

1492: análisis ideológico de las diferentes posiciones (*)

Enrique Dussel

En el año 1988 se produjo en México un debate sobre el significado de 1492¹, lo que mostró la necesidad de clarificar el sentido "ideológico"

* Versión ampliada de la ponencia originalmente presentada en el Simposio de Santo Domingo (N. E.).

¹ Algo antes de la polémica, Guillermo Correa escribe un artículo con el título: "Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario", en: *Proceso* (México), 516, 22 de septiembre (1986), págs. 44-47, donde se dan testimonios de las posiciones de Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Abelardo Villegas, el autor de estas líneas, y otros. La polémica comenzó con el artículo de Leopoldo Zea, donde se preguntaba "¿Qué hacer con el V Centenario?", a lo que Edmundo O'Gorman respondió con "¿Qué hacer con Leopoldo Zea?", en: *El Día* (México), 28 de agosto (1987). E. O'Gorman había escrito, por otra parte, años antes, tres artículos en *La Jornada Semanal* (del 19 de mayo, 30 de junio y 7 de julio de 1985), contra la posición de León Portilla. Este le responde el 4 y el 11 de septiembre de 1988 con "Las elucubraciones del inventor de la *Invención de América*", en: *El Día* (México), de dichas fechas, donde la polémica se personaliza más y más: "Someter a juicio, y condenar con saña, a quienes no aceptamos su *Invención de América*, es la actitud beligerante del señor doctor Edmundo O'Gorman" (pág. 1). O'Gorman escribió nuevamente otros artículos el 18 y el 25 de septiembre, y el 2 de octubre sobre "Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión del vencido", en: *Ibid.*, (1988), donde acusa a León Portilla de haberse retractado de su primitiva tesis sobre el "encuentro". A lo que le responde Miguel León Portilla con: "Y, ¿qué hacer con Edmundo O'Gorman?", en: *El Día*, 2 de octubre (1988).

El 13 de octubre de 1988 se leía en *El Día* (México): "Les aguaron la celebración del 12 de octubre" (pág. 1). Donde se dice que ante la estatua de Colón "los indígenas gritaban consignas tales como: *Cristóbal Colón al paredón; si Zapata viviera, con nosotros estuviera; ¡Cuauhtémoc, Cuauhtémoc!*". Y subiéndose los indígenas a la estatua de Colón, arrojaron al suelo las flores que un grupo de hispanistas había colocado minutos antes.

Llaman la atención artículos como el de Germán Arciniegas, "El capitán y la india", en: *La Nación* (Buenos Aires), 25 de julio (1980, donde se "juega" con la relación del padre y la madre de Garcilaso de la Vega (y donde el español queda muy bien parado, el "capitán"). Ya en 1990, Silvio Zavala escribió "Reflexiones sobre el descubrimiento de América", en: *La Jornada Semanal* (México), Nueva Epoca, 33, 28 de enero (1990), págs. 19-24, comentarios de obras recientes sobre nuestro tema (otros artículos, como por ejemplo, "De las varias maneras de ser indigenista", en: *Ibid.*, 2 de octubre, 1988, etc., se mantienen siempre a un

de las diversas posiciones, que es lo que aquí nos proponemos exponer. En realidad, las diferentes interpretaciones que desde el presente se realizan sobre el 1492, dependen de *posiciones ideológicas* que los mismos expositores, o las instituciones, poseen hoy sobre el pasado, con conciencia explícita o implícita.

Por otra parte, recuerdo claramente que en su discurso inaugural, Felipe González —al hacerse cargo del gobierno de España por primera vez, como primer ministro de la social democracia, en 1982—, indicó que a los diez años (en 1992) se festejaría de manera muy especial el evento del 1492. España, que intentaba entrar al Mercado Común Europeo, tendría al 1492 como una de sus “glorias” a las que podía referirse ante sus iguales europeos. Es evidente que esta “gloria” es hoy manejada por España mucho más que hace diez años, y en función, justamente, de su política de integración europea —y, no tanto, en cuanto intento de comprensión o apoyo a América Latina—. Por ello, el hecho de que el 1992 haya sido fijado por Europa como el año de su unidad económica nos indica, sin lugar a dudas, que los 500 años tienen un significado particular. Hace cinco siglos Europa salió del muro que el mundo islámico le había construido durante más de ocho siglos —hace trece siglos, en aquel 711, había comenzado la ocupación de la Península Ibérica por parte de los bereberes musulmanes del norte de África—. En 1992 se cierra, entonces un ciclo en la Historia Mundial. Deseamos pensar su significado desde la perspectiva de diferentes posiciones ideológicas —todas ellas “objetivas”, “reales”, científicamente descriptibles, y no por ello menos opuestas unas a otras, porque surgen y se fundan en diferentes praxis en el presente—.

