos dicir que os europeos, no descubrimento de América, só viron *un rostro volto cara a atrás* (en-cuberto). Ou "fai perde-lo seu rostro ós outros (*teixpoloa*)" (M. León Portilla, *Ib.*, p. 73).

320. "Todos los cantares de éstos son compuestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora, y parécmeme disparate y, después, platicado y conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen" (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, t. I, Porrúa, México, 1967, p. 21).

321. "Limpian la casa todos a las cuatro de la mañana [...]. La comida que hacían la guisaban en la casa de Calmécac [...]. Cada media noche todos se levantaban a hacer

seu centro consistía nos diálogos ou conversas entre os sabios (*Huehuetlatolli*).<sup>322</sup>

O froito da ensinanza era o coñece-la sabedoría xa sabida (*momachтиque*), para con ela poderen articular unha palabra axeitada (*in qualli tlatolli*), con disciplina retórica (coma na Academia ou no Liceo), que se articulaba na obra maior do *Calmécac*: a flor e cantiga (*in xóchitl in cuícatl*),<sup>323</sup> que era proferida en viva voz ou por escrito nos códices (*amates*), que eran recitados ou cantados con ou sen música, en ritmo e mesmo en danza; era o lugar por excelencia de comunicación do terrestre (*tlaltícpac*) co divino, para o que tamén servía o interpretaren os soños.<sup>324</sup>

Opinamos que entre os aztecas, no século XV, había unha gran tensión entre o que poderíamos chamar o *mito sacrificial* de Tlacaélel (que ha ser substituído polo mito da Modernidade), de dominación e militarista, e a protofilosofía dos *tlamantinime*, que non será tida en conta polo movemento emancipador da Ilustración (*Aufklärung*) en Europa ou en América Latina.<sup>325</sup>

---

oración, y al que no se levantaba y despertaba castigábanle punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas" (Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, t. 1, México, 1829, p. 327).

322. En náhuatl, un tratado filosófico debería traducirse por *diálogos ou conversaciones* –coma os diálogos platónicos–, que, esencialmente, eran *teutlatolli*, discursos acerca da divindade. Tiñan as súas regras do discurso, o seu método argumentativo, a súa articulación necesaria.

323. Era moito más ca unha obra poética; era a expresión da sabedoría, unha peza onde o humano se comunica co divino e viceversa, a culminación de toda a cultura náhuatl. Coma a palabra sagrada dos guaranís, pero moito más elaborada.

324. "Ensinábaselle-lo *tonalphualli*, o libro dos soños (*temicámatl*) e o libro dos anos (*xiuhamatl*)" (Códice Florentino, libro III, p. 65, en M. León Portilla, *Op. cit.*, p. 228). Coma entre os guaranís –e no resto de tódolos pobos amerindios– o soño era o lugar privilexiado da manifestación verdadeira.

325. Anque un Clavigero, no século XVIII, en México, recuperou estas tradicións, xulgándoas explicitamente coma filosofía, reaccionando ante a Ilustración española. Véxase Bernabé Navarro, *La introducción de la Filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948; Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, 1974.

Isto explica o titubeo de Moctezuma, que era más un *tlamatini* ca un militar. E así, á admiración do descubrimento por parte dos navegantes e científicos cartógrafos europeos, seralles correlativo o desconcerto interpretativo dos *tlamantinime*, que aceptan nun primeiro momento unha *parusía* dos deuses. Polo que á violencia sacrificial da conquista lle vai ser correlativa a aceptación inevitable, por parte dos vencidos, da experiencia brutal da invasión; á colonización seralle tamén correlativo o sexto *Sol* ou a época da servidume; á conquista espiritual, a morte dos deuses.

### A *parusía* dos deuses

Boa parte das crenzas dos *tlamantinime* cadraban coas populares e as das clases dominantes política, guerreira e comercial —coma, por exemplo, a existencia dos cinco soles—,<sup>326</sup> pero outras eran producto dunha racionalización altamente conceptualizada e abstracta que desenvolveron os *tlamantinime* no *Calmécac*, e que imos resumir apertadamente só para podermos comprender cómo interpretaron a chegada dos que acababan de vir polo Oriente, onde nace cada amencer o Sol (*Huitzilopochtli*).

Máis alá de todo mito, a razón azteca afirmaba, coma orixe absoluta e eterna de todo, non ó *Un*,<sup>327</sup> senón ó *Dous* (*Ome*). Na orixe, no ceo trece<sup>328</sup> estaba o lugar da Dualidade (*Omeiocan*), onde residía a Divina-Dualidade (*Ometéotl*) ou, simplemente, a Dualidade (*Oméiotl*). Non era, coma para Hegel, primeiro o Ser e maila Nada, para polo devir ou movemento, en segundo lugar: o

---

326. Tanto os maias (e isto pode verse no *Popol Vuh* e a existencia de catro tipos de humanidade anterior á maia, que é a quinta), coma os toltecas (que eran para os aztecas coma os gregos para os romanos), e a mesma visión sacrificial de Tlacaélel, aceptaban que estaban nunha quinta idade, e que transcorreran antes catro idades, cada unha delas cun Sol distinto.

327. Coma no caso de Platón (no *Parménides*) ou Plotino (na *Enéada*), no pensamento hindú ou no taoísta chino. En todos eles o problema era cómo se determinaba o *Un* para chegar á *pluralidade*: é dicir, a cuestión da materia.

328. Para os aztecas (lémbrese que para Aristóteles había ata sesenta ceos ou esferas) había trece ceos. O primeiro da Lúa, o segundo das estrelas (para os gregos era a última esfera, a dos *fixos*), o terceiro do Sol, etc. Ometéotl habitaba no derradeiro ceo, o décimo terceiro.

Ente (*Dasein*). Para os *tlamatinime* a orixe é xa codeterminada (*i-namic*<sup>329</sup> significa “comparte”), ó xeito metafórico<sup>330</sup> dunha muller-home,<sup>331</sup> pero recibía determinacións dun altísimo grao de abstracción conceptual:

Y también le decían [1] *Moyucaitzin* [2] *ayac oquiyocux*, [3] *ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó.<sup>332</sup>

Mendieta non podía imaxina-lo grao de precisión ontolóxica, claramente superada unha razón mítica –estricta razón filosófica–, destes termos: o primeiro deles [1] significa “Señor que se inventa a si mesmo”;<sup>333</sup> a segunda determinación [2] indica “ninguén o fixo a el”; a terceira [3], “ninguén lle deu a súa forma”. Soamente a flor e a cantiga do *tlamantini* chega a proferir algúnsa expresión aproximadamente comprensible sobre *Ometéotl*: noite-vento (*Iohualli-Ehécatl*),<sup>334</sup> “o que está próximo e nos rodea” (*in Tloque in Nahuaque*),<sup>335</sup> “o que nos dá vida” (*Ipalnemohuani*). Agora podería lerse o texto colocado ó principio desta Conferencia 7,

---

329. “Alá vive o deus fundado e o seu coprincipio” (M. León Portilla, *Op. cit.*, p. 151). O *deus vello* sempre ten o seu auto-principio.

330. Pero advírtase que a metáfora non é xa mítica simplemente, senón *conceptualmente* metafórica.

331. Isto dicíase de moitas maneiras: *Omeциhuatl* (Señora dual), *Ometecuhtli* (Señor dual), *Tonacacihuatl* (Señora da nosa carne), *Tonatecuhtli* (Señor da nosa carne), *in teteu inan* (Nai dos deuses), *in teteu ita* (Pai dos deuses).

332. Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. I, p. 95.

333. Sería o caso dunha *auto-poiesis* absoluta. Pero o máis relevante é que ese auto-producirse é polo pensamento (*iucoia* é “producir polo pensamento”).

334. Na noite orixinaria todo é invisible, misterioso; no vento orixinario todo é impalpable, imperceptible, non obxecto dos sentidos: transcendencia absoluta.

335. Este é quizais o máis extraordinario dos atributos de Ometéotl (Dualidade-Divina). *Tloc*: “cerca”; *náhuac*: “circunda, rodea coma o anel”; a terminación -e indica o abstracto (coma -dade en galego ou -heit en alemán): “inmediatez circundante”. A Divina-Dualidade orixinaria, Ometéotl, é o absoluto no que vivimos, está cerca, rodéanos, xunto a el o *tlamantini* ten a experiencia místico-ontolóxica dos grandes contemplativos das grandes civilizacións no seu “tempo eixe” (*Achsenzeit*). É semellante á expresión cristiá: “Nel vivimos e somos”.

anque debemos continua-la explicación para o facermos comprensible.

¿Como explicaban os *tlamatinime* a relación entre a Divina-Dualidade (principio ontológico absoluto) e a realidade fenoménica, temporal, terrestre (*tlaltícpac*), onde vivimos coma en soños? A Dualidade-Divina autopoética desprégase agora, exerce unha *Diremption*<sup>336</sup> ou *Explicatio* (ó xeito do pseudo-Dionisio Areopaxita ou de Scoto Eriúxena): "Este deus-deusa enxendraron catro fillos [...]"<sup>337</sup> cada un deles chamábase *Tezcatlipoca*.<sup>338</sup> Son os principios concretos orixinarios do Universo. Disposto nos catro puntos cardinais, coma na ontoloxía chinesa, nas tradicións polinésicas e nas culturas americanas, desde os esquimós ata os incas ou os araucanos: o do Oriente, vermello; o do Norte, negro, rexión dos mortos; o do Occidente, *Quetzalcóatl* branco, fecundidade e vida; o do Sur, *Huitzilopochtli* dos aztecas, azul. Coma nos presocráticos, aquí reinan os catro principios: terra, ar, auga e lume. Pero, ademais, cada un deles dominaba unha época do mundo. Xa aconteceran cinco épocas, cinco soles; a presente idade era a do Sol en movemento, a idade de *Huitzilopochtli*, o deus guerreiro dos aztecas:

Este Sol, o seu nome 4 movemento, este é o noso Sol, no que vivimos agora [...]. O quinto Sol [...] chámase Sol de movemento porque se move, segue o seu camiño.<sup>339</sup>

336. Non se lle podería chamar, con Hegel, *Entzweiung* (o "tornarse dous"), porque xa orixinariamente son *dous*; sería, más ben, unha *Entvierung* (un "facerse catro"). Hegel escribía: "O absoluto é a noite [!] e a luz [!] anterior a el a diferencia entre ambos" (*Differenz des Ficht'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Lasson, Hamburgo, 1962, p. 65; véxase o meu *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 89ss.). Obsérvese que as metáforas son idénticas ("noite", "luz"). Esperamos poder afondar no futuro en todos estes elementos da reflexión ontológica da cultura náhuatl, para probar ante os escépticos más contundentemente un inicio *formal explícito da filosofía* na protohistoria americana anterior ó 1492.

337. *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en J. García Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, t. III, México, 1890, p. 228ss.

338. "Espello afumado", que non reflicte, que non deixa ver por ser de noite. O contrario é *Tezcatlanextia*: "espello que fai aparece-las cousas" (determinación do mesmo Ometéotl, que produce as cousas coma o seu reflexo). O espello cumpre a función de reflexión, do volverse en si da divindade, ou da subxectividade filosófica do *tlamatini*: "o que está dialogando co seu propio corazón" (*Maiolnonotzani*).

339. Cita de M. León Portilla, *Op. cit.*, pp. 103 e 333.

*Movemento (I-olli)* ten que ver con *corazón (I-ollo-tl)* e con *vida (Ioliliztli)*.<sup>340</sup> *Ometéotl* é por quen todos viven (*Ipalnemohuani*), pero mediante o Sol (un dos rostros de *Tezcatlipoca*). Ademais, estes catro principios están en continua loita. A vida dos humanos, os *macheuales*,<sup>341</sup> entra nesta loita para conserva-lo máis que se poida a existencia do quinto Sol dentro do que viven; tórnanse solidarios e cómplices do Sol reinante. De tódolos xeitos, sempre a existencia humana está regulada necesariamente polo ritmo do tempo, dos anos. Os aztecas tiveron unha visión tráxica da existencia, xa que ningunha liberdade cabía no acontecer humano e todo estaba predeterminado de antemán na vella regra de vida (*Huehuetlamnitiliztli*).

En efecto, na terra (*tlaltícpac*) todo está regulado polo querer de Ometéotl:

O noso Señor, o Señor que está cerca e nos rodea (*in Tloque in Nahuaque*) determina<sup>342</sup> o que quer, planifíca, divírtese. Como el quer, así quererá. No centro da palma da súa man tennos colocados, estanos movendo ó seu antollo.<sup>343</sup>

Nos ceos, enriba, os astros seguen o seu necesario camiño,<sup>344</sup>

340. En realidade, *vida* significa “mobilidade” (*Bewegenheit*) –coma Marcuse probaba na súa tese sobre o sentido do Ser para Hegel–. *Vida*, para os aztecas, era “mobilidade”; o *corazón* era o órgano que *movía*. O Sol movíase no ceo seguindo o seu camiño (*Iohtlatoquiliz*), e *movendo* ou vitalizando tódolos seres vivos (os que se moven en por si). Estes debían dar-la súa vida en sacrificio para que o Sol vivise. Era un círculo vital-sacrificial (coma nas metáforas con respecto ó capital na interpretación de Marx).

341. “Os que foron merecidos”, porque Quetzalcóatl os resucitou ó “sangra-lo seu membro” (*Manuscrito de 1558*, en M. León Portilla, *Op. cit.*, p. 184). *Mazehualtin* significa, así, “aqueles que o deus mereceu polo seu sacrificio sanguento”. Toda a Humanidade nace, por tanto, cunha débeda de sangue con Quetzalcóatl, que é coma un Prometeo, pero divino e non encadeado, coma un Cristo ensanguentado.

342. *Moiocoia* indica que os planos da divindade producen o que ela quiere; moi análogo ó concepto de Providencia.

343. *Códice Florentino*, libro IV, fol. 43v.; en M. León Portilla, *Op. cit.*, pp. 199-200 e 349.

344. *Iohtlatoquiliz* significa “o avance polos camiños do ceo”. O camiño (*ohtli*) é necesario,

así tamén os humanos. De aí a obsesión por encontra-lo fundamento<sup>345</sup> das cousas, na que consistía a verdade:

¿Acaso son verdade<sup>346</sup> os homes? ¿Daquela xa non é verdade o noso canto? ¿Que está de pé<sup>347</sup> por ventura?<sup>348</sup>

Para o *tlamatini*, en definitiva, só a flor e mailo canto (o comunicarse coa divindade na comunidade dos sabios) son o único verdadeiro na terra (*nelli in tlaltícpac*).<sup>349</sup> Pero se o sabio pode vivi-la experiencia místico-filosófica do fundamento na divindade, no mundo da vida (*Lebenswelt*) había outras maneiras de acada-la ansiada fundamentación.

En primeiro lugar, pola calendarización divina do ritmo da vida. Por iso, os aztecas tiñan un coñecemento exacto da medición do tempo sagrado: tempos do día, días, semanas (de 13 días), anos (o ano lunar, o ano solar,<sup>350</sup> o ano de Venus).<sup>351</sup> Cada día gozaba dunha divindade protectora: tíñana tamén cada semana, cada mes, cada tipo de ano e as súas moi complexas combinacións.

---

e, en certa maneira, cada persoa segue igualmente o seu *camiño*, desde o día do seu nacemento: o seu nome foi elixido astroloxicamente segundo os signos do día, e toda a súa vida está xa marcada por adiantado.

345. O *Anáhuac* (a terra rodeada polo océano: *Teotl*), a terra coma o mundo coñecido (*Cemanáhuac*), estaba fundado, posto sobre o “embigo da terra” (*Tlalxico*), que repousaba sobre Ometéotl, que *xacía* debaixo.

346. *Nelli* (“verdade”) ten un sentido particular en náhuatl: é o fundado, o que ten permanencia para sempre. A pregunta ten o seguinte sentido: ¿Acaso posúen os homes no seu ser algo firme, ben enraizado? Sería, para Hegel, a pregunta pola *esencia* (fundamento) no seu sentido dialéctico-ontológico (e non no seu sentido óntico ou metafísico tradicional).

347. Coma entre os guaranís, *estar de pé* é “estar fundado” en Ometéotl, o Absoluto.

348. Ms *Cantares Mexicanos*, fol. 10v; en M. León Portilla, *Op. cit.*, p. 61.

349. *Ib.*, fol. 9v; p. 142.

350. Había un ciclo, de catro veces trece, 52 anos, que era considerado por eles coma un século, tempo no que se superpuña a tódolos templos existentes un novo andar, co prendido do *lume novo*.

351. De 65 anos solares, coincidían cada 104 anos solares, que era chamado “unha vellez” (*huehueliztli*).

Toda unha procesión, unha multitud xerarquizada de divindades movíase polo camiño do ceo cada día, desde o amencer ata o serán, e na noite mesma, e había que lles render culto (cantigas, ritos, sacrificios...) para facelos felices e calma-los os seus posibles maleficios. De aí as festas ou celebracións.<sup>352</sup> Unha vida enteiramente regulada.

Ademais, e isto é o fundamental, o *eterno retorno do Mesmo* complementábase coa astroloxía<sup>353</sup> e coa interpretación (era unha hermenéutica) de signos que daban sentido ós acontecementos aparentemente non fundados en verdade.<sup>354</sup>

A astroloxía era unha regra divina a priori que se lle aplicaba a todo acontecemento no tempo (*in tlatícpac*); a hermenéutica dos agoiros era, en cambio, un partir a posteriori dun signo concreto, empírico, aparentemente novo, para lle aplicaren unha regra a priori e poder así descubrir un sentido continxente. Os agoiros prognosticaban feitos futuros (pasados), pero sempre necesarios (“que non poden ser doutra maneira”, diría Aristóteles). Deste xeito, a conciencia tráxica azteca, desde o pobo oprimido ás clases gobernantes ou guerreiras e os mesmos *tlamatinime*, tiña asegurada a fundamentación da súa existencia na verdade de Ometéotl.

---

352. Bernardino de Sahagún dedícallle todo o seu libro II ó tema: “Que trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades”, en *Historia General de las cosas de la Nueva España*, pp. 73ss.

353. “De la astrología judiciaria y del arte de adivinar” (*Ib.*, libro IV, pp. 221ss.). A astroloxía determinaba o contido de cada día do ano e dos períodos de anos, para nacementos ou para consultas de feitos situados no tempo, e, polo tanto, válidos para sempre.

354. “Que trata de los agüeros y pronósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras” (*Ib.*, libro V, pp. 267ss.). En certa maneira, Sahagún é inexacto, xa que os ditos agoiros e prognósticos eran para descubrir feitos presentes coma *pasados*, non coma *cousas futuras*. Quer dicir, no ciclo do eterno retorno do Mesmo, todo acontecemento futuro era, para eles, un feito *pasado* (no círculo, o punto futuro é, ó mesmo tempo, un feito pasado dun presente futuro, pero *presente-futuro* que será idéntico ó *presente-presente* e a tódolos *presentes-pasados*). Non hai sentido histórico dos acontecementos, e esta é a diferenza entre a conciencia tráxica (prometeica) de Moctezuma e a conciencia dramática (cristián-moderna, lémbrese *La*

Agora podemos intentar unha certa comprensión do que debeu de lle acontecer a Moctezuma ó coñecer-las novas da aparición dos que acababan de chegar ás costas do *Cemanáhuac* (toda a terra) desde o infinito *Teoatl* (Atlántico):

E cando foron vistos os que viñeron polo mar (*teoatl*), en barcas van vindo [...]. E cando estiveron cerca dos homes de Castela,<sup>355</sup> ó momento fronte a eles fixeron ceremonia de toca-la terra e os beizos [...]. Tiveron a opinión de que era Noso Señor Quetzalcóatl que viñera.<sup>356</sup>

Moctezuma opina –por unha conclusión acertada de razón estratéxica, como veremos, se a hermenéutica dos textos nos permite tirar esta conclusión– que Cortés é Quetzalcóatl,<sup>357</sup> aínda no momento de recibilo na cidade de México. As actitudes do emperador foron consideradas titubeantes, contradictorias e escasamente comprensibles (as razóns dadas por T. Todorov,<sup>358</sup>

---

*simbólica del mal*, de Paul Ricoeur, ou a miña obra *El humanismo semita*, xa citada) de Hernán Cortés.

355. O *Códice Florentino* (libro VI, cap. 2) pon nomes ós aztecas que subiron ós barcos: Píntol huasteco, Ioatzin de Nuclancuauhtla, o de Teuciniiocan, Cuitlapítoc e Téntitl, que eran guías. Unha historia vista *desde o outro lado*: con nomes e persoas reais.

356. "Informantes de Sahagún", *Códice Florentino*, libro VI, cap. 2 (cit. M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México, 1978, pp. 32-33).

357. Toda a nosa análise que segue a continuación apóiasi sobre a plausibilidade da tradición de que Moctezuma opinou que Cortés era Quetzalcóatl. James Lockhart (véxase *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, Stanford, 1991; outras obras do mesmo autor en *Ib.*, pp. 301-302) e Susan Gillespie (*The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexican History*, University of Arizona Press, Tucson, 1989) pensan que a crenza de que Cortés fose Quetzalcóatl é incorporada polos cronistas decenios despois. Nos textos náhuatl nada aparece sobre o asunto, e son posteriores a 1540. De tódolos xeitos, con isto non se proba que a identificación Cortés-Quetzalcóatl sexa falsa, senón que, simplemente, queda no estatuto de plausible e serodiamente narrada.

358. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, en "Moctezuma e os signos" (pp. 70ss.), aproxímase á nosa interpretación, pero atribúeo a que tiñan os aztecas un tipo de comunicación diferente. Non tira total proveito da súa hipótese de que todo estaba

N. Wachtel,<sup>359</sup> M. León Portilla,<sup>360</sup> Octavio Paz,<sup>361</sup> J. Lafaye<sup>362</sup> e outros non explican suficientemente a racionalidade do comportamento de Moctezuma). En efecto, recíbese a Cortés con estas palabras:

Noso Señor: fatigácheste, cansaches: xa chegaches a esta terra. Arribaches á túa cidade: México. Aquí viñeches a sentar no teu solio, non teu trono. Oh, por tempo breve cho reservaron, conservároncho, os que xa se foron, os teus substitutos. Os señores reis, Itzcaotzin, Motecuhzomatzin o vello, Axaiácac, Tízoc, Ahuízotl. Oh, qué breve tempo gardaron para ti, dominaron a cidade de México [...]. Non, non estou a soñar, non me ergo do sono adurmiñado: non o vexo en soños, non estou soñando. ¡É que xa o vin, é que xa puxen os meus ollos no teu rostro! Hai cinco, hai dez días eu estaba angustiado: tiña fixa a mirada na Rexión dos Mortos (*topan mictlan*). E ti viñeches entre nubes, entre brétemas. Tal foi o que nos deixaron dito os reis, os que rexeron, os que gobernaron a túa cidade: que haberías de te instalar no teu asento, no teu sitial [...]. Ven e acouga; toma posesión das túas casas reais, dá refrixerio ó teu corpo.<sup>363</sup>

¡Moctezuma ofrécelle ó acabado de chegar o seu trono, o governo, o dominio sobre os aztecas! ¿Non é acaso iso precisamente

---

regulado desde sempre. Tzvetan Todorov e Georges Baudot publicaron unha colección de *Récits aztèques de la Conquête*, Seuil, París, 1983 (con excelente edición italiana, *Racconti aztechi della Conquista*, Einaudi, Torino, 1988) que inclúe o *Códice Florentino*, os *Anales históricos de Tlatelolco* e o *Códice Aubin* en náhuatl, e en castelán, o *Códice Ramírez*, a *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, e a *Historia* de Diego Durán.

359. *A vision des vaincus*; na p. 45 non sabe por que Moctezuma debe recibir a "les Blancs comme des dieux".

360. *El reverso de la conquista*; na p. 20 indica algunha das *posibilidades* que Moctezuma considera, pero non logra explica-la *racionalidade* das súas decisións.

361. *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1976, p. 85: "A chegada dos españois foi interpretada por Moctezuma –polo menos ó principio– non tanto coma un perigo exterior senón coma o acabamento interno dunha era cósmica". En efecto, a fin do mundo era unha terceira posibilidade, áinda que non foi a que enfrentou Moctezuma, polo menos ó principio. En *Postdata*, FCE, México, 1970, pp. 126-143, trata máis da cuestión, pero non distinguirá as posibilidades que analizaremos a continuación.

362. En *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977, pp. 219-224, non clarifica para nada a situación.

363. M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, pp. 37-38. Estes *teu* ou *teus* poden ser interpretados coma fórmulas retóricas de educación náhuatl. Como cando alguén invita a outro á súa casa e dille: "Esta é a súa casa".

o que desexaba Cortés? Pois non, Cortés non entende o ofrecemento e, ademais, non intenta ocupar tal trono. Isto produciralle un novo desconcerto a Moctezuma –pero nin é o primeiro nin será o derradeiro–, e por iso ha seguir reaccionando ante cada novidade. ¿Son os comportamentos de Moctezuma racionais? Eran racionais e os más convenientes, pero isto se se toma en consideración o mundo de Moctezuma e non se proxecta sobre el a perspectiva eurocéntrica.

Analicémo-las diversas posibilidades<sup>364</sup> que se abren desde os textos considerados; é dicir, o que lle era posible desde o seu mundo facticamente emprazado, o dun emperador azteca, bo guerreiro pero mellor *tlamatini*, de austera educación moral na mellor tradición dos sabios toltecas. A aquel emperador culto e requintado que era Moctezuma, presentáronselle, despois de se informar con tódolos recursos que a súa civilización lle fornecía,<sup>365</sup> as seguintes posibilidades:

1. Que os que acababan de chegar fosen un grupo de seres humanos, que era o menos probable<sup>366</sup> –desde a perspectiva hermenéutica náhualt–, e que debería confirmarse con outros feitos non acontecidos ata o momento,<sup>367</sup> polo que, razoablemente,

---

364. No sentido de Heidegger (*Möglichkeit*; véxase a nosa *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 65ss.) ou de N. Luhmann, *Systemlehre*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, en canto referido ó sistema autorreferente e autopoético.

365. Estes recursos, segundo os textos considerados (e dentro da súa plausibilidade, con respecto ás hipóteses críticas de James Lockhart), eran os seguintes: 1. Escoita-lo xuízo dos guerreiros da tradición de Tlacaélel (que entrarán a actuar só na segunda *figura*). 2. Pedir xuízo ós *tlamatinime*, ós filósofos. 3. Escoita-lo xuízo dos astrólogos, que lle indicaban que Quetzalcóatl viría polo Occidente en *ce-catl* (data que coincidía coa chegada dos españois). 4. Toma-lo parecer dos que descifraban agoiros ou presaxios (que, en número de oito, incluíndo acontecementos referentes ó lume, terra, aire e auga, os catro elementos fundamentais tanto para os aztecas coma para os presocráticos, sinalaban funestos futuros necesarios). Véyanse os oito “Presaxios funestos” en M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, pp. 29ss.

366. O *anormal* –coma un defecto de nacemento nun neno– ou era eliminado (coma no caso dos espartanos) ou divinizado (coma os defectuosos enfermos colocados coma deuses no monte Albán, na cultura zapoteca en México). Que aparecesen humanos no Gran Océano era o *menos probable*.

367. Por outra parte, era o menos perigoso, porque o seu reducido número non podía ser

quedaba descartada, polo momento, tal posibilidade. Rematará por se-lo principio dunha invasión, pero con novos datos que a priori Moctezuma non tiña diante súa naquel intre.

2. Quedaba racionalmente só unha posibilidade: que fosen deuses. Se tal for, ¿cales? Todo indicaba –tanto no parecer dos astrólogos coma no dos *tlamatinime*– que debía de ser Quetzalcóatl. Unha posibilidade dentro desta segunda consistiría en que Quetzalcóatl voltaba, tras de ser expulsado de Tula polos toltecas ou outros pobos.<sup>368</sup>

3. A terceira posibilidade, como era outra alternativa da segunda, sería esta: que anque retornaba Quetzalcóatl, o príncipe confundíase agora co principio divino, coma un dos rostros de

---

unha ameaza militar, áinda coas súas técnicas de guerra. Cómpre ademais borrar, polo momento, a posibilidade, na análise de racionalidade estratéxica de Moctezuma, dunha invasión. Esta non tiña áinda *ningún sentido*; é dicir, non era unha posibilidade real, dados os datos empíricos recollidos no seu mundo concreto.

368. Xa dixemos que os toltecas eran, respecto dos aztecas, un pouco coma os gregos para os romanos: o antigo pobo culto, exemplo en todo. A tradición azteca era, en realidade, a *toltecaiotl* (*toltequidade*, coma a *romanitas* para os romanos, ou a *christianitas* para os cristiáns, ou o *Deutschtum* para os alemáns). Quetzalcóatl, coma unha figura histórica, era o sacerdote e sabio *Ce Acatl Topilzin* (século IX a.C. (?), “aquel que naceu nun día 1-Cana, o Noso Príncipe” (véxase Walter Lehmann, “Geschichte der Königsreiche von Colhuacan und Mexiko”, en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Stuttgart, 1938). Sendo mozo solitario cerca de Tulacingo foi buscado coma rei de Tula. Forte pensador e formulador da ontoloxía de Ometéotl, opúxose por anticipado á visión de Tlacaélel: “Dise que cando viviu ali Quetzalcóatl, moitas veces os feiticeiros quixerón enganalo, para que fixese sacrificios humanos, para que sacrificase homes, pero el nunca quixo, porque amaba moito ó seu pobo, que eran os toltecas” (*Anales de Cuauhtitlán*, “Códice Chimalpopoca”, fol. 5, ed. W. Lehmann; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 307-308). O certo é que o expulsaron inxustamente, pero prometeu volver. Tiñan os aztecas, e particularmente Moctezuma, moitos motivos de temor: primeiro, porque eles mesmos dominaran sanguinatamente ó resto dos pobos toltecas; segundo, porque o mito sacrificial de Huitzilopochtli era contrario ó pensar de Quetzalcóatl; terceiro, porque, sendo un rei deposto, podía intentar ocupá-lo lugar de Moctezuma (e veremos que esta será a conclusión *racional* do emperador, como se pode considerar explicitamente no texto da recepción de Cortés en México). Resulta interesante que Cortés aconsellase a Moctezuma “[...] que no se sacrificasen hombres. Y otro día llamó [Moctezuma] a su principal sacerdote y le mandó que por algunos días disimulase con los castellanos en no sacrificar hombres” (J. de Torquemada, *Monarquía Indiana*, IV, cap. 40, t. II, ed. cit., p. 173). Este era un signo indicativo da relación de Cortés e Quetzalcóatl, o sabio de Tula.

Ometéotl, e isto era o verdadeiramente nefasto,<sup>369</sup> pois sería a fin do quinto Sol.<sup>370</sup>

Perante estas posibilidades Moctezuma dubidaba, pero ía tomado resolucións racionais. En primeiro lugar, sería bo homenaxealos con agasallos e proporles que volvesen ó seu lugar de orixe, fose o que for. Por iso Moctezuma non quería enfrentarse ós acabados de chegar cara a cara, porque nese caso era a súa fin. Isto é o que non se interpretou ás veces correctamente:

Agora ben, Moctezuma cavilaba naquelas cousas, estaba preocupado; cheo de terror, de medo: cavilaba qué ía acontecer coa cidade.<sup>371</sup>

Non era para menos. Para os inimigos do Imperio, os oprimidos (coma os de Zempoala ou Tlaxcala, e o mesmo lle acontecerá a Atahualpa entre os incas), Cortés era un aliado (fose un home, fose un deus) para emancipalos do dominio azteca.<sup>372</sup> Os guerreiros fieis a Huitzilopochtli loitarían coma colaboradores do seu deus, pero debían actuar só no caso que os de Cortés verdadeiramente fosen seres humanos (possibilidade 1), ou que Quetzalcóatl intentase poñer fin ó quinto Sol (possibilidade 3). O pobo de México-Tenochtitlán nada perdía con que Quetzalcóatl retomase o poder no seu Imperio (possibilidade 2).

Todos xulgaban, logo, as posibilidades de distinto xeito. Pero só Moctezuma enfrentaba unha decisión límite.<sup>373</sup> Para el

---

369. En efecto, acerca do quinto Sol lese: "Igualmente foi este Sol do noso príncipe, en Tula, ou sexa de Quetzalcóatl", (*Manuscrito de 1558*, en M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 103). Neste caso os prognósticos de "movemento de terra, haberá fame e con esto pereceremos" (*Ib.*), indicarían a fin do quinto Sol. Esta foi a interpretación más xeneralizada.

370. Octavio Paz pensa que esta posibilidade foi a primeira que considerou Moctezuma (*Ib.*, p. 85), pero non é así.

371. *Informantes de Sahagún*, en M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 35.

372. Certo é que nunca apostaron totalmente por Cortés, porque, se este fose derrotado polos aztecas, terían onde apoiarse para volver a recoñece-lo seu dominio.

373. En realidade, tiña unha única posibilidade positiva: que os acabados de chegar fesen seres humanos; neste caso, nun segundo momento, podería destruílos cos seus guerreiros

había moi pouco espacio de manobra: se Quetzalcóatl quería retoma-lo poder do Imperio, el debía renunciar (possibilidade 2); en tódolos outros casos, Moctezuma podía xogar-la súa sorte cos guerreiros, pero só despois de saber que esa posibilidade 2 non era a real. Polo que, racionalmente, con clara razón estratéxica, Moctezuma, o gran *tlamatini*, toma a resolución de renunciar ó Imperio<sup>374</sup> e deixa-lo seu lugar a Quetzalcóatl-Cortés: “¡Toma posesión das túas casas reais!”, lemos no texto citado.

Por suposto, unha vez máis, os acabados de chegar desconcertano. Cando os aztecas lles ofreceron comidas con sangue, estes deuses estraños desdeñaronas. Máis estraños resultaban áinda cando se aleaban do ouro, transformando irracionalmente preciosas xoias en lingotes, destruíndo o inmenso traballo de requintados ourives, que serían a admiración de Durero en Holanda; que, absurdamente, matan ós inimigos nas batallas no canto de pillalos prisioneiros para os inmolaren ós deuses.

¡Unha vez máis, Cortés non toma o poder en México! Pero, alomenos, Moctezuma tira unha primeira conclusión: non é o príncipe Quetzalcóatl que quer recupera-lo poder temporal (*in tlaltícpac*). Quedan as outras posibilidades, pero é preciso estudiar-la situación con tino, porque Cortés podería actuar en nome do deus e significa-la fin do quinto Sol, que era o perigo supremo;

---

fieis a Huitzilopochtli, xa que eran os de Cortés unhas poucas decenas de soldados. Esta posibilidade, por se-la más débil, debía ser deixada para o final, despois de *probar* racionalmente o non cumprimento das outras que tiñan maior peso.

374. Moctezuma amosa o *ethos* do discípulo do Calmécac, tempero de heroes e de sabios. De aí o que lle expresa a Cortés (¡que non tiña ningunha posibilidade de *interpreta-la* inmensa grandeza ética do home que tiña diante!; o mesmo Cortés, sendo só un bo soldado e un apto político, de ningún xeito tiña a categoría de Moctezuma): “Hai cinco, hai dez días estaba eu angustiado: tiña fixa a mirada na Rexión do Misterio [...]. Pois agora, realizouse: xa chegaches ti” (Texto citado *supra*). O *tlamatini* estivo en contemplación no que está máis alá que o simplemente terreo (*in tlaltícpac*), no transcendente (*topan mictlan*). E alí resolveu, pensando coma Quetzalcóatl, que “quería moito ó seu pobo”, e “matinaba qué ía acontecer coa cidade”. Moctezuma, ó renunciar, evitaba –polo menos no que estaba no seu poder– maior sufrimento ó seu pobo. El apartábase, renunciaba... coma Quetzalcóatl fixera en Tula. ¡Este argumento debía entendelo Quetzalcóatl-Cortés! Moctezuma era o novo Quetzalcóatl do seu México e inmolábase por el.

motivo polo que Moctezuma soportaba humillacións sabendo que, se eran humanos, en último extremo a súa vida corría perigo, pero só sería a súa fin coma monarca e nada sufriría a súa cidade de México.<sup>375</sup>

## A invasión do Imperio

Un novo feito, a posteriori, e que, polo mesmo, Moctezuma nunca puido considerar antes (e por culpa disto non podía antes ser unha posibilidade histórica ou real),<sup>376</sup> comezou a inclina-la situación cara a un desenvolvemento posterior da posibilidade 1, anque a posibilidade 3 quedaba flotando no ar coma un perigo supremo:

No fue bien llegado con el armada [de Pánfilo Narváez, contra Cortés, procedente de Cuba], cuando Motecuhzuma fue dello avisado a tiempo. [E o emperador, chamando a Cortés, díxolle:] Señor capitán, sabed que son venidos navíos de vuestra tierra, en que podréis [partir], por tanto aderezaos con brevedad que así conviene.<sup>377</sup>

Agora, Moctezuma, sabendo que son seres humanos,<sup>378</sup> ten conciencia, por primeira vez, de que hai outros iguais a Cortés, con numerosos e novos soldados detrás deles. Se voltan para onde viñeron, todo remataría ben e quedarían a salvo o Imperio, as tradicións e mailos deuses, o quinto Sol e o mesmo Moctezuma.

Pero dous feitos novos (e van tres) fanlle comprender un desenvolvemento inesperado da posibilidade 1, polo que se trata

375. Todo isto podería desenvolverse doutro xeito, se as propostas críticas de James Lockhart chegasen a probar que nunca os náhuatl pensaron que Cortés fose Quetzalcóatl. Pero seralle moi difícil probalo. O que si pode probarse é o extrañamente tardía que é a descripción dos feitos nas narracións dos cronistas e a ignorancia do feito nos textos náhuatl más próximos á conquista de 1520.

376. Aquí, usando a hipótese tan fecunda de E. O'Gorman de que Colón non pudo descubrir América, podemos dicir que Moctezuma *non pudo descubrir unha invasión* antes da chegada de Pánfilo Narváez.

377. Juan de Torquemada, *Op. cit.*, cap. 59, p. 184.

378. Viran morrer a soldados e cabalos españois, conviviran longas semanas en México, non viran outros sinais extraordinarios, etc.

dunha nova posibilidade 4, nunca antes considerada: o primeiro, que Cortés non só non voltou cara ó seu lugar de orixe, senón que, vencendo a Narváez, reforzou o seu exército, e con el retornaba triunfante a México; o segundo, non menos importante, a matanza que realizou Pedro de Alvarado contra a elite azteca.

Estes dous feitos probaban o erro de Moctezuma<sup>379</sup> e inclinaban a balanza a prol dos guerreiros inspirados polo mito sacrificial de Tlacaélel, que, considerando ós españois simplemente coma seres humanos, pensaran desde o principio que era preciso loitar contra eles. Moctezuma estaba acabado.

Cortés, que nada entendera do mundo argumentativo do Outro,<sup>380</sup> do mundo sumamente desenvolvido de Moctezuma, intenta usalo coma antes e perde un tempo vital para a súa propia causa.<sup>381</sup> Agora é tarde, tó dolos aztecas descubriron, claramente e por vez primeira, que Cortés e mailos seus só constitúen un grupo de humanos guerreiros; son a avanzada dunha invasión: a do *Cemanáhuac*, de todo o mundo coñecido polos aztecas.

A sabedoría dos *tlamatinime* fora negada, destruída; toda a súa visión do mundo (*Weltanschauung*) probábase agora que era inadecuada e non daba conta da realidade. Moctezuma, coma *tlamatini* que era, finara. O seu pasamento físico era cuestión de horas. Así remataba a *parusía dos deuses*. Pánfilo Narváez, e non Cortés (como fora Amerigo Vespucci e non Colón o que descobre

---

379. Erro, claro, a posteriori, non a priori.

380. O home *moderno* nunca comprende *as razóns do Outro* (véxase o meu relatorio no diálogo con Karl-Otto Apel en México, titulado “La razón del Otro. La Interpelación como acto-de-habla”).

381. Cortés debeu saír da cidade de México de inmediato do seu regreso da costa cos reforzos que conseguiu das derrotadas forzas de Narváez. En cambio, como non comprendera as *razóns* de Moctezuma, creu que podía seguir *usándoo* (mentres que, en realidade, Moctezuma deixárarse *usar* aparentemente, xa que debía ir *probando* ata o final cada unha das posibilidades, que non eran tal para Cortés). O mesmo lle aconteceu a Alvarado, que creu que podía fortalece-la súa posición amosando moita agresividade, non comprendendo que o que os protexera en México non era a súa afouteza, senón a visión do mundo (*Weltanschauung*) dos *tlamatinime*; desaparecida esta, debía comeza-la lóxica da guerra, e, coa súa acción, inclinaba a balanza na súa contra.

América), probaba que os acontecimentos eran parte dunha invasión, e *non antes*.

Tlacaélel, o Rómulo e Remo<sup>382</sup> dos aztecas, que vencera ós tepanecas de Azcapotzalco, a Albalonga de México-Tenochtitlán, no ano 1-Pedernal (1428), nacera no ano 10-Coello (1398) e foi chamado “o Conquistador do Mundo” (*in Cemanáhuac Tepehuan*)<sup>383</sup>, e a el se deben as reformas que lle deron ó Imperio a súa gran visión cosmopolita, a interpretación desde un paradigma sacrificial do poder dominador de México:

Este é o oficio de Huitzilopochtli, o noso deus,  
a isto veu, a reunir e traer así ó seu servicio

a tódalas nacións,  
coa fortaleza do seu peito e da súa cabeza.<sup>384</sup>

Ometéotl maniféstase polos Tezcatlipocas: o do quinto Sol, o de Quetzalcóatl, foi reinterpretado polos aztecas nun paradigma sacrificial:

E aquí está o seu sinal, cómo caeu no lume o Sol, no fogón divino, alá en Teotihuacán.<sup>385</sup>

En efecto, o pequeno deus colibrí, Nanahuatzin, offreceu a súa vida en sacrificio, inmolouse por todos e, queimado no fogón divino, apareceu, despois de longa noite, coma o Sol nacente, que os aztecas interpretaron coma o seu deus tribal: Huitzilopochtli. Ese deus secundario guerreiro será, pola *reforma* de Tlacaélel, o deus principal de todo o Anáhuac. Tlacaélel queimará tódolos

---

382. En teoría, tiña un pouco de Hegel, o da *Filosofía do Dereito*, e mais dun estudososo da guerra coma Clausewitz e dun político coma Bismarck. Nunca quixo se-lo rei do Imperio azteca, áinda que catro reis foron protexidos seus.

383. Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, UNAM, México, 1949, p. 121. Sobre Tlacaélel véxase M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 249ss.; e, do mesmo autor, *Los antiguos mexicanos*, FCE, México, 1990, pp. 46ss. e 92ss.

384. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, México, 1867, p. 95.

385. *Manuscrito de 1558*, en M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 103-109.

códices sagrados dos pobos dominados e escribiraos de novo. Unha verdadeira dominación das teogonías. O Imperio quedaba agora fundado coma o servidor da existencia e da vida do Sol. Por iso o movemento (do Sol e de toda a realidade), a vida e mailo corazón teñen relación co sangue (*chalchihuitl*): a vida do Sol-Huitzilopochtli depende dos sacrificios humanos. As víctimas son conseguidas nas *guerras floridas* e iso xustifica a existencia do Imperio:

Alí onde se tinxe os dardos, onde se tinxe os escudos,  
están as brancas flores perfumadas, as flores do corazón:  
abren as súas corolas as flores do que dá a vida,  
e o seu perfume aspirano no mundo os príncipes:  
é Tenochtitlán.<sup>386</sup>

Tlacaélel acada así, polo mito da necesidade dos sacrificios humanos do templo maior de Huitzilopochtli, facer do Imperio un colaborador da subsistencia do Universo e de prolonga-la vida do quinto Sol. Era, coa chegada de Cortés, agora descuberto coma non-Quetzalcóatl, o momento en que os guerreiros intentarán prolonga-lo quinto Sol vencendo ós intrusos:

En consecuencia logo saíron de noite. Na festa de Techíhuitl saíron; foi cando morreron na Canal dos Toltecas. Ali furiosamente os atacamos.<sup>387</sup>

De pouco lles valeu ós guerreiros aztecas expulsaren da cidade a Cortés na Noite Triste (*triste* para os españois, é evidente).<sup>388</sup> Para mal de México, desátase a peste, que é

386. Ms *Cantares Mexicanos*, fol. 20v, en M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 257. Só Karl Marx, nas súas *metáforas teológicas* (véxase a miña obra *Las metáforas teológicas de Marx*, de próxima publicación), inspiradas no pensamento semita bíblico xudeu-cristián, amosará como o capital, o novo Moloch, vive na vida dos oprimidos e chucha o seu sangue: a circulación do valor é *Blutzirkulation* (circulación de sangue).