Por nuestra parte, en 1984, en el contexto de un seminario organizado en México sobre “La idea del descubrimiento”², comen-

a un nivel informativo). En “Estado de la cuestión del V Centenario” (siempre en *El Día*, 16 de octubre, 1988), quiso servir de mediador entre los polemistas.

L. Zea volvió aún sobre el tema con otro artículo, “¿Qué hacer con quinientos años?”, en: *El Día*, 23 de julio (1989), págs. 19-21 (en una posición que podríamos llamar “crítica” ante el evento). Por nuestra parte nos situaremos, como podrá verse, adoptando una actitud diferente a todos los autores nombrados, y a partir de lo expuesto desde nuestras primeras obras históricas en 1966 —en nuestra tesis doctoral sobre *El episcopado hispanoamericano como defensor del indio*, defendida en La Sorbonne en dicho año, ya nos colocábamos desde la perspectiva del indio—.

Además de todo lo indicado, véase por último el número de septiembre de 1988 de *Cuadernos Americanos*, sobre la problemática del “Quinto Centenario”, con trabajos de Manuel Lizano, Jorge Llosa, Janice Th. de Silva, Antonio Núñez Jiménez, Leopoldo Zea, Silvio Zavala, etc.² Véase mi artículo “Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)”, en: *El Día*, 9 de diciembre (1984), págs. 4-7 (publicado nuevamente en *Le Monde Diplomatique*, 76, abril (1985), págs. 28-29). Como hemos dicho más arriba, desde nuestras primeras obras, en 1964, vimos ya la importancia de un replanteo total de la Historia Mundial, para descubrir el lugar de América Latina, del “indio” —desde el cual comenzamos nuestra interpretación—. Véase mi artículo “Amérique Latine et conscience chrétienne”, en: *Esprit*, Juillet (1965), págs. 2-20. Lo mismo en “Iberoamérica en la historia universal”, en: *Revista de Occidente* (Madrid) 25 (1985), págs. 85-95. “El Otro” —nuestro maestro parisino

zamos este debate que ahora intentamos continuar, en donde expusimos la idea de “encubrimiento”, por una parte, y la necesidad del “desagravio” al indio, por otra; ideas que serán retomadas posteriormente por otros autores.

Por otra parte, opinamos, el tema se presta para poder contar con lo mejor del pensamiento filosófico actual. En efecto, cuando Karl Otto Apel nos habla de una “comunidad de comunicación”³, tema que posteriormente Jürgen Habermas desarrolla como “acción comunicativa”⁴, nos permiten situar exactamente nuestra problemática. Tanto el “indio” en el pasado, como en el presente la realidad y el pensamiento del mundo “periférico” (el Tercer Mundo en su sociología, filosofía, teología, etc.), son los “excluidos”, los “afectados” por el “consenso” (Verständigung) al que llega el ejercicio de la racionalidad europea (hoy igualmente estadounidense y japonesa), la del “centro”⁵.

1. Las posiciones ideológicas adoptadas “desde Europa”

Aunque parezca obvio, he reunido en primer lugar las posiciones ideológicas que se constituyen “desde” Europa (el “desde” no es geográfico, sino ideológico; es “desde-donde” existencial y efectivamente se plantea la cuestión, no importando si se es español, alemán o mexicano). Sólo en la segunda parte adoptaremos otro punto de vista y todo cambiará, como por efecto de una revolución copernicana.

1.1. 1492: la “invención” de América

En la lista de posibles posiciones ideológicas —sin conciencia de tal, por supuesto—, no podemos dejar de recordar la interpretación que,

Levinas, de la década del sesenta en París, nos sugirió el tema del indio como Otro—, en su exterioridad, es el origen de una diferente interpretación de la historia. Véanse mis obras: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, capítulo 3; *Filosofía de la liberación*, capítulo 2.3. Es por ello que cuando Tzvetan Todorov, que trabajó en México, escribió posteriormente su *La conquista de América*, no pudo ignorar nuestros trabajos, y aplicó la misma hipótesis: “el Otro”, categoría de Emmanuel Levinas aplicada al indio —lo que le dio un gran resultado—, pero no se hizo referencia a toda una “Filosofía de la Liberación” que desde los fines de la década de los sesenta venía trabajando con las mismas categorías. Lo importante, sin embargo, son las ideas, no sus autores.

³ Véase de Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-II; *Die “Erklaeren: Verstehen” Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*. Suhrkamp, Frankfurt, 1979; *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.