387. Ms *Anónimo de Tlatelolco* (1528) (véxase M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 43).

388. Os españois atribuirán á Virxe dos Remedios o salvados. Por iso, en 1810, Hidalgo enarborará, como veremos, a Virxe de Guadalupe coma bandeira dos americanos, e os españois (*gachupines*) a dos Remedios: ¡Loita de virxes, loita de deuses, loita de clases! Véxase o meu artigo "Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Aesthetik", *Concilium* 152 (1980), pp. 106-114.

interpretada coma un agoiro nefasto contra o Imperio. Desde Tlaxcala, os invasores reorganizaron as súas forzas; coma os Reis Católicos, Cortés comezou a debilitar a México, tal coma aqueles o fixeran con Granada. O asedio de Tenochtitlán esténdese durante meses. Ó final expulsan ós aztecas da cidade, acurrálanos en Tlatelolco. Son vencidos:

No camiño xacen dardos rotos; os cabelos están ciscados. Sen teiture están as casas, avermellados os muros. Vermes rebolen polas rúas e prazas e están as paredes manchadas de miolos. Vermellas están as augas, coma se as tinxisen, e se as bebiamos, eran auga de salitre.<sup>389</sup> O pranto esténdese, as bágoas pingan alí en Tlatelolco. Por auga fórone xa os mexicanos; semellan mulleres; a fuxida é xeral. ¿A onde imos, amiguiños? ¡Logo foi verdade!<sup>390</sup> Xa abandonan a cidade de México: o fume ascende, a néboa esténdese [...]. Isto é o que fixo o Dador-da-Vida en Tlatelolco.<sup>391</sup>

A invasión rematou. Os guerreiros foron derrotados. O mesmo ha acontecer cos maias, cos incas de Atahualpa... ata os confíns de Tierra del Fuego polo sur, ou ata Alaska polo norte, no percorrer dos anos.<sup>392</sup> A Modernidade fíxose presente... emancipou ós oprimidos aztecas de seren vítimas dos seus deuses sanguiñentos... e coma un sexto Sol que amence no horizonte da Humanidade, un novo deus (o Capital) inaugura un novo mito sacrificial; o mito de Tlacaélel deixa lugar ó mito non menos sacrificial da *man de Deus* providente que regula harmonicamente o mercado de Adam Smith e da competencia perfecta (que hai que garantir destruíndo o monopolio do traballo dos sindicatos obreiros) de F. Hayek.

---

389. Ms Anónimo de Tlatelolco, cit. M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 53.

390. Esta pregunta é esencial: *¿Foi verdade que os deuses nos abandonaron, que o Imperio será destruído?* Estraña e fonda pregunta que amosa o tráxico do momento. O quinto Sol terminou.

391. *Cantares mexicanos*, en M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 62.

392. Non se pense que a resistencia á invasión foi pouca; pola contra, foi heroica e ininterrompida.



## Conferencia 8

### DA RESISTENCIA Á FIN DO MUNDO E O SEXTO SOL

Y decían: Ya hemos venido al *tlatzaompan*, que es el fin del mundo, y estos que han venido son los que han de permanecer: no hay que esperar otra cosa, pues se cumple lo que nos dejaron dicho nuestros pasados.

(Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*)<sup>393</sup>

A *parusía* dos deuses (primeira figura) rematara, e con ela Moctezuma; a *invasión* (segunda figura) viña de Europa e esténdese activamente por todo o continente. A *resistencia* (terceira figura), que é a acción que parte desde a terra americana, é máis encarnizada e prolongada do que moitos fixeron crer. Pero, ó final, na maioría dos casos, prodúcese a inevitable *derrota*, debido á disparidade do desenvolvimento interpretativo dos feitos e da tecnoloxía militar; é a desaparición da antiga orde das cousas (no caso dos aztecas, o control sobre o Imperio); todo se consumou.

A conclusión evidente, desde a lóxica do pensamento amerindio, debía aceptarse: é *a fin do mundo* (quinta figura). Pero, se termina unha era ou etapa do mundo, desde a cosmovisión náhuatl, iniciábase un novo momento cósmico-histórico do mundo, que non interrompe o seu devir eterno; principiaba o que

---

393.Libro III, cap. 49, t. II, p. 161.

poderíamos chamar *sexto Sol* (*sexta figura*), e nel foi no que vivimos, xa na periferia, os últimos cincocentos anos (1492-1992).

## A resistencia

Non podemos estende-la descripción da cuestión en detalle, senón que suixerirémo-lo tema, que ten, por outra parte, suma importancia na constitución do suxeito histórico que desexamos delimitar claramente: o *bloque social* dos oprimidos. Dinos unha historiadora que estudiou a cuestión:

A historia tradicional presenta a conquista coma unha fazaña prodixiosa realizada por unha presada de valentes que dominaba case coa súa soa presencia, no nome de Deus e de Castela, a milleiros de seres primitivos e salvaxes. Unha simple lectura das Crónicas demostra o contrario: a oposición foi encarnizada e sistemática a partir do momento en que, pasada a sorpresa e confusión do encontro, a crenza na chegada dos supostos deuses anunciados pola tradición é substituída pola conciencia da excesivamente terreal natureza dos invasores. A resistencia é decidida e valente, suicida a miúdo, daqueles homes e mulleres [...] que loitan contra as armas de fogo, os cabalos, os cans adestrados cebados en indios, cousa de grande cruidade, que os esnaquizaban bravamente<sup>394</sup> [...]. Por seren tan poucos os heroes da resistencia que se lembran, propoñémonos neste mínimo traballo rescatar do esquecemento a todos aqueles que souberon defende-la súa terra e maila súa liberdade.<sup>395</sup>

Poderíase seguir paso a paso a resistencia<sup>396</sup> ante a invasión, pero só imos indicar algúns trazos da mesma. Na Hispañola

---

394. Alonso de Góngora Marmolejo, *Historia de Chile*, Universitaria, Santiago de Chile, 1970, p. 71.

395. Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 9-10. Véxanse, entre outros, M.T. Huerta e P. Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, 1976; J. de Vos, *Tierra y libertad. Panorama de cuatro rebeliones indígenas en Chiapas*, Chiapas, s/f; Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, 1978; B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967. Na nosa tese de doutoramento en Historia, presentada en A Sorbona, *El episcopado hispanoamericano y la defensa del indio (1504-1620)*, en máis de dúas mil páxinas percorremos tódalas rexións do continente latinoamericano para describi-lo estado de opresión e a resistencia dos indios no século XVI (a partir de documentos, inéditos na súa maior parte, do Arquivo Xeral de Indias de Sevilla).

396. A enteira obra de Bartolomé de las Casas vai dirixida a lembrar esta valente

(Santo Domingo, onde en 1992 se festexa o descubrimento e a evanxelización de América), había cinco pequenos reinos baixo o mando dos caciques Guarionex, Guacanagarí (o traidor do seu pobo e amigo de Colón), Caonabo, Behechio (irmán da raíña Anacaona, famosa pola súa valentía e beleza) e Catubanamá. Foi Caonabo, en Cibao, o que resistiu ó roubo das mulleres do seu pobo perpetrado polos españois deixados por Colón no forte de Navidad. Estes roubaban, violaban, mataban indios. O cacique dirixiuse ó forte e axustizou ós invasores.

Foi o principio da resistencia no continente. Rico en ouro, impúxoselle ó Cibao un tributo nese metal. Cada indio que pagara o imposto levaba pendurado ó pescozo unha moeda de cobre marcada no momento do pago. Sendo imposible pagaren a forte cantidade que se lles pedía, Caonabo revirouse para suprimir esta maneira de proba-lo tributo<sup>397</sup> e botouse a organizar unha guerra como cómpre. Non podendo vencéreno polas armas, dada a habelencia do cacique, acadárono cunha traizón: simularon entregarlle un agasallo de parte de Colón, prendérono e levárono a Santo Domingo. Foi enviado posteriormente a España e afogou no Atlántico por culpa do afundimento do barco que o transportaba.

Tódolos caciques ofreceron resistencia; loitaron durante anos e de diversos xeitos. Con todo, un por un foron vencidos. Axiña se acabou coa poboación indíxena. Só Guaracuia, chamado en tempo da súa educación xuvenil polos franciscanos *Enriquillo*, resistiu nas montañas, cun intelixente sistema de guerrillas, non podendo ser apresado nunca e morrendo victorioso.

E así, no primeiro sínodo en Santo Domingo, en 1610, o bispo afirma que non existen disposicións sobre indios, “porque non hai

---

resistencia. As súas obras más famosas, como a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (en *Obras escogidas*, t. V, BAE, Madrid, 1958, pp. 134ss.), e a mesma *Historia de las Indias*, son apoloxías de primeira man a prol da afouteza da resistencia dos nativos do continente. Nelas atópanse innumerables materiais para unha historia da resistencia ante a invasión.

397. Sábese que as leis do *Apartheid* de Sudáfrica esixiron igualmente un *pase* ós nativos maiores de 17 anos. A protesta contra estas leis produciu a matanza de Sharpeville. O primeiro *apartheid* da Modernidade produciuse en Santo Domingo a fins do século XV.

ningún indio na illa": todos foran exterminados. Debe lembrarse, ademais, que a primeira rebelión dos escravos africanos do continente americano realizouse en 1522 en Santo Domingo, nos dominios de Diego Colón, fillo do Almirante.

Podería seguirse paso a paso a resistencia en todo o continente; en Cuba,<sup>398</sup> onde o gran cacique Hatuei sobresae polos seus actos de heroica resistencia; en Porto Rico,<sup>399</sup> onde son dignos de lembranza o cacique Agüeibana e Mabodomoco; en Veragua e o Darién,<sup>400</sup> conquista particularmente sanguinenta, onde sobresaen Cemaco e, sobre todo, o cacique Urraca; en Nicaragua,<sup>401</sup> especialmente Nicaraguán. En México,<sup>402</sup> xa en parte nos ocupamos do asunto; alí habería que lembrar a Xicontencatl en Tlaxcala, Cacama de Tezcoco, ós centos de miles de soldados que morren en tódalas cidades náhuatl que rodean México e que resisten ata a execución do mozo Cuauhtemoc. Foi unha das resistencias más heroicas de todo o continente, ata os derradeiros homes e mulleres,<sup>403</sup> ata o suicidio de pobos enteiros, antes de se entregaren ós invasores.

Cos maias, a resistencia foi moito más articulada e prolongouse case que ata o século XX;<sup>404</sup> famoso será entre os

---

398. Véxase J. Oliva de Coll, *Op. cit.*, pp. 38ss.

399. *Ib.*, p. 45.

400. *Ib.*, p. 52.

401. *Ib.*, pp. 72ss.

402. *Ib.*, pp. 77ss.

403. "Muchas cosas acaecieron en este cerco [á cidade de México], que entre otras generaciones estuvieron discantadas e tenidas en mucho, en especial de las mujeres de Temistitán, de quien ninguna mención se ha hecho. E soy certificado que fue cosa maravillosa e para espantar, ver la prontitud y constancia que tuvieron en servir a sus maridos y en curar los heridos y en el labrar de las piedras para los que tiraban con hondas, y en otros oficios para más que mujeres" (Cit. J. Oliva de Coll, *Op. cit.*, p. 95).

404. *Ib.*, pp. 113ss. O tipo de organización política non unificada, coma a do Imperio inca, impidiu ós españois (e posteriormente ó Estado mexicano) dominar completamente ós maias.

quiché, no século XVI, Tecum Umán, que foi morto en Quetzaltenango por Alvarado; ou Jacinto Canek entre os maias, no século XVIII. En Honduras,<sup>405</sup> brillará Lempira; en Florida,<sup>406</sup> a resistencia triunfará e será inconquistable; en Venezuela<sup>407</sup>, entregada axiña ós comerciantes alemáns Welser (Ambrosio Alfinger), a invasión será más feroz ca noutras rexións, e cabe lembrar ós caciques Guaicaipuro e Iaracui; en Colombia<sup>408</sup>, onde os buscadores de perlas no norte (Santa Marta e Cartagena) e Sebastián de Benalcázar no sur (dende Pasto e Cali ata Popayán) destruíron todo ó seu paso, procurando riquezas e ouro, desenterrando as momias dos devanceiros dos chibchas para lles tiraren as xoias; debemos lembrar a Tundama de Duitama e outros tantos que lle resistiron á cobiza dos españois.

No Tahuantisui, o Perú dos incas, a resistencia foi moito maior e prolongada ca entre os aztecas, e as traizóns dos europeos más cínicas ca en ningunha outra parte (coma a perpetrada contra Atahualpa en Cajamarca).<sup>409</sup> Rumiñahui, irmán do emperador, resiste en Quito; morre en torturas, pero despox de valente oposición. Quizquiz, o gran xeneral, derrotou ós españois repetidas veces; Calichima, outro valente xeneral, foi queimado vivo. Pola súa parte, Manco Cápac, o novo Inca, atacou durante oito meses o Cuzco, pero á fin refuxouse en Vilcabamba, nas cordais andinas. A resistencia chegou ata o século XVII, e o Machu Pichu é unha testemuña de refuxios dos incas nos Andes, nunca conquistados. A rebelión de Túpac Amaru, desde 1780,<sup>410</sup>

---

405. *Ib.*, pp. 129ss.

406. *Ib.*, pp. 148ss.

407. *Ib.*, pp. 171ss.

408. *Ib.*, pp. 182ss.

409. *Ib.*, pp. 195ss.

410. "Por los clamores que con generalidad han llegado al cielo, en el nombre de Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos [sic]" (Bando atopado no peto de Túpac Amaru no momento da súa morte, en 1781; texto citado de B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, p. 421). Europeos *intrusos* reflexa o modo no que os amerindios interpretaron e denominaron a presencia dos invasores, desde Colón ata os *marines* norteamericanos que invadiron Panamá en 1990.

foi a derradeira de grandes proporcións antes da emancipación de España, xa que, sen interrupción, os incas nunca deixaron de resistir.

No Río de la Plata,<sup>411</sup> dos 2.500 homes de Pedro de Mendoza en 1534, quedaron só 500 cando querandís e guaranís os atacaron, queimando a cidade de Buenos Aires. No Paraguai, non menos rexa será a resistencia dos mesmos guaranís; no norte arxentino, a longa guerra dos calchaquíes; nas Pampas, moitos indíxenas nómadas usarán con xeito na súa resistencia os cabalos deixados por Pedro de Mendoza. Os mapuches (araucanos) de Chile ocuparán a Patagonia e só serán vencidos en 1870 polos fusís Remington e o sistema de comunicación eléctrico morse sen fíos do xeneral Julio Roca na “invasión do deserto”.

En Chile,<sup>412</sup> os mapuches (araucanos) serán o pobo indíxena que resistiu máis victoriosamente, debido á súa organización política e de guerra de pactos baixo as ordes do *toki* (coma os polinesios). Entre todos, cabe lembrar a Lautaro, fillo de Curiñancú, e a Caupolicán, que derrotaron ós conquistadores; os mapuches, posteriormente, impediron ata o século XIX a ocupación europea ou crioula do sur de Chile. O forte Tucapel, destruído polos mapuches no século XVI, foi a fronteira sur da conquista do continente que se fixou durante longos decenios.

De tódolos xeitos, a resistencia continuou sempre na época colonial. En realidade, só nos grandes imperios, coma o azteca, se tivo clara conciencia de que o control político-militar pasara a mans dos invasores. Alí é onde esta figura (a resistencia) foi seguida con toda claridade doutra figura, a da fin do mundo, coma conciencia compartida polo pobo dominado de que chegara ó remate dunha época e, polo mesmo, ó principio doutra.

---

411. J. Oliva de Coll, *Op. cit.*, pp. 241ss.

412. *Ib.*, pp. 254ss.

## A fin do mundo (o *Tlazompoan*, o *Pachacuti*...)

Unha vez aniquilada a resistencia nas diversas rexións, dun xeito ou doutro, cada pobo interpretou dentro da súa visión do mundo o novo estado de cousas. No Imperio azteca todos chegaron á tráxica conclusión que se lles impuña. Esta xa se formulara coma posibilidade cando eles tiveron coñecemento do desembarco dos estranxeiros, de Cortés, xa que houbo un gran arrepío e pranto en toda a poboación. Parecería que os aztecas interpretaron de inmediato que era a fin do mundo, a fin do quinto Sol.

Hai xuntanzas, hai discusíons, fórmanse círculos, hai pranto, faise un longo pranto, chórase polos outros. Van coa cabeza caída, andan amoriñados. Entre saloucos se saúdan, bagoan uns e outros ó se saudaren.<sup>413</sup>

Así reaccionaba o pobo azteca de México-Tenochtitlán. Moctezuma tamén considerou esta posibilidade –a terceira das indicadas na Conferencia 7, a do Quetzalcóatl-deus que anunciaba a fin do quinto Sol–, pero intentaba rexeitala ou postergala ata as últimas instancias, e quixo convencerse de que só era o Quetzalcóatl príncipe e sabio que retornaba para toma-lo seu trono. En efecto, a misión histórica do Imperio azteca, a obsesión de Tlacaélel, fora o posterga-lo máis posible a vida do quinto Sol, polo sangue (*chalchihuatl*) ofrecido para acadar tal obxectivo. Pero ó final do quinto Sol observaríanse certos signos:

O quinto Sol, 4 movemento o seu signo [...]. E como andan a dici-los vellos, nel haberá movemento de terra, haberá fame e con isto habemos perecer.<sup>414</sup>

Un día “4 movemento” (*Nahui ollin*) habería de pecha-la época do quinto Sol, é dicir, o tempo do Imperio azteca,<sup>415</sup> do deus

413. *Informantes de Sahagún*, en *Códice Florentino*, libro XII, cap. 9; M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, p.35.

414. *Anales de Cuauhtitlán*, p. 62; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 103.

415. Resulta interesante observar que para os aztecas a fin do Imperio e a fin do quinto

Huitzilopochtli. Todo era regulado con anterioridade desde a eternidade, todo era necesario, sen posibilidade de cambios imprevisibles ou accidentais (o cambio histórico estaba fóra de toda experiencia posible, fóra do horizonte existencial náhuatl). Ademais non se podería pasar a modiño e progresivamente a unha nova época, senón que ese tránsito se efectuaba de xeito súbito, total, por unha hecatombe radical, o que os incas en quechua denominaban *pachacuti*:<sup>416</sup> un anovamento instantáneo e revolucionario do Universo. Para evitar isto, había un recurso:

O sacrificio e maila guerra florida, que é o medio principal de obter vítimas para mante-la vida do sol, foron as súas ocupacións centrais, o eixe da súa vida persoal, social, militar e nacional.<sup>417</sup>

Entre os maias, igualmente, na súa conta de *katúns*, a chegada dos españois significa a fin dunha época na que había paz, prosperidade e na que todos cantaban.

Tamén entre os incas a fin do mundo se manifesta de xeito rotundo na expresión xa indicada de *pachacuti*. En todo o Imperio rapidamente se correu a voz de que o tempo dos incas rematara pola chegada dos invasores.

Entre os guaranís tamén hai unha fin do mundo, pero coma a fin da selva, que este é o mundo guaraní, mais agora sen futuro, sen outro tempo posterior: é o mal absoluto (*mba'e megua*); entre eles está o gran diluvio (*iporu*). Polo proceso de modernización, a selva vai sendo colonizada, o guaraní non pode reproducir a súa vida como o esixe a súa tradición:

O peor de tódolos males coloniais será simplemente negarles ós guaranís a terra. ¿A onde iren? Tanto ó oriente coma ó occidente

---

Sol eran idénticos. Por iso, un dominio dos que acababan de chegar significaba para eles un novo Sol. O concepto astronómico e o político identificábanse no seu *cosmopolitismo* (coma o helenístico ou o romano, tódolos imperios pretenden comprometer no seu destino ós deuses e ó Universo; mesmo nos nosos tempos, no caso do Imperio norteamericano, por exemplo, na ideoloxía apocalíptica que seguiu Ronald Reagan).

416. *Pacha*, "Universo"; *cuti*, "commoción, revolución, agonía final".

417. M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 126.

a mesma devastación, o mesmo cerco. Aquela terra que áinda non foi traficada nin explotada, que non foi violada nin edificada —que era unha das proxeccións ideais da terra sen mal: *ivi marane'i-*, simplemente xa non existe. Desaparecen as selvas e mailos montes, todo se volve campo agrícola que é reclamado polo branco para as súas vacas. Toda a terra se volveu mal: o *mba'e megua* cóbreo todo.<sup>418</sup>

Esta, paradoxalmente, é unha fin moito más radical cá dos aztecas, maias ou incas, culturas urbanas, con alto cultivo agrícola, que poderán resistir á colonización. Máis difícil lles será áinda ás outras culturas.

### O diálogo inconcluso

Rematada a valente resistencia, aceptouse con tráxica resignación *a fin do mundo*. Acontecida esta, agora era preciso enfrenta-la nova situación. Cóntase que “a tres *tlamatinime* de Ehécatl, de orixe tezcocana, coméreronos cans.<sup>419</sup> Eles viñan a se entregar. Ninguén os obrigou. Viñan traendo os seus papeis con pinturas<sup>420</sup>. Eran catro, un fuxiu; tres foron atacados, alá en Coyoacán.”<sup>421</sup>

Soamente hoxe podemos imaxina-la humillación, a falta de respeito, a traxedia daqueles sabios que pretendían entregarllés ós invasores —frecuentemente analfabetos, homes brutáns e incultos— o máis prezado da súa cultura, da súa visión mística da existencia, como era a súa tradición.<sup>422</sup> Estas culturas non tiveron a vantaxe da helenista ou da romana, que o cristianismo *traballou*

---

418. Bartomeu Meliá, *El guaraní. Experiencia religiosa*, p. 76.

419. Quer dicir, os conquistadores encirráronllés cans adestrados para a loita, para esas tarefas guerreiras, que os devoraron bestialmente.

420. Eran os famosos códices pintados con debuxos en negro (da color do misterio da noite orixinaria) e vermello (da claridade do día, do amor, da vida, do sangue).

421. Do xa citado *Ms Anónimo de Tlatelolco*, en M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 61.

422. Os aztecas tomaran os códices de Azcapotzalco (e, despois, dos outros pobos dominados), estudiábanos, asumíanos (isto é o que esperaban que fixesen os europeos) e, despois, destruíános. Pero, polo menos, quedaran subsumidos, dalgún xeito, nos códices (na historia e na teoría) do vencedor.

por dentro e, sen destruílas, transformounas nas culturas das cristiandades bizantina, copta, xeorxiana ou armenia, rusa ou latino-xermana, desde o século IV d.C. As culturas amerindias foron tronzadas de raíz.

Por todo isto, o manuscrito dos *Colloquios y Doctrina Christiana*<sup>423</sup> garda un particular valor, porque foi un diálogo histórico: por vez primeira e derradeira, os *tlamatinime*, os poucos que quedaban con vida, puideron argumentar con tempo e respecto –relativo, como habemos ver– perante españois cultos: os doce misioneiros franciscanos acabados de chegar. Era un diálogo entre a razón do Outro e o discurso da Modernidade nacente. Non había simetría: non era unha comunidade de argumentación en situación ideal, xa que uns eran os vencidos e outros os vencedores.

Ademais, e contra do que se puidese pensar, o saber de ámbolos argumentantes tiña diferente desenvolvemento. O dos *tlamatinime* conservaba o alto grao de sofisticación do *Calmécac*. Os frades, aínda que moi escolleitos e excelentes relixiosos, non tiñan o nivel formal dos aztecas. Foi, en realidade, un diálogo no que os indios estaban coma mudos e os españois coma xordos.

Pero os españois tiñan o poder que deitaba da conquista, polo que, sen suficiente argumentación –como o esixía Bartolomé de las Casas no seu *De Único Modo*–, interromperase o diálogo argumentativo e pasarase ó *adoutrinamento*, á doutrina, exposta a un nivel aproximado ó do catecismo para nenos que se impartía en Sevilla, Toledo ou Santiago de Compostela.

Naquel momento histórico, os *tlamatinime* construíron unha

423. Citaremos sempre o texto da edición de Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, (en castelán e en náhuatl, M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 129-136). Ten interese anotar que o texto náhuatl foi escrito con posterioridade no Colexio Tlatelolco, que fundaron os franciscanos para os nenos dos caciques. Un dos redactores foi Antonio Valeriano, veciño de Azcapotzalco, que terá que ver co texto da tradición da Virxe de Guadalupe. Tratábase de trinta capítulos de “tódalas pláticas, confabulacións e sermons que houbo entre os doce relixiosos e os principais e señores e sátrapas” (Lehmann, p. 52) en México, en 1524; é dicir, tres anos despois da destrucción da antiga metrópole.

peza estricta da arte retórica (“flor e cantiga”) plena de beleza e de lóxica, dividida en seis partes.<sup>424</sup> Imos ver de contado cada unha delas. Na primeira parte hai un saúdo e unha especie de introducción ó diálogo, conducido polos sabios:

Nosos señores, moi estimados señores: traballos padecestes para chegar a esta terra.<sup>425</sup> Aquí, perante vós, contemplámosvos, nosoutros xente ignorante.<sup>426</sup>

Despois, o retórico pregúntase formalmente:

E agora, ¿que é o que diremos?, ¿que será o que debemos dirixir ós vosos oídos?<sup>427</sup> ¿Somos acaso nosoutros algo? Somos só xente vulgar [...].

Despois deste breve marco (que no texto continúa), pásase, coma segunda parte, a elabora-la dificultade do diálogo mesmo,

---

424. Na numeración de M. León Portilla: 1. Introducción retórica (números 872-912); 2. Preparación da resposta á proposta dos frades (913-932); 3. Formulación central da cuestión que se debaterá (933-938); 4. Argumentos para probar la conclusión á que queren chega-los *tlamatinime* (939-1004): a. de autoridade (943-961), b. de coherencia existencial (962-988), c. de antigüidade (989-1004); 5. Conclusión: “non podemos abandona-las nosas normas de vida” (1005-1043); 6. Corolario: “facede con nós o que queirades” (1044-1060).

425. Obsérvese que é a mesma maneira en que Moctezuma recibe a Cortés: tense respecto polo Outro, dáselle lugar, establecendo primeiro o momento *pragmático* ou *illocucionario* da *razón comunicativa*. Trátase dun momento áinda actual na cultura mexicana: nunca se vai directo ó asunto (razón instrumental), ó *contido proposicional*. Isto parece improductivo ó *businessman* capitalista.

426. *Timacevalti*. A súa *ignorancia* é xusto o que se ten desde a sabedoría, como ensinaba Nezahualcoyotl: “¿Acaso falamos algo verdadeiro aquí, Dador de Vida? Só soñamos, só nos erguemos do soño, só é un soño. ¡Ninguén fala aquí verdade!” (*Ms Cantares Mexicanos*, fol. 17r; M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 60.)

427. Aqueles sabios doutra cultura teñen xa conciencia da *distancia*. Os franciscanos acabados de chegar teñen o optimismo simplista moderno de quererelles aprender la fe cristiá; é esta unha posición racionalista, honrada, inxenua, sincera, verdadeira... pero non ven a *distancia* que os *tlamatinime* supoñen (*ante-poñen debaixo* da posible futura conversación ou discusión) coma dificultade, coma incommensurabilidade, coma patoloxía da comunicación. Para eles, os vencidos, todo isto é evidente. Para os vencedores modernos é un obstáculo que hai que vencer no menor tempo posible, para pasar á *información* do *contido proposicional*. O momento *pragmático-comunicativo* non ten a mesma insopportable e case insuperable prioridade que pesa abismalmente sobre os que queren comunicar la razón (*ratio, Grund*) do Outro.

coma resposta á proposta que fixeron os misioneiros: proposta que, en resumo, é un catecismo non moi sofisticado, aceptable para alguén que xa é cristián; *incomprendible* para o Outro real, doutra cultura, doutra lingua, doutra relixión, todo o nivel empírico hermenéutico, como podían ser aqueles *tlamatinime*.

Por medio do intérprete<sup>428</sup> imos responder, devolverémo-lo alento e a palabra<sup>429</sup> ó Señor-do-íntimo-que-nos-rodea.<sup>430</sup> Por mor del arriscámonos, por el metémonos en perigo [...]. Tal vez é só á nosa perdición a onde seremos levados, tal vez á nosa destrucción. Pero, ¿a onde deberemos ir aínda?<sup>431</sup> Somos xente vulgar, somos perecedoiros, somos mortais.<sup>432</sup> Déixenos logo morrer xa, déixenos xa esmorecer, pois xa os nosos deuses finaron.<sup>433</sup> Pero tranquilícese o voso corazón-carne, ¡señores nosos!, porque imos romper de tódolos xeitos un pouco agora, unha miguiña imos abri-lo segredo,<sup>434</sup> a arca do Señor, o noso deus.

---

428. De novo un momento esencial. O traductor dos sabios aztecas *non pode ser do nível esixido*. Non había quen puidese coñecer ámbalas dúas culturas a un nivel tal que *realmente* expresase o que cada un estaba falando. En realidade, o pretendido diálogo facíase na lingua de Castela: era a hexemónica, a que tiña o poder (o seu consenso, o seu acordo, era o válido; a lingua do Outro debía *entrar* nesa comunidade desde fóra, se é que quería ser oído).

429. *In ihiio in itlatol*. Esta maneira continua do náhuatl, coma *cara-a-cara* (ou *Art und Weisse*), que se denomina *difrasismo*, é frecuente neste texto retórico tan requintado.

430. *In tloque, navaque*. Ometéotl coma experiencia mística da divindade que penetra ata o máis íntimo do ser e está presente en todo o que nos circunda. ¿Como podían aqueles franciscanos, que, sen embargo, viñan das boas escolas místicas reformadas por Cisneros, comprender que deberían deterse a dialogar *durante semanas* só sobre este concepto-experiencia? Igual que se ante Buda se pasase rapidamente sobre o concepto de nirvana.

431. Considérese o tráxico da situación, que se confronta con valentía, lucidez e magnanimidade heroicas. *Santidade* que os mesmos franciscanos non podían apreciar suficientemente –e moito menos os *conquistadores* actuais–.

432. *Tipoliuini timiquini*, expresión da sabedoría ética que sabe que todo é finito na terra (*in tlaltícpac*). O outro lugar onde se pode ir, se non é xa a terra, é o *Topan mictlan* (“o que sobrepasa”, a rexión dos mortos, o alén).

433. *Tel ca tetu in omicque*. Este tema tratarémo-lo no seguinte parágrafo, pero é o central: un mundo morreu, ¿que vale a vida sen el? Os europeos están lonxe de sospeita-la tragedia destes *vivos-mortos*. O único honrado sería, xustamente, asumi-la súa cultura no novo mundo. Pero estaba fóra de todo posible proxecto histórico (sería autenticamente o nacemento dun Novo Mundo, pero non o foi).

434. *In top in ipetlacal*, outro difrasismo que indica o oculto, o que non se revela, o que non se pode revelar por imposibilidade do que recibe o gardado na arca de seguridade. Outro

Pasemos agora á terceira parte, á formulación central da cuestión que ha ser discutida, conversada, o punto medular do diálogo:

Vós dixestes que nós non coñecemos ó Señor-do-íntimo-que-nos-rodea, aquel de quen son os ceos e maila terra.<sup>435</sup> Dixestes que non eran verdadeiros os nosos deuses.

Os *tlamatinime*, coma bos retóricos, centran a discusión no esencial, nesta única cuestión: a da divindade (“o Señor” ou “os nosos deuses”) en relación ó humano coma a súa verdade, coma a verdade de todo o mundo azteca. Imos deixar de lado o que hoxe considerariamos unha cuestión de historia comparada das relixións, e nela os sabios aztecas tiñan máis razón do que podería pensarse. Porque, en efecto, o *Iavé* dos xudeus, ou o *Deus Pater* (Xúpiter) dos romanos, son deuses uránicos ou do ceo (de pastores nómadas ou dominadores das culturas agrícolas preexistentes),<sup>436</sup> do mesmo tipo có *Ometéotl* (ou o *Pachacámac*, como o amosaba o Inca Garcilaso), dos toltecas, aztecas ou incas.

Pero continuemos co noso tema, pasando á cuarta parte. Aquí hai aspectos moi interesantes para unha teoría *consensual* (non consensualista) da verdade:<sup>437</sup>

---

momento *pragmático* supremo: é a vivencia mesma dunha cultura por dentro que non pode comunicarse máis que pola experiencia dunha praxe comunitaria histórica. Cómpre vivir xuntos moito tempo para comprenderlo que se revela (na nosa *Filosofía de la liberación* tratamos longamente este tema na semiótica, o mesmo que en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, cap. 3, e no relatorio da discusión con Karl-Otto Apel, “La interpellación como acto-de-habla”, xa citados). É o sentido de *revelar*, que non é o mesmo que *manifestar* ou *aparecer* (*Erscheinung*) (do fenómeno e a súa palabra con sentido proposicional tautolóxico ou *xa sabida*).

435. *In ilhuicava in tlalticpaque*, outro difrasismo que expresa o alén e a terra coma o perecedoiro.

436. Véxase J. Glotz, “L’Evolution de la religion”, en *Histoire des Religions*, Bloud et Gay, París, 1964.

437. Resulta evidente que lles sería imposible ós franciscanos demostra-la verdade *racional* da Trindade ou da Encarnación do Verbo en Xesús Cristo. Isto, exactamente, forma parte do *consenso* dunha comunidade de crentes. Os *tlamatinime* argumentarán xustamente neste sentido.

Velaquí a nosa resposta: estamos perturbados, estamos molestos polo que falades, porque os nosos proxenitores, os que foron, os que viviron sobre a terra, non adoitaban falar así.<sup>438</sup>

Danse, alomenos, tres tipos de razóns en torno ó punto discutido: de autoridade, de sentido intramundano e de antigüidade. De autoridade:

Eles [os nosos proxenitores] déronno-la súa norma de vida,<sup>439</sup> eles tíñana por verdadeira,<sup>440</sup> daban culto, honraban ós deuses [...]. Era a doutrina dos nosos maiores.

De coherencia existencial, razóns de sistema-sentido:

Era a doutrina [...] que son os deuses por quen se vive, eles mereceronos<sup>441</sup> na orixe.<sup>442</sup> Era a súa doutrina que eles nos dan o noso sustento, todo canto se bebe e se come, o que conserva a vida, o millo, o feixón, os beldros, a chía. Eles son a quen pedimos auga, chuvia, mediante as que se producen as cousas da terra. Eles mesmos son felices [...] alá onde dalgún xeito se existe, no lugar de Tlalocan. Nunca hai fame, nin enfermidade, nin pobreza.

De antigüidade:

E, ¿en que forma, cando, onde foron os deuses invocados? [...]. Disto hai xa moitos tempo, foi alá en Tula, en Huapalcalco, en Xuchatlapan, en Tlamohuanchan, en Iohuallichan, en Teotihuacan. Eles sobre todo o universo (*Cemanáhuac*) fundaran o seu dominio.

E, perante isto, pasan os *tlamatinime* ó quinto momento, o das conclusóns:

438. *Informantes de Sahagún*, en *Códice Florentino*, libro XII, cap. 9 ; en M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 35.

439. *Intlamantiliz*, que se perfeccionaba reflexivamente no *Calmécac*. É o *ethos* dun mundo da vida.

440. *Quineltocatiui*: verdadeiro é o fundado desde sempre nos deuses. Fóra desa verdade todo é pasaxeiro, mudable, perecedoiro.

441. *Techmaceuhque*: co seu sacrificio déronno-la vida.

442. *Na noite* antes do día e a luz do quinto Sol.

E agora, nós, ¿imos destruí-la antiga norma de vida? ¿A norma de vida dos chichimecas, dos toltecas, dos acolhuas, dos tecpanecas? Nós sabemos a quen se lle debe a vida, a quen se lle debe o nacer [...].

E tras de enunciaren os diversos momentos de sentido da vida, rematan claramente:

Non podemos estar tranquilos, e certamente non cremos áinda, non tomamos por verdade [o que nos dixestes], áinda que vos ofendamos.

Quer dicir: aqueles sabios non aceptan coma verdade o que se lles propuxo, porque áinda teñen razóns válidas para pensa-lo contrario, o propio. E con isto pasamos á sexta parte, a fin da "flor e cantiga", obra de arte retórico-argumentativa:

Aquí están [estas razóns], os señores, os que gobernan, os que levan e teñen ó seu cargo todo o mundo (*Cemanáhuatl*). Xa é abondo que perdesémo-lo noso poder,<sup>443</sup> que se nos quitou, que se nos impide o seu exercicio. Se no mesmo lugar permanecemos só seremos prisioneiros. Facede de nós todo o que queirades. Isto é o que vos respontamos.

Aqueles prisioneiros na súa propia patria hoxe cumpren medio milenio en mans do home moderno que domina todo o mundo. Remataran o seu discurso. ¡Nunca foi tomado en serio...! Quedou o diálogo definitivamente interrompido.

### O sexto Sol: un deus que nace chorreando sangue<sup>444</sup>

¿Que pode acontecer trala fin do mundo? Simplemente, o comezo doutra idade, doutro Sol, doutro *katún*, –como denominaban os maias ás súas épocas–, que poderíamos chamar *sexto Sol*. Lemos no *Libro dos libros de Chilam Balam*, entre os maias:

443. Teñen clara conciencia, coma membros das clases dominantes do Imperio azteca, de que o poder político que eles exercían pasou a mans dos españoles, dos europeos, dos modernos. O quinto Sol dominado polos aztecas eclipsouse.

444. Karl Marx, *O capital*, I, cap. 24,6; ed. castelá, t. I/3, Siglo XXI, México, p. 950; MEW XXIII, p. 788.

11 Ahuau Katún, primeiro que se conta, é o katún inicial [...]. Foi o asento do katún en que chegaron os estranxeiros de barbas roibas, os fillos do sol, os homes de cor branca. ¡Ai! ¡Entristezámonos porque chegaron! Do oriente viñeron cando chegaron a esta terra os barbudos [...]. ¡Ai! ¡Entristezámonos porque viñeron, porque chegaron os grandes amontoadores de pedras [...] que estalan lume no extremo dos seus brazos!<sup>445</sup>

Tiñan conciencia os maias de estar nunha nova época:

O 11 Ahau é o que comeza a conta porque é o katún que transcorría cando chegaron os estranxeiros [...]. Os que trouxeron o cristianismo que fixo rematar co poder no oriente e chorar ó ceo e encher de moito pesadume o pan de millo do katún. Degolado será na súa época Iaxal Chuen [...] Ciscadas han ser polo mundo as mulleres que cantan e mailos homes que cantan e tódolos que cantan. Canta o neno, canta o vello, canta a vella, canta o home novo, canta a muller nova.<sup>446</sup>

Resulta claro para os maias o sentido do novo *katún*:

Na súa época han recibir tributo os estranxeiros que veñan á terra [...]. Enorme traballo será a carga do katún porque será o comenzar dos aforcamentos [...]. Cando caia sobre a xeración o rigor da loita, o rigor do tributo, cando lles veña a gran entrada do tributo na gran entrada do cristianismo, cando se funde o principio dos Sete Sacramentos, cando empece o moito traballar nos pobos e a miseria se estableza na terra.<sup>447</sup>

E póñenlle data ó novo *katún*:

Mil e cincocentos trinta e nove anos, así: 1539 anos. Cara ó Oriente está a porta da casa de don Juan Montejo, o que meteu o cristianismo, na terra de Yucalpetén, Yucatán.<sup>448</sup>

---

445. *El libro de los libros de Chilam Balam*, "Segunda roda profética dun dobrez de katúns", 11 Ahau, FCE, México, 1991, p. 68.

446. *Ib.*, "Primeira roda de profecías", pp. 49-50.

447. *Ib.*, "Segunda roda de profecías", 9 Ahau, p. 71.

448. En M. León Portilla, *El reverso de la profecía*, "Os testemuños maias da conquista", p. 84.

Os que viñeron, viñeron para ficar. Os dominados, os amerindios, comprenderon que con eles deberían convivir no futuro, no novo *katún*.

En todas partes, desde as primeiras illas descubertas do Caribe ata Novo México ó norte e ata a terra dos araucanos ó sur, sempre foi constante a actitude dos invasores. En efecto, a penas toman Tenochtitlán, antes de toda outra acción, os conquistadores amosan ben o sentido do *novo Sol*:

Neste tempo faise requisa de ouro, pescúdase ás persoas, pregúntaselles se acaso un pouco de ouro teñen, se o agacharon no seu escudo ou nas súas insignias de guerra, se alí o tiveron gardado.<sup>449</sup>

Entre os incas non pudo ser doutro xeito. Escribe Felipe Guaman Poma de Ayala:

Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Pirú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia del oro y la plata. A veces no comía, con el pensamiento de oro y plata, a veces tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos asido.<sup>450</sup>

Un novo deus amence no horizonte dunha nova época, comeza no ceo o seu camiño triunfal, non xa baixo o signo sacrificial de Huitzilopochtli, senón agora baixo o reinado do mito sacrificial da Modernidade: o *capital* na súa etapa pecuniaria –nos séculos XVI e XVII baixo o mercantilismo hispano e logo holandés, para no século XVIII adquiri-lo seu rostro industrial en Inglaterra, ou no XX o transnacional en Estados Unidos, Alemaña ou Xapón: metamorfose dun novo fetiche–.

En efecto, os portugueses en África e Asia, os españois en

---

449. Ms Anónimo de Tlatelolco, en M. León Portilla, *Ib.*, p. 60.

450. *El primer Nueva Corónica y buen gobierno*, fol. 374, t. II, p. 347. E comenta tamén: "Y así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interese de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno" (*Ib.*).

Latinoamérica, buscaban ouro e prata, o diñeiro mundial que permitía enriquecerse en todo o planeta recentemente constituído coma tal. O mercado mundial, o sistema-mundo de E. Wallerstein, que inventaron portugueses e españoles, organizaba os seus tentáculos, que coma trama mundial permitía ó mito sacrificial consumir en tódolos recantos da terra as súas novas víctimas.

O “desexo mimético”<sup>451</sup> polo que cada conquistador intentaba o mesmo cós outros –e que levou, por exemplo, á guerra civil no Perú entre pizarristas e almagristas–, moveu a estes primeiros *individuos* modernos a intentar posuíren sen medida a mediación universal de poder do novo sistema: o diñeiro,<sup>452</sup> o equivalente universal nacente, o ouro e maila prata, no tempo da acumulación orixinaria do capital.

O diñeiro, en efecto, equivalente abstracto de todo valor (no mundo árabe, na África bantú, na India ou na China), ha ser manexado por Europa coma maneira de acumular valor de cambio, medio de transferencia de valor, de exercer efectivamente o dominio novo Norte-Sur, centro-periferia. A *nova orde mundial*, nada en 1492, o sexto Sol, encubría así un mito sacrificial invisible ós seus propios actores, que esixía sangue coma Huitzilopochtli:

O capital é traballo morto que só se vivifica, ó xeito do vampiro, ó chuchar traballo vivo, e que vive tanto más canto más traballo vivo chucha.<sup>453</sup> O descubrimento das comarcas auríferas e arxentíferas de América, o exterminio, escravización e soterramento nas minas da poboación aborixe, a conquista e saqueo das Indias Occidentais, a

---

451. Véxase René Girard, *Le sacré et le profane*, Gallimard, París, 1965; Ídem, *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972; Ídem, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978; Ídem, *Le Bouc émissaire*, Grasset, París, 1982. A recepción deste pensamento en América Latina pode verse, por exemplo, en Hugo Assmann ed., *René Girard com teólogos da libertação*, Vozes, Petrópolis, 1991. Noutro sentido, Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y Sociedad occidental*, DEI, San José (Costa Rica), 1991.

452. Véxase Michel Aglietta e André Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, París, 1982.

453. Karl Marx, *O capital*, 1, cap. 3,1 (1867); ed. castelá, t. I/1, Siglo XXI, México, pp. 279-280; ed. alemana, MEGA II, 5, p. 179. O mito moderno encobre a violencia que lle é esencial.

transformación de África nun couto reservado para a caza comercial de peles negras, caracterizan os albores da era [o sexto Sol] da producción capitalista.<sup>454</sup>

Usando outra metáfora, escribe áinda o autor de *O capital*:

Se o diñeiro, como di Augier, ‘ven ó mundo con manchas de sangue nas meixelas’, o *capital* faino chorreando sangue e lama por tódolos poros, desde a cabeza ata os pés.<sup>455</sup>

A Modernidade, no seu núcleo racional, é emancipación da Humanidade do estado de inmaturidade cultural, civilizadora. Pero coma mito, no horizonte mundial, inmola ós homes e ás mulleres do mundo periférico, colonial (que os amerindios foron os primeiros en sufrir), coma víctimas explotadas, e tal victimación encóbrese co argumento do sacrificio ou custo da modernización.<sup>456</sup>

Este mito irracional é o horizonte que debe transcende-lo acto de liberación (racional, coma *deconstructivo* do mito; práctico-político, coma acción que supera o capitalismo e a Modernidade nun tipo transmoderno de civilización ecolólica, de democracia popular e de xustiza económica).