⁴ Véanse, entre otras, las siguientes obras de Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt, 1968; *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

⁵ Véase sobre el particular mi trabajo “Un comentario a la *Introducción de la transformación de la filosofía y la filosofía de la liberación*”, a publicarse en *Argument* (Hamburg) y *Philosophical Forum* (New York), donde esbozamos una crítica desde una perspectiva latinoamericana.

en 1957, propusiera el historiador Edmundo O’Gorman, en su obra *La invención de América* ⁶. La tesis, de inspiración heideggeriana, y no sin influencia del pensamiento del filósofo español exiliado del franquismo José Gaos, tiene las virtudes de una interpretación ontológica que supera las anécdotas superficiales. Si se toma como punto de partida el “ser-en-el-mundo”, todo des-cubrimiento (en el sentido de la *alethéia* griega) pre-sub-pone, como pre-existente, lo ya dado en el mundo de la vida cotidiana. Es decir, la idea del “des-cubrimiento”, que pudo no darse en la conciencia histórica de un Cristóbal Colón,

...es el resultado final e ineluctable de un desarrollo hermenéutico condicionado por la previa idea de que América es un ente investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado [...], una cosa en sí ⁷.

O’Gorman, en bellas páginas, va mostrando cómo, en realidad, desde el *mundo* (en su sentido ontológico existencial heideggeriano) de Colón o de Américo Vespucio, las cosas fueron manifestándose diacrónicamente. El “ser-americano” va *apareciendo* en el antedicho mundo concreto desde la anterioridad del “ser-asiático” de las islas y tierras encontradas en el Mar Océano. En realidad, histórica o biográficamente, en su conciencia real, Colón nunca superó —o no quiso superar, porque era el fracaso de su intento— el “ser-asiático” de las tierras “halladas” o “encontradas” —y, por lo tanto, para O’Gorman, ni siquiera “descubrió” América en el sentido cotidiano de la palabra—. Pero aun cuando se conoció el “ser-americano” de las tierras “halladas” aproximadamente en 1507 (un año después de la muerte de Colón), y gracias a la *Cosmographiae Introductio* y otras obras de ese año, tampoco ese acto fue un “des-cubrimiento”:

Cuando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición [...] de un ente —escribe magistralmente O’Gorman— ya constituido en el ser americano, pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura (occidental) [...]. El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición [...] como resultado de un acontecimiento que, al acontecer, constituye el ser de un ente ⁸.

De esta manera, la cultura occidental tiene “la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno” ⁹.

⁶ Fondo de Cultura Económica, México.

⁷ *Ibid.*, pág. 11.

⁸ *Ibid.*, pág. 91.

⁹ *Ibid.*, pág. 97.

O’Gorman ha logrado mostrar, quizá por vez primera de manera tan clara, la experiencia “real” e histórica que vivieron los protagonistas de aquel “evento (*Ereignis*)” entre 1492 y 1507 (unos quince años), en los cuales no había nada de lo que hoy llamamos “América”, sino algo así como el “hallazgo”, “encuentro” o “reconocimiento” geográfico y cultural de una parte oriental del Asia (que O’Gorman denomina tan estrictamente el “ser asiático” de la futura América).

Es decir, “desde” la “perspectiva europea” —y esto lo supone O’Gorman, pero no tiene conciencia *explícita* que se trata de una de las perspectivas posibles¹⁰—, hubo primero un “ser-asiático” de América —y Colón afanosamente se aferró a esta interpretación, porque, de no ser el Asia las tierras reconocidas, todos sus sueños de grandeza y riqueza quedaban destruidos, y sobre todo, dada la pobreza que fue descubriendo, de hecho, en el Caribe—, para sólo posteriormente aparecer en la conciencia explícita un “Nuevo” continente, cuyo nombre europeo fue “América” —por el geógrafo italiano que tuvo conciencia irreversible, en la “comunidad de comunicación” del “viejo” mundo, de lo meramente “encontrado”, pero no “descubierto” con conciencia por Colón—.

O’Gorman llama “invención” al “ser-asiático” de la futura América, y aun al propio “ser-americano” (porque únicamente en el mundo europeo podía existir dicho tipo de “ser”). De lo que no se tiene conciencia es que incluso el “ser-americano”, posterior al “ser-asiático”, fue solamente europeo y sigue siendo, hasta el presente, una interpretación también *reductiva* del hecho de 1492.