Octavio Paz comparara na “Crítica de la Pirámide”<sup>457</sup> o acto sacrificial dos aztecas co sistema mexicano contemporáneo. O que non imaxinou é que quizais toda a Modernidade esixía unha *crítica da pirámide*. Eran os pobos colonizados a partir de 1492, a periferia mundial (o chamado Terceiro Mundo), os que serían inmolados nun novo altar a un novo deus:

Na historia real o gran papel desempéñano [...] a conquista, a opresión, o asoballamento, o homicidio motivado polo roubo: nunha palabra, a violencia.<sup>458</sup>

---

454. *Ib.*, I,6; ed. cast., I/3, p. 939; MEGA II, 5, p. 601.

455. *Ib.*, I, cap. 24,6; ed. cast., I/3, p. 950; MEW XXIII, p. 788.

456. Véxase o Apéndice 2.

457. *Postdata*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 104ss.

458. Karl Marx, *O capital*, I, cap. 6,2; ed. cast., I/3, p. 891; MEGA II, 5, p. 574.



## Epílogo

# OS ROSTROS MÚLTIPLES DO POBO UN

A invasión e maila colonización subsecuente foron excluíndo da comunidade de comunicación hexemónica a moitos rostros, a suxeitos históricos, ós oprimidos. Eles son a outra-cara (*te-ixtli*, díciase en náhuatl) da Modernidade: os Outros en-cubertos polo des-cubrimento, os oprimidos das nacións periféricas (que así sofren unha dobre dominación), as vítimas inocentes do sacrificio.

Son un *bloque social* –na terminoloxía de Antonio Gramsci<sup>459</sup> que se constitúe coma pobo, coma suxeito histórico en certos momentos; coma, por exemplo, na emancipación nacional a principios do século XIX, cando a clase dos crioulos, dominados nesa época polos españois, pola burocracia e os grupos comerciais e financeiros peninsulares, liderou o proceso das loitas contra España e Portugal.

Nesta emancipación, tódalas clases dominadas, o *bloque social* dos oprimidos, cobraron fisionomía de suxeito histórico e realizaron unha verdadeira revolución política. Posteriormente, durante o transcurso do século XIX, os crioulos, de dominados pasaron a se-los dominadores da nova orde neocolonial, periférica –clase que mediatiza a dominación externa das metrópoles do

---

459. Véxase na miña obra *La producción teórica de Marx*, o tema “A cuestión popular”, pp. 400-413.

capitalismo industrial: Inglaterra e Francia no século XIX, Estados Unidos desde o final da Segunda, así chamada, Guerra Mundial-.

Neste Epílogo desexamos indicar algúns aspectos que non puidemos abranguer polo limitado do espacio destas oito conferencias. Imos considerar, en primeiro lugar, algúns dos rostros latinoamericanos que quedan ocultos á Modernidade; son aspectos múltiples dun *pobo un*.

O primeiro protagonista da historia latinoamericana posterior ó choque cultural do 1492, invisible á Modernidade, son os *indios*<sup>460</sup> mesmos, cunha historia posterior que dura xa 500 anos. O indio resistirá durante séculos; pero a súa vida cotiá certamente ha ser afectada polos invasores, aínda que non sexa máis que pola introducción de instrumentos de ferro, coma a machada, que ha transformar completamente o traballo agrícola, doméstico, etc.

Brutal e violentamente incorporados primeiro á *encomienda* –explotación gratuíta do traballo indíxena–, posteriormente ós *repartimientos*, sexan agrícolas ou mineiros (a *mita andina*), para por último recibiren salarios de fame nas facendas, os indios deberán recompoñer totalmente a súa existencia para sobrevivir nunha inhumana opresión: as primeiras víctimas da Modernidade –o *primeiro holocausto moderno*, chámalo Russell Thornton–.

Debe lembrarse que os invasores europeos non eran cen mil ó final do século XVI, e que convivían daquela coma o 1 por cento no seo de máis de dez millóns de indios. Os invasores dominaban os puntos claves (as cidades, os camiños, os portos, as montañas

---

460. Véxase John Collier, *Los indios de las Américas*, FCE, México, 1960; Ramiro Reynaga, *Tawantisuyu. Cinco siglos de guerra Oheswaymara contra España*, Nueva Imagen, México, 1981; Charles Gibson, *The Aztecs under the Spanish Rule 1519-1810*, Stanford University Press, Stanford, 1964; Thornton Russell, *American Indian Holocaust and survival. A population history since 1492*, University of Oklahoma, Norman, Oklahoma, 1987; Walter Krickeberg, *Etnología de América*, FCE, México, 1946; Ruth Barber, *Indian labor in the Spanish Colonies*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1932; Silvio Zavala, *La encomienda india*, Porrúa, México, 1973; Roberto MacLean, *Indios de América*, UNAM, México, 1962. Os estudos de James Lockhart, coma o seu recente *Nahuas and Spaniards*, xa citado, abren un camiño crítico a un estudio máis estricto, de base filolóxica moi documentada, sobre a vida dos indios (neste caso náhuatl) despois da conquista.

estratégicas, etc.), pero a vida cotiá do 99 por cento da poboación, no inmenso campo, era case que exclusivamente indíxena; claro que penetrada polo sistema das *reducciones*<sup>461</sup> e *doctrinas* polos misioneiros, que chegaban ata o inconsciente colectivo da relixión e a cultura indíxenas.

Reducidos en número, extirpadas as elites das civilizacións indíxenas, o pobo dos pobres sobreviviu sen poder xa reviviren o esplendor do pasado. A época colonial dominou ós indios de xeito sistemático, pero admitindo, alomenos, un certo uso comunitario tradicional da terra e unha vida comunal propia.

En realidade, o segundo golpe fatal hano recibir do liberalismo do século XIX, que pretendendo impor unha concepción da vida cidadá abstracta, burguesa, individualista, comezou a impo-la propiedade privada no campo e loitou contra a comunidade coma xeito de vida, o que fixo máis difícil aínda ca antes a existencia do indio.

Non é estraño que, o 11 de febreiro de 1988, a Asociación Indíxena Salvadoreña (ANIS), no I Encontro Espiritual e Cultural, repudiase a “invasión estranxeira de América” e declarase “un alto xenocidio e etnocidio de subpobos e culturas, así coma o refugo total á celebración dos 500 anos de invasión estranxeira”.<sup>462</sup> Algo antes, o 6 de marzo de 1985, o Consello Indio de Sudamérica, na súa “Declaración da Comisión Internacional CISA polos dereitos humanos dos pobos indios”, escribe:

Con seguridade que o xenocidio perpetrado sobre os xudeus polo réxime nazi da Alemaña de Hitler pasaría a ser un feito

---

461. As primeiras *reducciones* organizáronse entre as culturas urbanas (México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia), para redistribuí-la numerosa poboación en comunidades nas que se puidese imparti-la doutrina cristiá. Foi un inmenso movemento de pobos. De tódolos xeitos, como amosa James Lockhart, *Op. cit.*, pp. 23ss., a organización social e política non experimentou ó principio tanta transformación. Pero desde a morte do vicerrei Luis de Velasco en 1564 e da chegada do vicerrei Francisco de Toledo a Lima (véxase John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, pp. 77ss.) comenzaría o que Gerónimo de Mendieta denominou a Idade da Prata, tempo diabólico de Mammón. Nas pestes iniciadas en 1580 e en 1595 en México, a poboación pasou de máis de cinco millóns (puideron ser dez, doce e mesmo dezaoito millóns, segundo outros estudos) a menos de dous millóns de indios.

462. *El Día* (México), 12 de febreiro de 1988, p. 6.

minúsculo. Con seguridade que tódolos xefes políticos e eclesiásticos do Imperio español serían condenados, uns a morreren na forca, outros a cadea perpetua. Con seguridade que se faría xustiza perpetua.<sup>463</sup>

Nunha “Consulta indíxena” realizada en México por CENAMI, en outubro de 1987, sobre *500 años de evanxelización en México*, os indíxenas conclúen:

Fomos enganados de que o descubrimento foi bo. ¿O Día da raza? [denominación das festas do 12 de outubro]. Aledámonos agora cando temos claras as consecuencias. Sería bo que as comunidades recibisen algúñ libro<sup>464</sup> ou folleto do que realmente foi. Para que todos saibamos por que estamos escravizados.<sup>465</sup> [...] Non precisamos de ningunha festa, pois estamos nun velorio. Comentouse que o papa Xoán Paulo II pedira este novenario para face-la celebración, ó que se contestou observando que el pode escoita-la nosa palabra. O Papa está posto para servir á Igrexa e nosoutros somos Igrexa.<sup>466</sup> [...] Hoxe a conquista segue. Que na nosa conclusión quede a conquista coma algo terrible, coma un día de loito.<sup>467</sup> [...] Non queremos celebrar unha festa se os misioneiros chegaron cos españois a conquistar. Non viñeron coma irmáns, como di o Evanxeo, senón para nos escravizaren. Sentimos tristura.<sup>468</sup>

En 1992, cincocentos anos despois dos feitos, os indios senten hoxe o que Bartolomé de las Casas escribiu no século XVI:

Luego que los conocieron [ás ovellas, ós indios], como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos, se arrojaron sobre ellos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años [hoxe

---

463. Cit. en *500 años de evangelización en México*, CENAMI, México, 1987, p. 27.

464. ¿Poderían quizais estas conferencias cumplir en algo ese desexo?

465. *500 años de evangelización en México*, p. 187.

466. *Ib.*, p. 197.

467. *Ib.*, p. 198.

468. *Ib.*, p. 199.

deberíamos decir: de cincocentos anos] a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afigirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de残酷.<sup>469</sup>

Estando en Sevilla, por unha conferencia sobre este tema, o 12 de outubro de 1991, un grupo de indios peruanos invitados por grupos españoles para reflexionar sobre o acontecemento, estiveron coma desagravio cabio da tumba de Colón na catedral. Foi chamada a policía e encarceráronos. Pouco despois, falando con eles, un dos indíxenas dicíame: “¡Estamos afeitos a isto, pero non esperabamos ser tratados deste xeito hoxe, aquí!”. Na Exposición Universal de Sevilla, certamente, non haberá indíxenas para testemuñaren esta verdade. Aquel encarceramento na España do Mercado Común Europeo era un verdadeiro símbolo de que os españoles e portugueses, cos europeos cristiáns, a Modernidade cumprira con eles: as vítimas do primeiro holocausto do mito violento da Modernidade, dunha残酷, deberían espertar algunha solidariedade.

Pero esta残酷 da Modernidade, invisible para o seu núcleo emancipador racional ilustrado (*Aufgeklärt*), vólvese pálido ante os sufrimentos dos campesiños pacíficos africanos aprisionados coma bestas, transportados en barcos pestilentes a través do Atlántico, para leva-la súa carga humana ó Novo Mundo. Trátase da más cruel historia dos *escravos africanos*.<sup>470</sup> A *trata*<sup>471</sup> inmolará ó novo deus do sexto Sol, o capital, uns trece

---

469. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 137.

470. Véxase o meu artigo sobre o problema do racismo que se exerce contra os afro-latinoamericanos: “Informe sobre la situación en América Latina”, *Concilium* 171 (1982), pp. 88-95. Cf. J. Saco, *Historia de la esclavitud de la raza negra en el Nuevo Mundo*, La Habana, 1938; E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, 1977; R. Mellafe, *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*, México, 1973; L. Rout, *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present*, Cambridge, 1976; L. Fonor, *Slavery in the New World*, Englewood Cliffs, 1969.

471. Eufemismo co que se denomina o comercio de escravos africanos. Portugal, Holanda, Inglaterra e mesmo Dinamarca interviron neste *business*. Se houbo na historia da Humanidade moitos exemplos de escravidão, e se o propio Aristóteles a xustificou racionalmente na súa *Política*, nunca se dera en tan grande número e de maneira tan

millóns de africanos. ¿Non é este o segundo holocausto da Modernidade?<sup>472</sup>

En 1504 apareceron os primeiros escravos en Santo Domingo, traídos de España. En 1520 termina na illa Hispaña o ciclo do ouro e comeza o ciclo do azucré. Coa produción tropical do azucré, do cacao e mais do tabaco, comeza a explotación da man de obra africana, de escravos traídos para vivir e morrer nos enxeños, no traballo que se obxectivará no valor orixinario do capital.

No sur do Sahara había florecentes reinos<sup>473</sup> que producían ouro que era transportado a través do deserto por caravanas que comerciaban no Mediterráneo musulmán e cristián. Tras do descubrimento do Atlántico, e ó encontrárense novas e más florecentes minas de ouro e prata en América, aqueles reinos da sabana entraron en crise. Eles mesmos caeron en complicidade cos mercadores do capitalismo europeo nacente e colaboraron na

---

sistematicamente organizada. Este é un efecto propio e exclusivo do capitalismo mercantil, da primitiva acumulación de capital (o africano escravo obxectivaba a súa vida no valor dos productos tropicais que se acumulou en Amsterdam, Londres, Manchester...). Trátase dun momento constitutivo da Modernidade: a invisibilidade da残酷, a barbarie, a violencia irracional da escravidume coma institución aceptada e xustificada pola razón *emancipadora* moderna, amósano-la vixencia do *mito sacrificial* do que falamos en todas estas conferencias. Insisto: nin o escravismo romano tratou ó escravo tan universal e obxectivamente coma *mercadoría* (coma *cousa vendible*: é unha absoluta *versachligung* da persoa, un fetichismo propio da Modernidade, expresado con claridade inigualable ata hoxe por Karl Marx). Karl-Otto Apel, nos nosos diálogos en México en 1991, amosábanos-la superioridade da *Aufklärung* sobre os outros pobos, por exemplo, no feito de descubrilo sentido ético do canibalismo. Eu retruqueille que por que non se vía xunto ó pretendido canibalismo o feito máis monstruoso e numericamente arrepiante do escravismo. Houbo silencio.

472. Se é cruel e violento o holocausto dos xudeus perpetrado por Hitler (o seu racismo era xeral en Francia, Italia, Alemaña... desde fins do século, e non era senón a aplicación do racismo orixinario da Modernidade coma superioridade da raza branca europea sobre indios, africanos e asiáticos, racismo hoxe renacente na Comunidade Europea), na refinada e sistemática maneira de matar, cómpre non esquecer que cerca de cinco millóns de africanos morreron nos barcos negreiros cruzando o Atlántico. Pero o resto, máis de seis millóns, *viviron* longos anos, tiveron fillos e fillas, foron tratados coma bestas: *morreron en vida* durante case cinco séculos, os cinco séculos da Modernidade.

473. Por exemplo, os de Galam-Bambouk, Bouré ou Bito. Véxase, R. e M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Payot, París, 1964, pp. 176ss.

caza de campesiños libres africanos, que intercambiaron por armas e outros productos.

Nacía así o *triángulo da morte*: saían os navíos con productos europeos (armas, ferramentas, etc.) de Londres, Lisboa, O Havre ou Amsterdam; intercambiábanos nas costas occidentais de África por escravos, que vendían en Bahía de Brasil, na Cartagena hispánica, na Habana caribeña, no Port-au-Prince haitiano ou nos portos das colonias do sur da Nova Inglaterra americana, polo ouro e maila prata ou polos productos tropicais do novo continente. Todo iso, todo ese valor ("sangue humano callado", diría metaoricamente Karl Marx), era depositado nos bancos de Londres ou nas despensas dos comerciantes dos Países Baixos, o mellor da Europa moderna. ¡A Modernidade percorría o seu camiño civilizador, modernizador, humanizador, cristianizador!

En Cartagena de Indias –o mesmo podía acontecer nunha colonia inglesa, portuguesa ou francesa–, espíase ós africanos, homes e mulleres, e así, nus, eran colocados en lugares visibles, no mercado. Os compradores apalpaban os seus corpos para verificaren a súa constitución física, apalpaban os órganos sexuais para observaren o estado de saúde de mulleres e homes; observaban os seus dentes para ver se estaban en boas condicións, e, segundo o seu tamaño, idade e fortaleza, pagaban en moedas de ouro o valor das súas persoas, de por vida. Logo eran marcados con lume. Nunca na historia humana, en tal número e de tal xeito *cousificados* coma mercadorías, foron así tratados membros de raza ningunha. ¡Outra gloria da Modernidade!

A resistencia dos escravos foi continua. Moitos deles acadaron a liberdade mediante a loita. Testemuño disto son os *quilombos* en Brasil (territorios liberados, nalgúns casos con miles de afro-brasileiros que desafiaron durante anos ós exércitos coloniais) ou as costas do Pacífico, en Centroamérica (rexión de refuxio e liberdade dos escravos británicos de Xamaica).

A orde escravista-colonial, sen embargo, respondía brutal e sistematicamente a todo intento de fuga ou de emancipación. Da

cultura francesa, a da revolución libertaria do 1789, deitou *Le Code Noir ou Recueil des Reglements rendus jusqu'à présent*,<sup>474</sup> unha das expresións más irracionais da historia da Humanidade, e que sufriron os afro-caribeños en Haití, Guadalupe e Martinica durante decenios. Foi un exemplo prototípico do *dereito* opresor do mercantilismo capitalista que deitou da revolución burguesa moderna: a liberdade da Modernidade *cara a dentro* (liberdade esencial da persoa en Hobbes ou en Locke) non era contraditoria coa escravitude *cara a fóra*;obre cara do mito da Modernidade ata o 1992, e que a política do Comunidade Europea, que se pecha sobre si, expresa unha vez máis.

O mapa tinxiuse de negritude: o sur dos Estados Unidos (ó principio), todo o Caribe, a costa atlántica de América Central, o norte e mailo leste de Colombia e o Pacífico ata o Ecuador, as tres Güianas, o Brasil (onde case que sesenta millóns de persoas expresan a súa orixe africana), amosan a existencia do outro-rostro, da outra-cara da Modernidade.

Eses africanos trans-terrados –e no Caribe cando nace un neno gardan o seu fío umbilical nunha caixiña ou sotérrano–,<sup>475</sup> crearon sincreticamente unha nova cultura. A música mundial de ritmo (desde os blues, o jazz ou o rock), ¿que é senón a expresión da cultura afro-americana? En América Latina, desde o vodú haitiano ata o *candomblé* ou a macumba brasileira, son expresións relixiosas afro-latinoamericanas desa trans-territoriadade dos escravos.

En terceiro lugar, aparece outro rostro dos de abaxo: os “fillos de Malinche” –como diría Carlos Fuentes–, *os mestizos*,<sup>476</sup>

---

474. Continúa: “Concernant le Gouvernement, l’Administration de la Justice, la Police, la Discipline et le Commerce de Negres dans les Colonies Françaises”, Chez Parault, París, 1762.

475. Comentábanos un misioneiro de Zaire que en África, ó nacer un neno, entérrase o fío umbilical, porque desde ese momento a terra será a nai nutricia da persoa. Cando están en terra estranxeira gárdano nunha caixiña, para enterralo na terra natal ó regreso. ¡Os escravos, estranxeiros en América Latina e do Norte, gardaban nunha caixiña o fío umbilical, coma signo do esperado retorno a África!

476. Véxanse, só coma achegamento ó tema, as obras de Alexander Lipschütz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Siglo XXI, México, 1975; Ángel Rosenblat, *La*

fillos e fillas de indias (a muller nai) e de españois (o home dominador). Será o novo habitante do Novo Continente latinoamericano, e, nesa ambigüidade (nin indio nin europeo), Latinoamérica ha vivi-la súa historia cultural e política posterior. En *El laberinto de la soledad* –soidade do mestizo, dos “fillos de Malinche”–, o Octavio Paz da década dos 50 amosaba a súa incerteza:

A tese hispanista, que nos fai descender de Cortés con exclusión de Malinche, é o patrimonio duns cantos extravagantes –que nin tan sequera son brancos puros-. E outro tanto pode dicirse da propaganda indíxenista, que tamén está sostida por crioulos e mestizos maniáticos, sen que xamais os indios lle prestasen atención. O mestizo<sup>477</sup> non quere ser indio, nin español. Tampouco non quere descender deles. Négaos. E non se afirma en tanto que mestizo, senón coma abstracción: é un home. Vólvese fillo da nada. El principia en si mesmo [...]. O noso berro popular<sup>478</sup> íspenos e revela cal é esa chaga que alternativamente amosamos ou agachamos, pero non nos indica cales foron as causas desa separación e negación da Nai, nin cando se realizou a ruptura.<sup>479</sup>

A diferencia dos africanos e dos asiáticos –que, coma os indíxenas americanos, teñen unha personalidade ou identidade cultural e racial clara–, a maioría da poboación latinoamericana (a diferencia tamén da poboación *branca* norteamericana, que son os crioulos en América Latina) non é –como acertadamente indica Paz– nin amerindia nin europea. É iso: unha mestura, un fillo-filla de ambos, e son máis de douscentos millóns de persoas, que durante cinco séculos foron poboando o continente e facendo historia: ¡son os fillos e mailas fillas que cumplen cincocentos anos!

---

población indígena y el mestizaje en América, Nova, Buenos Aires, 1954; Harry Shapiro, *Race Mixture in the history of Latin America*, Little Brown, Boston, 1967; José Pérez de Barradas, *Mestizos de América*, Cultura clásica moderna, Madrid, 1948.

477. Aquí Paz escribe “mexicano”, pero desexo cambialo por *mestizo*, que é o noso tema.

478. En México é moi popular berrar, afirmativamente, “Viva México, hijos de la chingada”. Os fillos da *chingada*, observa Paz, son os outros, os inimigos, pero, ó mesmo tempo, somos nosoutros, o mesmo pobo.

479. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1950 (ed. 1973, pp. 78-79).

Son os únicos que cumpren en 1992 cincocentos anos, xa que nin os indios, nin os europeos, nin os africanos ou asiáticos cumpren tal data. ¡Só o mestizo cumpre o seu primeiro medio milenio! Odiado polos indios (que lle chaman en certas rexións *ladino*), porque se afirmaba ante eles coma o señor, anque non fose branco; despreciado polos europeos (e polos seus fillos e fillas, os crioulos) por non ser branco, é, sen embargo, o que porta na súa contradicción o propio (coma negativo e positivo) da cultura propriamente latinoamericana, e en torno a este mestizo hase ir constituindo iso que se chama América Latina, América luso-hispánica, Hispanoamérica, Iberoamérica... xa non coma xeografía (Sud-, Centro-, parte de Norteamérica e o Caribe), senón coma bloque cultural.

O mestizo vivirá no seu corpo e sangue a contradictoria figura da Modernidade, coma emancipación e coma mito sacrificial. Pretenderá ser moderno coma o seu *pai* Cortés, coma a Ilustración borbónica colonial do século XVIII, coma o liberalismo positivista do século XIX,<sup>480</sup> ou coma o *desarrollismo* de dependencia modernizada, despois da crise dos populismos e do socialismo, no século XX; pero ha fracasar sempre ó non recupera-la heranza da súa *nai* Malinche. A súa condición de mestizo esixe a afirmación da dobre orixe: amerindia, periférica e colonial, a vítima, a outracara da Modernidade; e moderna, polo ego que se aseñora sobre a terra do seu *pai*, Cortés.

Sendo a raza maioritaria, será igualmente o momento do bloque social dos oprimidos en torno ó que ha xira-la posibilidade da *realización* de América Latina, pero non será a cultura mestiza

---

480. Octavio Paz escribe: "A reforma liberal de mediados do século pasado parece se-lo momento en que o mestizo [mexicano] se decide a romper coa súa tradición, que é unha maneira de romper cun mesmo. [...] Juárez [ou Sarmientol] e a súa xeración fundan un Estado que ten ideais distintos ós que animaban á Nova España ou ás sociedades precortesianas. O Estado mestizo [mexicano] proclama unha concepción universal e abstracta do home [...]. A Reforma é a gran Ruptura coa Nai" (*Ib.*, p. 79). Os proxectos de modernización, de privatizacíons, mesmo de desmantelamento do Estado do benestar, imperante coma política hexemónica a fins da década de 1980 en América Latina (desde Menem en Arxentina, Collor de Melo en Brasil ou Fujimori en Perú), son outra das *rupturas* históricas.

o nome propio da cultura latinoamericana.<sup>481</sup> Con todo, o proxecto de liberación ha ir tendo en conta a cultura e maila figura histórica do mestizo. Trátase do terceiro rostro da outra-cara da Modernidade. Non sufriu coma o indio ou coma o escravo africano, pero é igualmente un oprimido dentro do mundo colonial, dentro da situación estructural de dependencia cultural, política e económica, tanto na orde internacional coma na nacional.

Aínda que orixinariamente náhuatl, polo texto do indio Antonio Valeriano, o *Nican Mopohua*<sup>482</sup> é xa un momento da transición dunha cultura indíxena á dos mestizos e crioulos. Anuncia claramente o comezo do sexto Sol<sup>483</sup> coma esperanza dos pobres e oprimidos. A Guadalupe-Tonantzin dille a Juan Diego:

A ti, a todos vós xuntos os moradores desta terra [...]. Vin para oír alí os seus lamentos e para remediar tódalas súas miserias, penas e dores.

Juan Diego, o indio por excelencia, é a quen a Virxe (a Tonantzin dos pobos oprimidos dos aztecas: "a nosa naiciña") se dirixe, e non ós españois que "moi pouco antes viñeran". Juan Diego, que se chama a si mesmo "cordel, escadiña sen táboas, excremento, folla solta",<sup>484</sup> é o suxeito e protagonista da aparición:

En primeiro lugar: trátase dunha Virxe india; e logo, o lugar da súa aparición (perante o indio Juan Diego) é un outeiro que foi antes

481. Tal coma Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, p. 162, escribe: "A nosa síntese cultural orixinal é latinoamericana, mestiza e ritual". A cultura *popular* é, sinxelamente, a cultura *mestiza*. Véxase máis adiante a obra de Néstor García Canclini.

482. Nome náhuatl da "Aparición da Virxe de Guadalupe". Véxase J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, 1977; con traducción e comentarios de Clodomiro Siller, CENAMI, México, 1980.

483. "Empezou a agroma-la fe, o coñecemento de Deus, a nosa raíz [esta é xa unha expresión do pensamento náhuatl], o que nos dá a vida [outra expresión náhuatl]. Era sábado ó abri-lo día. Ó chegar onda o outeiro chamado Tepeiacac, amencía, e oíu cantar arriba" (texto inicial do *Nican Mopohua*). O amencer fálanos do *novo Sol*. O canto arriba, unha hierofanía, e as flores de Castela, ó final da narración, fálannos de *flor e canto*.

484. *Cordel*: "prisioneiro, amarrado"; *escadiña sen táboas*: "esmagado, oprimido"; *excremento*: "desprezado, pecador (*tlaelcuani*)"; *folla solta*: "home morto".

santuário dedicado a Tonantzin [...]. Como é sabido, a conquista coincide co apoxeo do culto a dúas divindades masculinas: Quetzalcóatl [...] e Huitzilopochtli [...]. A derrota destes deuses [...] produciu entre os fieis unha especie de regreso cara ás antigas divindades femininas [...]. A Virxe católica é tamén nai (Guadalupe-Tonantzin chámama áinda os peregrinos indios), pero o seu atributo principal non é velar pola fertilidade da terra senón ser refuxio dos desamparados.<sup>485</sup>

Moi axiña, sen embargo, gracias á obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México* (México, 1648), o imaxinario indíxena é assumido polos mestizos e os crioulos para afirmaren a súa identidade perante os españois, os estranxeiros, os europeos. Este é o gran símbolo da unidade do pobo latinoamericano (unidade dun bloque social dos oprimidos, contradictorio e disperso):

Pola ponte tendida entre o Tepeiac<sup>486</sup> e o Apocalipse<sup>487</sup> de Xoán lanzaranse audazmente despois os predicadores do século XVIII,<sup>488</sup> os revolucionarios do século XIX<sup>489</sup> [...]. Miguel Sánchez non vacila en afirmar que a imaxe de Guadalupe é orixinaria deste país e

---

485. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 76-77.

486. A montaña da deusa Tonantzin, onde se aparecera a Juan Diego e onde se situaba a igrexa guadalupana.

487. Miguel Sánchez aplica o texto do Apocalipse de Xoán, cap. 12, cando se di: “E apareceu no ceo un gran sinal: unha muller vestida co Sol, coa Lúa baixo os seus pés [...]”. E, sobre todo, aquilo de “[...] deulle á muller as dúas ás da gran aguia [...]”, debendo loitar despois contra a auga. Todo isto interprétao Sánchez coma a imaxe da Guadalupana, en relación ó nopal, a aguia e a serpe náhuatl, e ó lago Tezcoco, que foi secando. Quer dicir, pretendíase que o autor do Apocalipse se referira a México explícita e historicamente.

488. Frei Teresa Servando De Mier predicará a necesidade da emancipación americana apoiándose na tradición da predicación do Evanxeo en México no primeiro século, pola presencia de San Tomé apóstolo-Quetzalcóatl, que anunciaría xa á Virxe de Guadalupe. Isto é, a fe cristiá, preanunciada na Guadalupana, non era un don debido ós españois, estranxeiros e invasores.

489. Miguel Hidalgo tomou coma bandeira contra os españois á Virxe de Guadalupe, o mesmo que Zapata, o revolucionario campesiño do século XX, que destruía igrexas e ocupaba templos co estandarte da Guadalupana. En Cuernavaca, no museo da chamada Casa de Cortés, pode observarse unha fotografía que o amosa.

primeira muller crioula [...]. Miguel Sánchez foi [...] certamente un patriota crioulo,<sup>490</sup> plenamente consciente de o ser.<sup>491</sup>

A Guadalupana é un deses símbolos que unen diversas clases, grupos sociais, etnias, nun momento conxuntural de constitución do Estado-nación, pero hexemonizado todo ese proceso por un protagonista do que debemos falar agora. Naceu india a Guadalupana, foi posteriormente aceptada por mestizos e, por último, assumida polos crioulos. Era a *nai* da nación libre; nación, sen embargo, contradictoria no seu desenvolvemento futuro.

En efecto, conxunturalmente, houbo un cuarto rostro dominado, se o opoñemos ós españois borbónicos que oprimían ás elites nativas. Foron os crioulos, fillas e fillos brancos, de españois en Indias, clase dominada polos Habsburgos primeiro e polos Borbóns logo, ou polo reis de Portugal en Brasil, que sentiron, moi especialmente a remates do século XVIII, a imposibilidade de realiza-lo seu propio proxecto histórico. O proxecto emancipador foi así hexemonizado polos crioulos.

Crioulos foron José de San Martín no Plata, Simón Bolívar (un *montuano* conservador) en Venezuela e a Nova Granada, o crego Miguel Hidalgo na Nova España. Crioulos nados no Novo Mundo, que coñeceron e viviron os ríos, as montañas, as selvas, coma propios, desde sempre, desde o seu nacemento. Pero coñecéronos doutro xeito, distinto ó dos indíxenas (que os tiveron polos seus deuses ancestrais), distinto ó dos escravos africanos (ós que lles resultaron estranhos, propiedade dos seus señores e tan afastados da súa África natal), distinto ó dos desprezados mestizos. Tiveron unha conciencia feliz, non escindida, aínda que parcialmente dominada polos peninsulares, os realistas, os gachupíns, os hispano-lusitanos.

Eles foron, os crioulos, a clase hexemónica que transformou, ó comezo do século XIX, dun simple bloque social contradictorio

---

490. Escribe na p. 209: "Fíxeno [o librol] para a Patria, para os meus amigos e os meus compañeiros, para os cidadáns deste Novo Mundo".

491. J. Lafaye, *Op. cit.*, pp. 341-343.

dos oprimidos (indios, escravos africanos, zambros –filhos de indios e africanos–, mulatos –filhos de brancos e africanos–, mestizos –filhos de brancos e indias–), *un pobo histórico en armas*. O *pobo latinoamericano* viviu nas xestas da emancipación –ante Francia,<sup>492</sup> España,<sup>493</sup> ou Portugal,<sup>494</sup> e, no caso de Xamaica, Curaçao e outras colonias latinoamericanas, con respecto a Inglaterra ou Holanda– unha experiencia da súa unidade histórica, en boa parte coma negación do seu pasado colonial; é dicir, unidos todos polo inimigo común.

O proceso emancipador do século XIX, hexemonizado polos crioulos (alomenos na América luso-hispana), axiña se escindiu internamente, xa que os crioulos mal puideron asumir, subsumir ou afirmaren os proxectos históricos dos indíxenas, dos africanos emancipados da escravitude, dos mestizos e doutros grupos compoñentes do bloque social dos oprimidos. Polo que se equivocaba Simón Bolívar no seu soño de dodata unificación so a hexemonía da raza branca:

De quince ou vinte millóns de habitantes que se atopan esparexidos neste gran continente de nacións indíxenas, africanas, españolas e razas cruzadas, a menor parte é certamente de brancos; pero tamén é certo que esta posúe cualidades intelectuais que lle dan unha igualdade relativa e unha influencia que ha parecer suposta a cantos non puidesen xulgar, por si mesmos, do carácter moral e das circunstancias físicas, composto que produce unha opinión o más favorable á unión e harmonía entre tódolos habitantes; a pesar da desproporción numérica entre unha cor e outra.<sup>495</sup>

---

492. Cómpre non esquecer que Haití se liberou de Francia en 1804 e que Toussaint l’Ouverture é o gran heroe da xesta caribeña, sendo de pura raza africana o primeiro libertador americano. Bolívar refuxiaríase en Xamaica, terra de afro-caribeños, desde onde escribiría a famosa Carta de Xamaica.

493. A primeira declaración formal de independencia con respecto a España, coma totalidade, realiza no Congreso de Tucumán, o 9 de xullo de 1816, en Salta de Tucumán, polas Provincias Unidas do Río de la Plata. A independencia de espírito conservador, contra o proxecto de Miguel Hidalgo, consúmase en 1821 co nomeamento de Iturbide, un militar de pura raza branca.

494. Co fico de João I, en 1822, o Brasil faise independente de Portugal, constituíndo o Imperio do Brasil ata a República, fundada en 1889.

495. Artigo periodístico na *Gaceta Real de Xamaica* (Kingston), 28 de setembro de 1815; véxase o texto en *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1975, pp. 75ss.

Parecería indicar que era posible unha unidade nos novos Estados-nacións que se estaban fundando, entre as diversas razas, entre as culturas indíxenas e as provenientes dos africanos libertos, dos mestizos e dos brancos. De feito, foron os crioulos os que monopolizaron o poder nos novos Estados nacionais. O pobo que se opuxo ás metrópoles ibéricas dividiuse. Un novo bloque social dos oprimidos ocupou o lugar do antigo: agora os crioulos eran os dominadores, conservadores ou federalistas, liberais ou unitarios; ó final, todos (con meirande ou menor participación de mestizos e mesmo de indíxenas e mulatos) foron clases, fraccións ou grupos que xestionaron a dependencia, non xa de España ou Portugal, senón de Inglaterra ou Francia, e, por último, de Estados Unidos.<sup>496</sup>

A conciencia da dependencia abonda para un proxecto asuntivo,<sup>497</sup> pero non é un proxecto de liberación popular (de indíxenas, afro-latinoamericanos, campesiños, obreiros, marxinais): a outra-cara da Modernidade. Os proxectos de emancipación nacional, herdeiros do proxecto dos crioulos que lideraron ó pobo latinoamericano no proceso da emancipación ante as metrópoles do século XIX, fundaron o Estado-nación moderno. Houbo dificultade en integra-lo proxecto das etnias indíxenas e mailas culturas afro-latinoamericanas, as culturas populares, no proxecto de liberación futuro latinoamericano.

Consumada a emancipación, desde 1821-1822 (desde México ó Brasil) podemos observar novos rostros, que frecuentemente son os antigos pobres da colonia, que aparecen agora cunha nova roupaxe. O quinto rostro é o dos *campesiños*. Moitos deles son simples indíxenas que abandonaron as súas comunidades, mestizos empobrecidos, zambros ou mulatos que se dedicaron a traballa-la terra. Pequenos propietarios de unidades máis ou

---

496. Os proxectos libertario, conservador ou civilizador pertencen a grupos de dominación (sexan crioulos ou mestizos) que ocupan o lugar do proxecto ibérico ou que se articulan ó proxecto da colonización occidental. Véxase Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*, pp. 188ss., para o proxecto libertario, e pp. 103ss., para o proxecto colonizador ibérico.

497. *Ib.*, pp. 165ss. e 269ss.

menos improductivas, de eixidos sen posibilidades reais de competencia, peóns de campo mal pagos, diversos rostros dos traballadores directos da terra.<sup>498</sup>

Ata o final da primeira parte do século XX, máis do 70 por cento da poboación latinoamericana vivía no campo. Estaban explotados e arrecantados por unha oligarquía crioula terratenente, latifundista. En certas rexións, coma en México, prodúcese unha verdadeira revolución campesiña, que é derrotada (desde 1910 a 1917), na que os seus líderes, Francisco Villa e Emiliano Zapata, terminan por ser asasinados; revolución que se reaviva cos *cristeros* posteriormente. Noutras rexións son campesiños sen terra —coma os trinta millóns de *nordestinos* en Brasil—, que ocuparán a terra ilegalmente ou destruirán a selva tropical amazónica para comeren.<sup>499</sup>

Por último, o avance modernizador (o do libre mercado sen planificación ningunha posible, desde o mito de Adam Smith, da man providente de Deus que organiza sabiamente todo) lanza ós campesiños, privados da posibilidade de reproduciren a súa vida no campo, cara ás cidades. Alí, o destino do sexto Sol (o capital) fornecerálle-la ocasión de se transformaren nun dos outros dous rostros da outra-cara da Modernidade.

498. Véxase, entre outras, a obra coordinada por Pablo González Casanova, *Historia Política de los campesinos latinoamericanos*, t. I-IV, Siglo XXI, México, 1984; Steve Stern, *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean Peasant*, University of Wisconsin, Madison, 1987; Rodolfo Stavenhagen, *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, Doubleday, Garden City, Nova York, 1970; David Lehmann e Hugo Zemelmann, *El campesinado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972; Miguel Díaz Cerecer, *La condición campesina*, UAM/I, México, 1989.

499. O capitalismo acanta ós *nordestinos* a morrer de fame ou a destruí-la selva. Agora descóbrese que ecoloxicamente sería unha catástrofe a desaparición da última gran selva tropical do planeta; pero moitos esquecen que a solución é, primeiro, a xustiza con respecto a un pobo de campesiños empobrecidos polo capitalismo de mercado, que resulta, entón, a orixe directa da destrucción da selva. O movemento ecoloxista ten a miúdo pouca conciencia económica. Sería conveniente unha lectura de *O capital* de Marx para descubri-la relación directa entre a tecnoloxía destructora da terra e a teoría do plusvalor relativo, xa que o aumento da productividade acádase por unha tecnoloxía que non considera se é antiecoloxica e bota ó mercado unha masa famenta de persoas, coma os *nordestinos*, que deben reproducir a súa vida destruíndo rexións que poidan darles de comer (sen saber que, desaparecida a selva, a rexión amazónica se transformaría en deserto en pouco tempo).

E así temos, coma sexto rostro, ós *obreiros*.<sup>500</sup> A revolución industrial –posterior ó capitalismo mercantil na súa etapa pecuniaria inaugurada por Portugal e España desde finais do século XV, como vimos–, efectuada primeiramente na Inglaterra de mediados do século XVIII, chegará a implantarse en América Latina a finais do século XIX.<sup>501</sup> Será unha revolución industrial orixinariamente dependente.<sup>502</sup>

Por iso, as burguesías nacionais latinoamericanas (que pretenden un proxecto unitario ou subsuntivo dos proxectos dos conservadores e liberais, pero nunca popular, senón populista) xestionarán un capital débil, xa que transfire estructuralmente valor ó capital central das metrópoles: a Inglaterra, principalmente, e, desde o 1945, a Estados Unidos, primeiro, e, posteriormente, ás novas potencias do capitalismo transnacional: Xapón e Alemaña co Mercado Común Europeo.

Ante un capital débil, o obreiro será *super-exploitado*, na clara e insuficiente posición de Mauro Marini:<sup>503</sup> polo aumento

---

500. Véxase a obra coordinada por Pablo González Casanova, *Historia del movimiento obrero en América Latina*, t. I-IV, Siglo XXI, México, 1984; Julio Gaudio, *El movimiento obrero en América Latina (1850-1910)*, Tercer Mundo, Bogotá, 1978; Aníbal Quijano, *Clase obrera en América Latina*, Universidad Centroamericana, San José (Costa Rica), 1982; Ricardo Melgar Bao, *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, Alianza, Madrid, 1988; Carlos Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, Laia, Barcelona, 1976; Victor Alba, *Politics and the Labor movement in Latin America*, Stanford University Press, Stanford, 1968.

501. E só nalgúns puntos, coma nas cidades de Buenos Aires, São Paulo ou México, e despois, lentamente, en Montevideo, Santiago de Chile, Lima ou Bogotá. Os primeiros en tomar conciencia serían grupos de obreiros anarcosindicalistas e socialistas, para logo ser absorbidos nas centrais obreiras de corte populista, coma nos casos de México, Arxentina ou Brasil.

502. Véxase o tratamento do tema nas miñas obras, *Filosofía ética da liberación*, t. III, ou en “Os manuscritos do 61-63”, cap. 15 de *Hacia un Marx desconocido* (hai traducción ó inglés en *Latin American Perspectives* (Los Angeles). Nestes escritos pretendemos probar, a comezos do decenio de 1990, a pertinencia e o sentido da antiga teoría da dependencia, á que cómpre volver para xustificar racionalmente a miseria crecente do capitalismo periférico e dependente en América Latina, África e Asia (o antigo mundo colonial da Modernidade europea).

503. Mauro Marini, *Dialéctica de la Dependencia*, Era, México, 1973.

desmedido das horas de traballo (simple plusvalor absoluto), pola intensidade e ritmo do traballo (tipo derivado do plusvalor relativo), pola diminución desproporcionada do valor absoluto e relativo dos seus salarios (o salario mínimo é de 45 dólares mensuais en Haití, 60 en Brasil e algo más de 100 en México).<sup>504</sup> O capital periférico debe compensa-la *transferencia de valor* cara ó capital central.<sup>505</sup>

Toda esta problemática falta completamente en toda a discusión sobre a Modernidade e a Posmodernidade (tanto nun Habermas coma en Lyotard, Vattimo ou Rorty), filosofías eurocéntricas (ou norteamericanas) sen conciencia mundial. Os millóns de obreiros en América Latina (o mesmo en Asia ou en África) son a parte máis explotada do capital mundial, son os miserables da nosa época, presaxiada por Hegel na súa *Filosofía do Dereito*, cando prognostica que a sociedade burguesa resolvería as súas contradiccións procurando fóra as súas solucións:

---

504. A maioría da poboación dos países citados non ten salarios mínimos con garantías sociais. Por iso, o desemprego ou o subemplego chegan en moitos casos a máis do cincuenta por cento dos seus habitantes. Segundo di Franz Hinkelammert, ser *explotado* (é dicir, recibir un salario de fame e producir un enorme plusvalor) é hoxe un privilexio en América Latina, xa que a maioría dos seus habitantes son, simplemente, *pobres*, fóra dunha relación estable capital-traballo.

505. A transferencia da periferia ó centro é ainxustiza ética estructural mundial dos nosos tempos, o momento central invisible do mito sacrificial da Modernidade ou da modernización, do libre-mercado. As súas épocas son, aproximadamente, as seguintes: a primeira é a do mercantilismo pecuniario (do século XV ó XVII), de hexemonía ibérica (onde se transfería valor en diñeiro: ouro, prata; roubo nunca recoñecido nin avaliado coma *crédito* latinoamericano ó capital europeo orixinario, e do que nunca se cobrará interese ningún); a segunda época, preparatoria da dependencia, primeira forma do capitalismo librecambista, comeza coas reformas borbónicas dunha España xa dependente de Inglaterra e que impide en América Latina a nacente revolución industrial (coma nos *obrages* téxiles de México ou Lima); a terceira época, na segunda forma de capitalismo coma imperialismo, polo endebedamento crediticio (por exemplo, para instalar ferrocarrís ou portos) e por exportación de materias primas con prezos moi por baixo do seu valor real; a cuarta época, na dependencia populista de réximes coma os de Vargas, Cárdenas ou Perón, desde 1930, onde se transfire valor por unha *competencia* con diversa composición orgánica media dos capitais centrais e periféricos (nesta etapa medra propiamente a clase obreira da que estamos falando); a quinta época é a de transferencia de valor por extracción das transnacionais, polos créditos internacionais que producen transferencia directa de capital por pagamento de altísimos intereses en cantidades nunca antes soñadas. Unha longa historia de explotación que xa describimos noutras obras.

A ampliación desa articulación acádase por medio da colonización, á que –espontánea ou sistematicamente– é empurrada a sociedade burguesa desenvolvida.<sup>506</sup>

Consideracións que se deben entender desde estoutra reflexión:

Acumulación do capital é, polo tanto, aumento do proletariado.<sup>507</sup> A lei [da acumulación do capital] produce unha acumulación de miseria (*Akkumulation von Elend*) proporcional á acumulación de capital. A acumulación de riqueza dun polo que é ó mesmo tempo, pois, acumulación de miseria, tormentos de traballo, escravitude, embrutecemento e degradación ética no polo oposto, isto é, onde se atopa a clase que produce o seu propio producto coma capital.<sup>508</sup>

Obvio resulta que Marx caeu hoxe, en 1992, en descrédito dentro da mitoloxía do mercado libre de competencia perfecta,<sup>509</sup> xa que permite comprender que a miseria do pobo das nacións periféricas (en América Latina os indíxenas, os africanos, os mestizos, os campesiños, os obreiros e outros grupos) é proporcional á riqueza dos ricos (nos mesmos países periféricos e nos países centrais do sistema capitalista). Todo isto parece ignoralo o mito da Modernidade.

Para rematar, non podemos esquece-lo séptimo rostro da outra-cara da Modernidade, os *marxinai*s.<sup>510</sup> O capital periférico,

---

506. Parágrafos 246-248.

507. *O capital*, I, cap. 23 (1873); ed. castelá, I/3, Siglo XXI, p. 761; en alemán, MEGA II, 6, p. 562.

508. *Ib.*, p. 805; p. 588.

509. Véxase a obra de Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José (Costa Rica), 1984, onde se falsea a argumentación popperiana da imposibilidade dunha certa planificación (xa que Popper pretende desvirtuar toda posible planificación na crítica á planificación *perfecta*), e onde se amosa a contradicción dun mercado en competencia perfecta (imposibilidade que non destrúe un certo mercado libre que pode ser planificado, en certo grao, o necesario, por unha planificación *possible*, nunca perfecta, como pretendía unha certa escola stalinista).

510. Véxanse algúns traballos, coma os da *Bibliografía sobre marginalidad social*, CEPAL, Santiago de Chile, 1973; Gino Germani, *Marginality*, Transaction Books, Nova Brunswick,

dixemos, é débil porque transfire sistematicamente valor. Non só produce isto unha sobre-exploitation do obreiro asalariado, senón igualmente unha enorme superpoboación relativa e absoluta,<sup>511</sup> un exército laboral de reserva que o débil capital periférico non pode subsumir. Debido á súa debilidade estructural, a marxinalidade urbana acada proporcións sempre en aumento nos países latinoamericanos –en megalópoles coma São Paulo, México, Buenos Aires, Santiago, Lima, Bogotá, Río ou Guadalajara, a poboación marxinal acada un número de varios millóns, o mesmo ca en Delhi, O Cairo ou Nairobi–.

O fenómeno contemporáneo da marxinalidade –cuestión que naceu baixo o concepto de *lumpen*, pero que acada hoxe unha gravidade moito maior–, manifesta quizais o rostro máis inxusto e violento no capitalismo periférico, coma froito da sociedade chamada por moitos coma o capitalismo serodio (o *Spätkapitalismus* de Jürgen Habermas, por exemplo). Os estudiosos, tamén historiadores e filósofos, non advirten a articulación entre o sistema do capitalismo serodio, posindustrial e de servicios, centrado no capital financeiro e transnacional, e o capitalismo periférico propriamente industrial, que subsume traballo vivo con salarios de subsistencia mínima, gracias á competencia dos mesmos marxinaias, que ofrecen o seu traballo a prezos infrahumanos (coma os *braseros* ilegais en Estados Unidos).

A vida da marxinalidade é moito menos desenvolvida (desde un punto de vista alimentario, polo vestido, a habitación, a cultura media, a dignidade da persoa, e moitos outros indicadores

---

1980; Miguel Izard, *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*, Serbal, Barcelona, 1985; Dióscoro Negretti, *El concepto de marginalidad: aplicación en el contexto latinoamericano*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987; José Nun, *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal*, Centro Latinoamericano de Demografía, Santiago de Chile, 1971; Esmeralda Ponce de León, *Marginalidad de la ciudad*, Trillas, México, 1987; Fernando Serrano Migallón, *Marginalidad urbana y pobreza rural*, Diana, México, 1990; Alberto Ruíz de la Peña, *La marginalidad social*, UNAM, México, 1977.

511. Moitos atribúen á explosión demográfica a causa da sobreexpobación. Resulta evidente que hai unha explosión demográfica no Terceiro Mundo, pero esquécese que en Europa xa a houbo na Idade Media e desde a revolución industrial. Agora prodúcese no mundo periférico e alcanza proporcións inmensas, o que non pode xustificar un certo malthusianismo cínico de moitos.

da calidade de vida) cá encontrada por Cortés na festiva e numerosa cidade de Zempoala no 1519. Pasaron cincocentos anos, e moitos millóns de marxinais da cidade de México quererían te-lo alimento, o vestido e a dignidade de vida dos habitantes de México-Tenochtitlán. Non queremos con isto retornar ó pasado nin propor un proxecto folclórico ou preindustrial tipo Gandhi; simplemente desexamos amosa-la outra-cara, o producto estructural do mito da Modernidade coma mito sacrificial, violento e irracional.

Desde 1492 a 1992 transcorre a longa historia, no tempo do sexto Sol, na que ese pobo latinoamericano, o bloque social dos oprimidos, irá creando a súa propia cultura.<sup>512</sup> Sobre ela impactará a pretensión dunha modernización que ignora a súa propia historia, xa que é a outra-cara invisible da Modernidade.<sup>513</sup> Mal pode ese pobo realiza-la Modernidade do que foi sempre a parte explotada, oprimida; a outra-cara que pagou coa súa morte a acumulación do capital orixinario, o desenvolvimento dos países centrais. Trátase, en nome do núcleo racional e emancipador da Modernidade (coma saída da inmaturidade, pero non culpable), de nega-lo mito sacrificial, eurocéntrico e *desarrollista* desa mesma Modernidade.

Por todo isto, o proxecto liberador (non simplemente asuntivo, porque este só pode subsumi-lo proxecto emancipador dos crioulos, conservador dos terratenentes ou liberal dos que negan o pasado indíxena, afro-latinoamericano e colonial) é, ó mesmo tempo, un intento de superación da Modernidade, un proxecto de liberación e de Trans-Modernidade. Un proxecto de racionalidade ampliada, onde a razón do Outro ten lugar nunha comunidade de comunicación na que tódolos humanos (como

---

512. Véxanse as obras de Néstor García Canclini, *Arte popular y sociedad en América Latina*, Grijalbo, México, 1977 (bibliografía, pp. 277ss.); Ídem, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1984; Ídem, "Para una crítica a las teorías de la cultura", en *Temas de cultura latinoamericana*, UNAM, México, 1987.

513. Sobre a Modernidade coma *modernización* véxase Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Eichborn Verlag, Frankfurt, 1991, en especial "Der Opfergang der Dritten Welt als Menetekel", pp. 189ss.

propuña Bartolomé de las Casas no debate de Valladolid, en 1550) poidan participar coma iguais, pero ó mesmo tempo no respecto á súa Alteridade, ó seu ser-Outro, *outreidade* que debe estar garantida mesmo no plano da “situación ideal da fala” (para expresarnos coma Habermas) ou na “comunidade de comunicación ideal” ou “transcendental” de Apel.

Todo isto é só unha introducción histórico-filosófica ó tema do diálogo entre culturas (entre proxectos ou teorías políticos, económicos, teolóxicos, epistemolóxicos, etc.), para construír non unha universalidade abstracta, senón unha mundialidade analóxica e concreta, onde tódalas culturas, filosofías e teoloxías poidan contribuír cun aporte propio, coma riqueza da Humanidade plural futura.

O 1492 foi o inicio da Modernidade; da mundialidade coma centro de Europa; da constitución coma periferia de América Latina, África e Asia. Ese acontecemento histórico (1492) foi, sen embargo, interpretado de xeito non-europeo nos mundos periféricos.

O que pretendemos aquí foi bosquexa-la maneira de analiza-la cuestión para así introduci-las condicións históricas dunha teoría do diálogo que non caia: 1) nin no optimismo fácil do universalismo racionalista abstracto, que pode confundir universalidade con eurocentrismo e *desarrollismo* modernizado, no que pode deriva-la actual Escola de Frankfurt, 2) nin na irracionalidade, incomunicabilidade ou incommensurabilidade do discurso dos posmodernos.

A Filosofía da Liberación afirma a razón coma facultade capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubxectivo coa razón do Outro coma razón alternativa. No noso tempo, coma razón que nega o momento irracional do mito sacrificial da Modernidade, para afirmar (subsumido nun proxecto liberador)<sup>514</sup> o momento emancipador racional da Ilustración e a Modernidade, coma Trans-Modernidade.

---

514. Indicado co G no esquema do Apéndice 2.

## Apéndice 1

### DIVERSOS SENTIDOS DAS PALABRAS *EUROPA, OCCIDENTE, MODERNIDADE, CAPITALISMO SERODIO*

Debe distinguirse claramente nas seguintes palabras o  
contenido semántico, o significado que van adquirindo  
sincronicamente na historia:

1. *Europa bárbara versus Grecia, a helenicidade.* Asia será unha provincia de Anatolia (actual Turquía), e máis nada. Este é o sentido máis antigo e primeiro. Polo tanto, Europa é o incivilizado, o bárbaro, o non-político, o non-humano.
2. *Occidental* (Imperio romano latino, que agora contén a África coma provincias do sur do Mediterráneo) *versus Oriental* (Imperio romano helenista, grego). Asia é parte do Imperio oriental (o Exipto tolemaico é parte oriental, e non propiamente parte de África). Non hai concepto relevante de Europa.
3. En Constantinopla (desde o século VII), o Imperio romano cristián *versus mundo árabe musulmán*. O grego *clásico* é de ámbolos dous (de feito, Aristóteles ha ser máis estudiado polos árabes en Bagdad ou en Córdoba ca en Constantinopla). Non hai concepto de Europa. Constantinopla nunca é nin o Occidental nin Europa, por oposición a Asia e a África.
4. A *Europa latina versus mundo árabe*. Novamente Aristóteles é considerado máis un filósofo dos árabes ca dos latinos cristiáns.

Abelardo, Alberte e o seu discípulo Tomás principian o cambio e a adaptación, pero áinda Aristóteles non é considerado occidental nin europeo. Aquí, de maneira inicial e vagariña, Europa hase distinguir da África (agora musulmana e negra) e da Asia (musulmana igualmente). O Oriental é áinda Constantinopla, o mundo ortodoxo.

5. No Renacemento italiano (desde a caída de Constantinopla principalmente, 1453) comeza a fusión entre Occidental (latino) e grego (Oriental) *versus* turcos: o árabe ou musulmán (os turcos abandonan o mundo helenista e esquécese o elo árabe-helenista). Iníciase a ecuación: Occidental igual a helenístico máis romano máis cristián. Desde 1474, alomenos (en carta de Toscanelli), o Occidente principia a se confrontar ó Oriente polo Atlántico, coma posibilidade.

6. *Europa*, desde 1492, denominación que se usara desde antigo, pero nun sentido máis amplo, consolídase definitivamente no século XVI, para distinguir ese continente de América e da África e Asia antigas. Pero agora Europa é a parte restrinxida latino-xermánica cercada polo mundo musulmán (de Viena a Granada). Ademais, agora, por primeira vez, habendo unha Cuarta Parte do mundo (América), é o centro (*Europa* coma centro). As outras tres partes (América, África e Asia) comezan a súa historia de periferia. O Oriente é agora o continente entre Asia Menor, o mar dos Árabes (océano Indico) e o mar do Sur (océano Pacífico).

7. No século XVIII consúmase a fusión de *Occidente* (desde o apartado 2, todo confusamente), helenicidade (que era no apartado 1 a anti-Europa) e Europa-centro, coas súas colonias na periferia. Hegel é a expresión filosófico-teoloxica máis impresionante desta nova ideoloxía. Só agora é, por primeira vez, *Europa occidental*. Nunca se falara de Europa coa determinación *occidental*.

8. Co colonialismo, os racismos e os nacionalismos (coma o de Hitler e coa ideoloxía da CIA, por exemplo), a cultura (ou civilización) occidental non é só Europa. Agora Europa é unha

*parte* desta cultura, que é a cultura e sistema centro-europeo-norteamericano. Por outra parte, o concepto ideolóxico norteamericano de Hemisferio Occidental exclúe o Sur: África e América Latina son parte xeograficamente dese hemisferio, pero non son incluídas; en realidade, só se entende coma Hemisferio Occidental Norte. No seu sentido máis amplo, a cultura occidental pode ser a cultura de América Latina, alomenos das súas elites (dos crioulos e mestizos, como o pensa Edmundo O'Gorman).

**9.** Ademais, frecuentemente se lle agrega o de *cristiá: cultura (civilización) occidental cristiá*. En realidade, historicamente, o cristianismo nada ten de occidental, xa que é unha relixión que nace no mundo semita (coma a relixión islámica), do xudaísmo; xeográfica e culturalmente é completamente oriental, asiático, pola súa situación no Imperio romano (na parte máis oriental do Imperio, en termos absolutos). O cristianismo provén dun mundo máis oriental có mesmo helenismo (que historicamente nunca foi europeo). A expresión *cultura* (ou *civilización*) *occidental cristiá* é un sincretismo contradictorio e ideolóxico, antisemita primeiro (con Hitler e os integrismos no centro e na periferia), antisocialista logo (o Oriente será agora, desde o triunfo da revolución leninista, o socialismo real). Fusionouse un novo elemento: a cultura occidental e cristiá. Oriente-Occidente é a bipolaridade ideolóxica da guerra fría posterior á Segunda Guerra chamada Mundial (en realidade, guerra intracapitalista do centro).

**10.** Por outra parte, en canto ó concepto de *Modernidade*, anque xorde ó final do século XV ou comezos do XVI, con obras tales coma *Mundus Novus*, o novo, o moderno, será só desde o século XVIII, de feito, o nome da cultura de Europa (co significado que leva no sentido 6) e de Occidente (no sentido 7); unha Europa coma centro (excluíndo axiña a España e Portugal desde o século XVIII, que é a Europa do Sur, xa non nomeada por Hegel).

**11.** Para encontrármo-lo concepto de cultura ou sistema *capitalista*, propiamente industrial, debemos remontar ata o século XVIII. Polos fenómenos de burocratización, secularización e outros, propios do capitalismo, é como Max Weber entende a Modernidade. Trátase dunha nova ecuación: Modernidade igual

a europeo (sentido 6) más occidental (sentido 7) más capitalista (sentido 11).

**12.** O *Spät-kapitalismus* (capitalismo serodio) é un momento avanzado do capitalismo e da Modernidade, xa en pleno século XX (no sentido de Habermas).

Estes son doce posibles sentidos (e hai máis) destas palabras que se usan axiña, pero que están contaminadas ideoloxicamente de eurocentrismo, falacia *desarrollista* e impresións propias do obvio pero nunca clarexado axeitadamente. Temos en conta estes sentidos das palabras en tódalas nosas conferencias, por iso remitimos continuamente a este Apéndice 1.

Na antigüidade	Desde o século VII	Desde o século XII	Desde o século XV	Desde o século XVI	Desde o século XVII ó XIX	No século XX
1 2	3	4	5	6	7/8	9

## Apéndice 2

### DOUS PARADIGMAS DE MODERNIDADE

#### Definicións

Semanticamente, a palabra *Modernidade* ten, ambiguamente, dous contidos:

1. Polo seu contido primario e positivo *conceptual*, a Modernidade é emancipación racional. A emancipación coma saída<sup>515</sup> da inmaturidade por un esforzo da razón coma proceso crítico, que abre á Humanidade a un novo desenvolvimento histórico do ser humano.

2. Pero, ó mesmo tempo, polo seu contido secundario e negativo *mítico*,<sup>516</sup> a Modernidade é xustificación dunha praxe irracional de violencia. O *mito* podería describirse así:

a) A civilización moderna autocompréndese coma máis desenvolvida, coma superior, o que significará soster sen conciencia unha posición ideoloxicamente eurocéntrica.

---

515. I. Kant, *Was heisst Aufklärung?*, A 481.

516. Sabido é que Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Fischer, Frankfurt, 1971 (véxase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 130ss.: "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung"), definen un certo nivel mítico da Modernidade, que Habermas non pode admitir. O noso sentido de *mito* sitúase non nun nivel intra-europeo (coma no caso de Horkheimer, Adorno ou Habermas), senón nun nivel de centro-periferia, Norte-Sur, é dicir, nun nivel mundial.

b) A superioridade obriga a desenvolver ós máis primitivos, rudos, bárbaros, coma esixencia moral.

c) O camiño deste proceso educativo de desenvolvimento debe se-lo seguido por Europa; é, de feito, un desenvolvimento unilineal e de tipo europeo o que determina, novamente sen conciencia ningunha, a *falacia desarrollista*.

d) Como o bárbaro se opón ó proceso civilizador, a praxe moderna debe exercer en último caso a violencia, se for necesario, para destruí-los atrancos para a modernización (a guerra xusta colonial).

e) Esta dominación produce vítimas (de moi variados xeitos), feito que é interpretado coma un acto inevitable e co sentido case que ritual de sacrificio; o heroe civilizador reviste ás súas vítimas do carácter de seren holocaustos dun sacrificio salvador (do colonizado, do escravo africano, da muller, da destrucción ecolólica da terra, etc.).

f) Para o moderno, o bárbaro ten unha *culpa*<sup>517</sup> (a de se opoñer ó proceso civilizador)<sup>518</sup> que lle permite á Modernidade presentarse non só coma inocente, senón mesmo coma emancipadora desa culpa das súas propias vítimas.

g) Por último, e debido ó carácter civilizador da Modernidade, interprétanse coma inevitables os sufrimentos ou sacrificios (os custos) da modernización dos outros pobos atrasados (inmaturos),<sup>519</sup> das outras razas escravizables, do outro sexo por débil, etcétera.

### 3. Para a superación da Modernidade (non coma Post-Modernidade, que ataca á razón en canto tal, desde o irracionalismo

---

517. I. Kant, *Op. cit.*, fálanos de inmaturidade *culpable* (*verschuldeten*).

518. O mesmo Francisco de Vitoria, profesor de Salamanca, admite coma última razón para declarala guerra que os indíxenas opoñan atrancos á predicación da doutrina cristiá. Só para destruír esos obstáculos se pode face-la guerra.

519. Para Kant, *unmündig*: "inmaduro, rudo, non educado".

da inconmensurabilidade, senón coma Trans-Modernidade, que ataca coma irracional á violencia da Modernidade, na afirmación da razón do Outro), será preciso nega-la negación do *mito da Modernidade*. Para iso, a outra-cara negada e victimada da Modernidade debe, primeiramente, descubrirse coma *inocente*: é a vítima inocente do sacrificio ritual, que ó se descubrir coma inocente, xulga á Modernidade coma culpable da violencia sacrificadora, conquistadora orixinaria, constitutiva, esencial. E negando a inocencia da Modernidade, ó afirma-la Alteridade do Outro, negado coma vítima culpable, permite *des-cubrir* por primeira vez a outra-cara oculta e esencial á Modernidade: o mundo periférico colonial, o indio sacrificado, o negro escravizado, a muller oprimida, o neno e a cultura popular alienados... (as víctimas da Modernidade) coma vítimas dun acto irracional (coma contradicción do ideal racional da mesma Modernidade).

4. Só cando se nega o *mito civilizador e da inocencia* da violencia concomitante, só cando se reconece a inxustiza da praxe sacrificial fóra de Europa (e incluso en Europa mesma), só daquela se pode igualmente supera-la limitación esencial da razón emancipadora. Supérase a razón emancipadora coma razón liberadora cando se descobre o eurocentrismo da razón ilustrada, cando se define a falacia *desarrollista* do proceso de modernización hexemónico. Isto é posible, mesmo para a razón da Ilustración (máis aló dunha razón comunicativa aínda eurocéntrica e *desarrollista*, e, por suposto, dunha razón estratéxica ou instrumental), cando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e xénero...); cando se declara inocentes ás víctimas desde a afirmación da súa Alteridade coma identidade na Exterioridade, coma persoas que foron negadas, coma a súa propia contradicción pola Modernidade. Deste xeito, a razón moderna é transcendida, pero non coma negación da razón en canto tal, senón da razón violenta eurocéntrica, *desarrollista*, hexemónica. Trátase dunha Trans-Modernidade coma proxecto mundial de liberación (e non coma proxecto universal unívoco, que non é senón a imposición violenta sobre o Outro da razón particular de Europa, do machismo unilateral, do racismo branco, da cultura occidental coma a humana en xeral) onde a Alteridade, que era co-esencial da

Modernidade, se realice igualmente. A *realización* da Modernidade non se efectúa nun paso da potencia (da Modernidade) ó acto da mesma (Modernidade europea). A *realización* sería agora o tránsito transcendente, onde a Modernidade e a súa Alteridade negada (as vítimas) se han co-realizar por mutua fecundidade creadora. O proxecto transmoderno é unha co-realización do imposible para a soa Modernidade; quer dicir, é co-realización de solidariedade, que chamamos analéctica (ou analóxica, sincrética, híbrida ou mestiza) do centro/periferia, muller/home, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidade/Terra, cultura occidental/culturas do Terceiro Mundo, etc.; non por pura negación, senón por subsunción desde a Alteridade<sup>520</sup> (*Subsuntion*, que é a trans-conceptualización de Marx, pola súa etimoloxía latina, da *Aufhebung* hegeliana).

De xeito que non se trata dun proxecto pre-moderno, coma afirmación folclórica do pasado; nin dun proxecto anti-moderno de grupos conservadores, de dereita, de grupos nazis, fascistas ou populistas; nin dun proxecto posmoderno, coma negación da Modernidade e coma crítica de toda razón, para caermos nun irracionalismo nihilista. Debe ser un proxecto trans-moderno (e sería daquela unha Trans-Modernidade) por subsunción real do carácter emancipador racional da Modernidade e da súa Alteridade negada (o Outro distinto á Modernidade), por negación do seu carácter mítico, que xustifica a inocencia da Modernidade sobre as súas vítimas e por iso se torna contraditoriamente irracional.

En certas cidades da Europa medieval, nas renacentistas do *Quattrocento*, medrou *formalmente* a cultura que producirá a Modernidade. Pero a Modernidade *realmente* puido nacer cando se deron as condicións históricas da súa orixe efectiva: en 1492, coa súa empírica mundialización, a organización dun mundo colonial e o usufructo da vida das súas víctimas, nun nivel pragmático e económico.

A Modernidade nace *realmente* en 1492: tal é a nosa tese. A súa real superación (coma *Subsuntion* e non simplemente coma

---

520. Véxase a miña *Philosophie der Befreiung*, con respecto ó momento analéctico do movemento dialéctico subsuntivo (5.3).

*Aufhebung* hegeliana) é subsunción do seu carácter emancipador racional europeo *transcendido* coma proxecto mundial de liberación da súa Alteridade negada: a Trans-Modernidade coma novo proxecto de liberación político, económico, ecolóxico, erótico, pedagóxico, relixioso...

Propomos, logo, dous paradigmas contradictorios: o da simple Modernidade eurocéntrica e o da Modernidade subsumida nun horizonte mundial, onde o primeiro cumpliu unha función ambigua: por unha parte, coma emancipación, pola outra, coma mítica cultura da violencia. A realización do segundo paradigma é un proceso de Trans-Modernidade.

Só o segundo paradigma inclúe a Modernidade/Alteridade mundial. Na obra de Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*,<sup>521</sup> o nós son os europeos, e os outros somos nosoutros, os pobos do mundo periférico. A Modernidade definiuse coma emancipación con respecto ó nosoutros, pero non advertiu o seu carácter mítico-sacrificial con respecto ós outros. Montaigne viuno dalgún xeito cando escribiu:

Así, podemos chamalos bárbaros con respecto a nosoutros, que os rebordamos en toda especie de barbarie.<sup>522</sup>

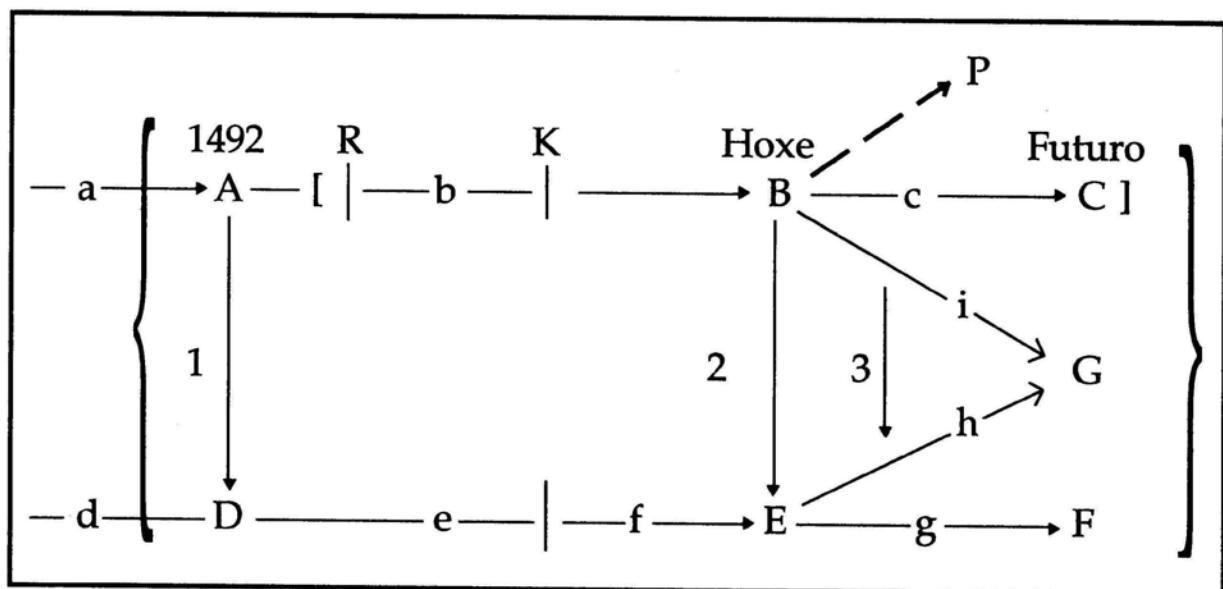
---

521. Seuil, París, 1989.

522. M. de Montaigne, *Des Cannibales*, en *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, París, 1967, p.208.

## Dous paradigmas de modernidade

(Simplificación esquemática dalgúns momentos que codeterminan a comprensión de ámbolos dous paradigmas)



Léase diacronicamente desde A cara a G, e desde a cara a i.

### I. Determinacións más relevantes:

- A: Europa no momento do descubrimento (1492)
- B: O presente europeo moderno
- C: Proxecto de *realización* (habermasiana) da Modernidade
- P: Proxecto do nihilismo posmoderno
- D: A invasión do continente (de Asia e de África, posteriormente)
- E: O presente periférico
- F: Proxecto dentro da Nova Orde Mundial dependente
- G: Proxecto mundial de liberación (Trans-Modernidade)
- R: Renacemento e Reforma
- K: A *Aufklärung* (o capitalismo industrial)

### II. Relacións cunha certa dirección ou frechas:

- a: Historia europea medieval (o pre-moderno)
- b: Historia moderno-europea
- c: Praxe de realización de C
- d: Historia amerindia pre-europea (igualmente, de Asia e de África)

- e: Historia colonial e dependente mercantilista
- f: Historia do mundo periférico ó capitalismo industrial
- g: Praxe de realización de F (*desarrollismo*)
- h: Praxe de liberación ou de realización de G
- i: Praxe de solidariedade do centro coa periferia
- 1, 2, 3, n: Tipos históricos de dominación (de A sobre D, etc.)

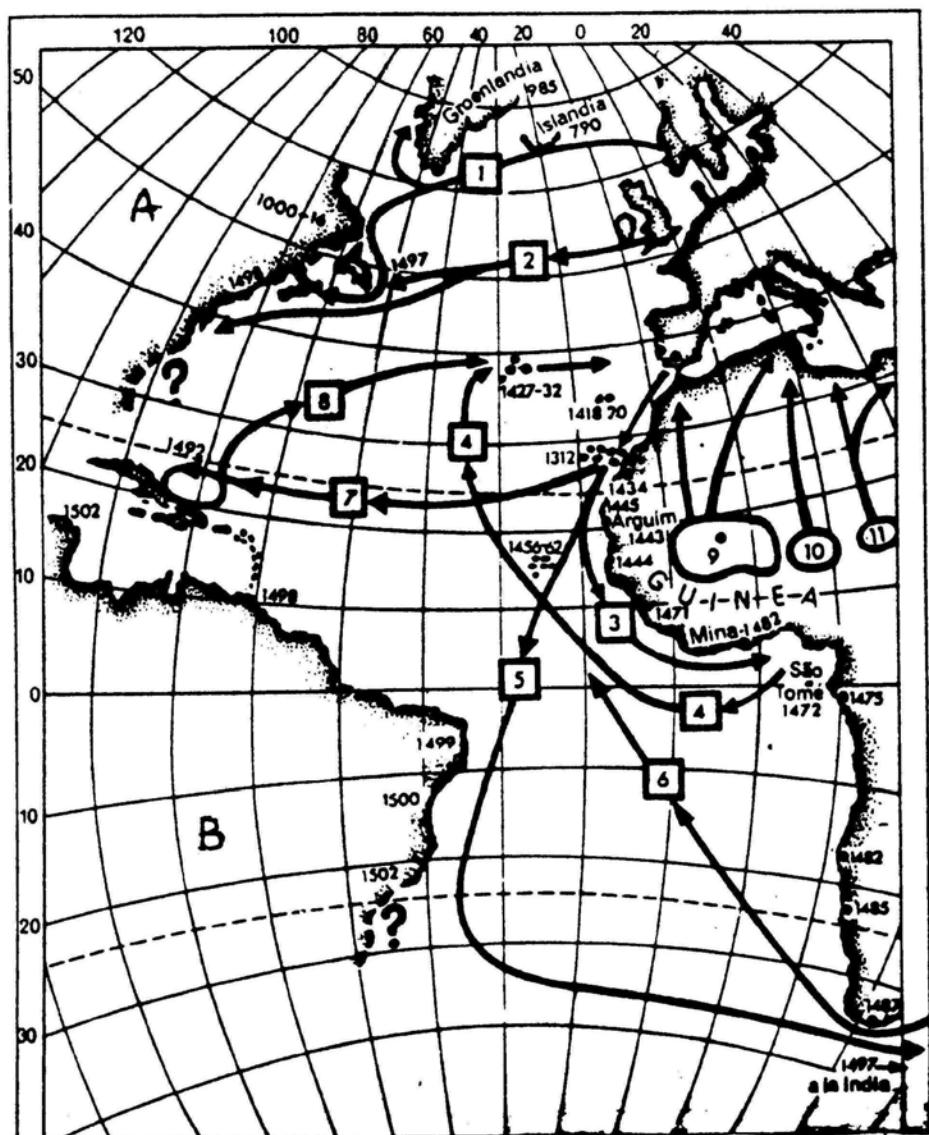
### *III. Os dous paradigmas da Modernidade:*

- []: Paradigma eurocéntrico de Modernidade: [R-K-B-C]
- {}: Paradigma mundial de Modernidade/ Alteridade (cara a Trans-Modernidade): {A/D-B/E-G}



## Apéndice 3

### O DESCUBRIMENTO DO ATLÁNTICO ATA O 1502



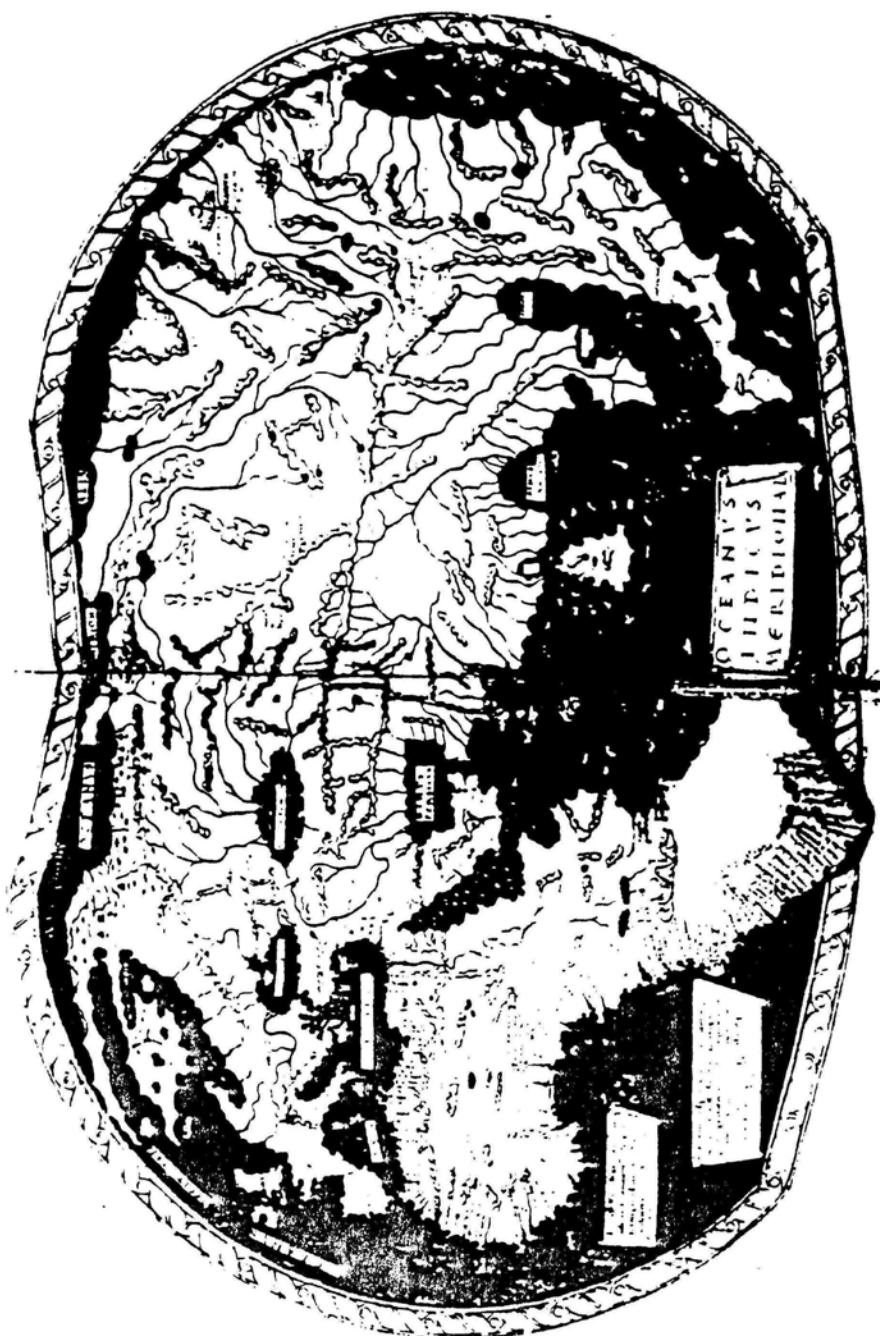
1. Ruta dos viquingos.
2. Viales ingleses de Xoán Caboto.
3. Ruta de ida a Guinea.
4. "Volta da Mina" ou ruta de regreso desde Guinea.
5. Ruta de ida á India, segundo quedou establecida a partir de 1500.
6. Ruta de regreso da India (a partir do Ecuador coincide coa "volta da Mina").
- 7 e 8. Ida e regreso da primeira viaxe de Cristovo Colón, 1492 (tramos de costa americana coñecidos en 1502, datas do descubrimento dalgúns puntos do litoral en África e no Novo Mundo, e as dúas primeiras feitorías permanentes dos lusitanos en África).
- 9, 10 e 11. Principais reinos islamizados da África subsahariana, dos que partían as rutas de caravanas cara ó Norte.

(Fonte: Guillermo Céspedes del Castillo, *América Hispánica (1492-1898)*, en *Historia de España*, de Manuel Tuñón de Lara, t. VI, Labor, Madrid, 1983, p. 46)



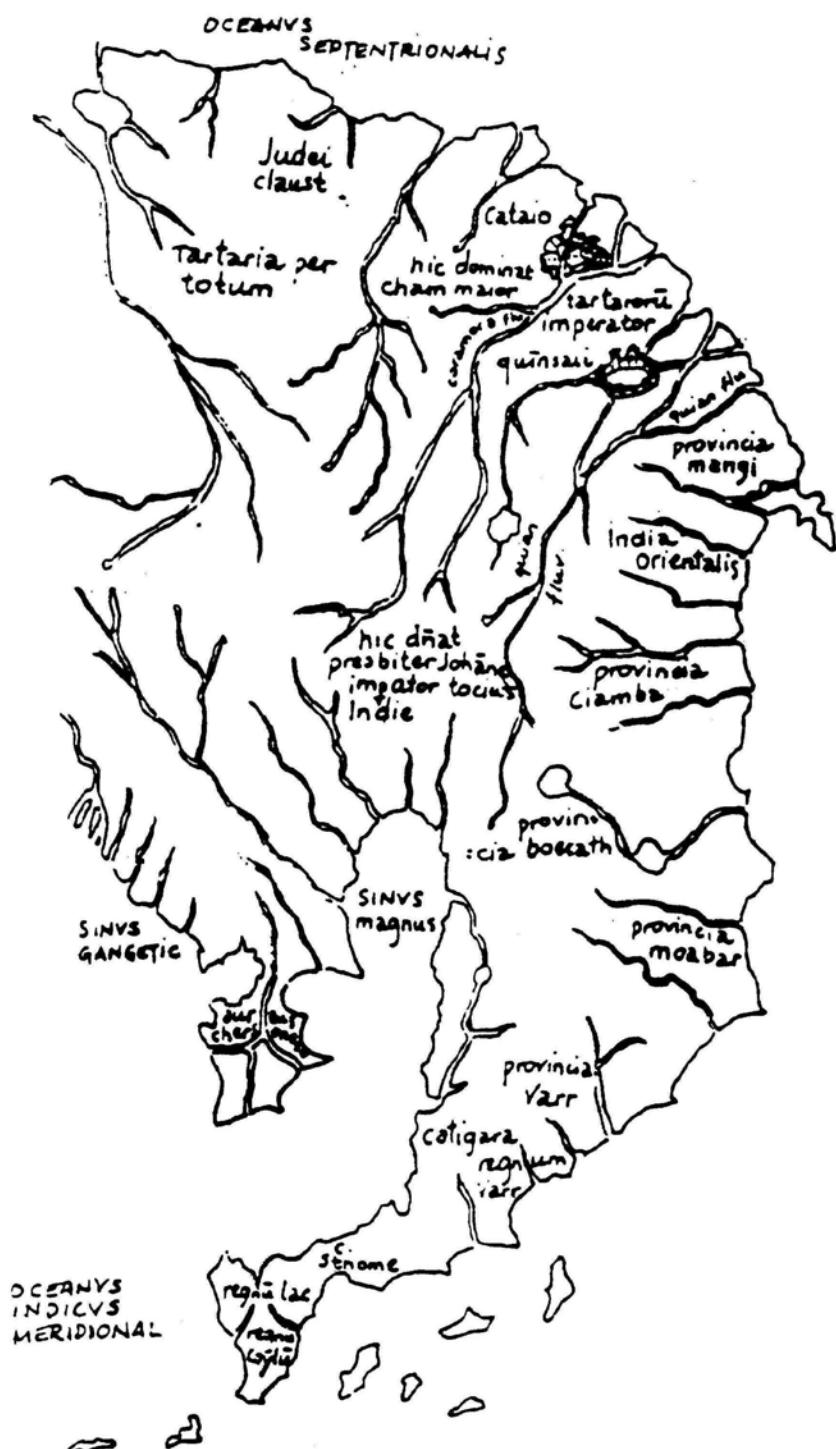
## Apéndice 4

### MAPA DA CUARTA PENÍNSULA ASIÁTICA DE HENRICUS MARTELLUS (FLORENCIA, 1489)



(Fonte: Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991; Paul Gallez, *Cristóbal de Haro: banqueros y pimenteros en busca del estrecho magallánico*, Instituto Patagónico, Bahía Blanca, 1991, e, do mesmo autor, *La Cola del Dragón: América del Sur en los mapas antiguos, medievales y renacentistas*, Instituto Patagónico, Bahía Blanca, 1990)

**MAPA DA CUARTA PENÍNSULA ASIÁTICA DE  
HENRICUS MARTELLUS (FLORENCIA, 1489)**  
**(con aclaración das explicáóns)**



(Fonte: Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991).

## CRONOLOXÍA

- 700 Fundación de Tula
- 711 Conquista musulmana da península Ibérica
- 718 Principia en Covadonga a Reconquista (718-1492)
- 900 Quetzalcóatl, sabio sacerdote tolteca
- 1398 Nace Tlacaélel en México-Tenochtitlán
- 1415 Conquista de Ceuta, no norte de África
- 1441 Primeiros escravos africanos vendidos por Portugal.  
Invéntase a carabela
- 1460 Morre Henrique o Navegante, príncipe portugués
- 1485 Consagración do templo maior de México a Huitzilopochtli
- 1487 Matanza de musulmáns en Málaga. Crúzase o cabo de Boa Esperanza e chégase ó *Mare Islamicum*
- 1489 Heinrich Hammer confecciona o mapa da cuarta península asiática
- 1492 Xaneiro, 6: ocupación de Granada polos Reis Católicos, derrota do sultán Boabdil. Nebrija publica a gramática castelá

### A invención do ser-asiático das illas do Mar Océano

- 1492 Outubro, 12: Cristovo Colón chega a unhas illas no occidente do Mar Océano. Nace o Atlántico (*mar do Norte*)
- 1493 Segunda viaxe de Colón
- 1497 Terceira viaxe de Colón: o Orinoco, “río do Paraíso”
- 1502 Cuarta viaxe de Colón
- 1506 Morre Colón sen *descubrir* América.

### O *descubrimiento* do Novo Mundo

- 1502 Amerigo Vespucci regresa da súa viaxe á Antípoda Sur e pouco despois escribe *Mundus Novus* (1503-1504)
- 1504 Primeiros escravos africanos en Santo Domingo
- 1507 Publícase a *Cosmographiae Introductio*
- 1511 Crítica profética de Antón de Montesinos na Hispañola, primeiro berro contra a violencia da Modernidade

- 1513 Vasco Núñez de Balboa descobre o *mar do Sur* (oceano Pacífico)
- 1520 Sebastián Elcano circunvala a Terra, coma sobrevivente da expedición de Magallanes (remata a época central da Era dos Descubrimentos)

### **A conquista das culturas urbanas. Da parusía dos deuses á invasión**

- 1519 Hernán Cortés comeza a conquista de México-Tenochtitlán
- 1520 Maio, 22: matanza de Alvarado dos guerreiros aztecas
- 1520 Xuño, 24: vence Cortés a Pánfilo Narváez
- 1520 Xuño, 30: a Noite Triste
- 1521 Derrota dos *Comuneros* (a nacente burguesía española) en Villalar (España)
- 1521 Agosto, 13: Cortés consuma a ocupación do último barrio da cidade de México-Tenochtitlán
- 1525 Asasinato de Cuauhtemoc por Cortés.
- 1545 Descóbrese a mina de prata de Potosí
- 1546 Descóbrese a mina de prata de Zacatecas (México)
- 1553 Batalla do forte Tucapel, na que Lautaro, xefe dos mapuches en Chile, detén ós españois no Sur (remata a conquista das culturas urbanas)

### **A conquista espiritual. Da fin do mundo ó sexto Sol**

- 1524 Chegan os *Doce Apóstolos* franciscanos a México (a *Idade dourada* de Mendieta: 1524-1564)
- 1536 Bartolomé de las Casas escribe *De Unico Modo* en Guatemala
- 1550 Comeza a disputa filosófico-teolóxica sobre a Modernidade (Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas) en Valladolid
- 1552 Bartolomé de las Casas escribe *La destrucción de las Indias*
- 1568 A Xunta Magna convocada por Felipe II

### **Remata a constitución orixinaria da ontoloxía moderna**

- 1580 Montaigne comeza os seus *Essais* (en especial *Des Cannibales*)
- 1636 Descartes expresa o *ego cogito* no *Discurso do Método*

ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI naceu na Arxentina (Mendoza, 1934), onde cursou os estudos da licenciatura en Filosofía. Na actualidade ten a súa residencia en México DF, onde é profesor de Ética na Universidade Autónoma Metropolitana/Iztapalata e de Historia da Igrexa (ITES) e membro do Sistema Nacional de Investigacións. Desenvolve unha intensa actividade por todo o mundo, tanto coma profesor invitado en numerosas universidades -norteamericanas (Loyola, Notre Dame, Nova York, Nashville, California...), suízas (Friburgo), belgas (Lovaina), etc.-, coma no papel de relator en cursos e conferencias.

A súa extensa obra abrangue os campos da historia (doutor pola Universidade de A Sorbona, París), da filosofía (doutor pola Universidade Complutense, Madrid) e da teoloxía (doutor *honoris causa* pola Universidade de Friburgo, Suíza). Dela podemos citar: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, 1973), *Filosofía de la liberación* (México, 1977), *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación* (Salamanca, 1978), *La producción teórica de Marx* (México, 1985), *Hacia el Marx desconocido* (México, 1988), *El Marx definitivo* (México, 1990).