1.2. 1492: el “des-cubrimiento” de América

En efecto, para Heidegger, el dotar de sentido al objeto (como para Husserl en este punto, y para evitar un idealismo absoluto) significa un encuentro de dos momentos:

¹⁰ En un programa televisivo, en 1989, O’Gorman, para justificar su posición, explicaba que fuera de los europeos ningún otro sujeto cognoscente podía conocer a América como totalidad. Porque los indígenas tenían una visión absolutamente parcializada: sólo conocían su mundo, su etnia, su región, pero no tenían, como los descubridores, una visión de conjunto. Por supuesto que en esto O’Gorman tiene razón. Pero en lo que no tiene razón es en creer que los indígenas no tenían por ello *ninguna* interpretación del acontecimiento. Lo veremos esto más claro más abajo. Es decir, y siguiendo su propio método, para los indígenas nunca se dio la experiencia ni del “ser-asiático” (tan bien descrito por O’Gorman) ni el “ser-americano” (que fue una percepción *europaea* del acontecimiento). Tuvieron otra experiencia: la del “ser-invadidos” o la del “acontecimiento (*Ereignis*)” del 1492 (o las fechas posteriores en que cada etnia o pueblo *vivió* la experiencia fáctica de la “invención”, “descubrimiento” o “conquista”) como un “ser-como-invasión”; o aún de otra manera: el 1492 como “No-ser-más”. Para esta experiencia O’Gorman es ciego (ceguera de su punto de partida: paradójicamente, es un latinoamericano quien niega su punto de partida latinoamericano, y se sitúa siempre como europeo: ¿por qué? ¿cómo es esto posible? Debemos ir respondiendo a estas cuestiones de fondo).

Ser verdadero quiere decir ser des-cubridor ¹¹.

Con el estado de des-cubierto se muestran los entes justamente como entes que ya antes eran [...]. Semejante comprender entes en las relaciones que tienen bajo el punto de vista del ser, sólo es posible sobre la base del estado-de-abierto, es decir, del ser-descubridor del ser-ahí ¹².

Es decir, constituir el sentido del “ser-americano” de lo “hallado” por Colón, evidentemente, no consiste en incluir en el mundo de Colón lo “ya-ser-americano”. El “ser-americano” fue un acontecimiento llenado de sentido por una Europa posterior a Colón. Pienso, sin embargo, que O’Gorman llama “invención” lo que Heidegger denomina estrictamente “des-cubrimiento”. América, en el sentido heideggeriano, fue “des-cubierta” primeramente como “asiática”, pero no “inventada”. “Inventar” significa algo así como dotar del ser a algo radicalmente no-existente, inexistente, creada *ex nihilo* (sería un idealismo absoluto). Muy por el contrario, aun en el sentido que quiere darle O’Gorman, el “ser” de las tierras “halladas”, o meramente “encontradas”, fue la síntesis de lo que “se manifestaba” (las islas, su clima, sus habitantes, sus palmeras...), y lo “puesto (*gesetzt*)” por el europeo: el sentido puesto por los europeos, de lo que los enfrentaba (ya existente, sin sentido europeo) ¹³ desde el “mundo” (desde donde se interpretaba al “objeto” hallado) europeo.

América no fue entonces “inventada” —desde la nada—; fue en cambio “des-cubierta” desde el mundo europeo. Dicho descubrimiento (sacarle el velo a lo en-cubierto), o la constitución ¹⁴ del sentido de lo “hallado” fue, históricamente, un proceso diacrónico que duró no sólo el tiempo del pasaje del “ser-asiático” al “ser-americano”, sino aun la larga historia de lo que ese “ser-americano” llegó a significar para el europeo. Desde unas etnias de indígenas caribes sin cultura urbana, hasta el encuentro con el mundo mexicano o peruano, de altas culturas, de espléndidas civilizaciones, hasta el “patio trasero” de los Estados Unidos en la actualidad.

Sería un largo trabajo hermenéutico, que es necesario efectuar, el describir fenomenológicamente el cómo el “yo-europeo”, por ejemplo de un Hernán Cortés, fue creciendo hasta constituirse en un “yo-divinizado”. Leyendo la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada,

¹¹ *Sein und Zeit*, párrafo 44, b. Max Niemeyer, Tübingen, 1963, pág. 219; trad. de José Gaos, FCE, México, 1968, pág. 240.

¹² *Ibid.*, c (págs. 227-228; págs. 248-249).

¹³ Pero con “sentido” desde el “mundo” indio, como veremos posteriormente; y esto no lo puede ver E. O’Gorman por su europeísmo.

¹⁴ Esta “constitución” de sentido de lo “hallado”, que no es un mero “descubrir América” (como un ente ya con el sentido posterior), sino un irle dando sentido (no pre-existente) y desde *Europa*, es la gran propuesta de O’Gorman, irrefutable. Yo no pienso oponerme a esto; lo que rebatiré en su pretensión de ser la *única perspectiva posible*.

su libro IV, podemos observar este “desarrollo”. El autor parte desde el “nacimiento de Fernando de Cortés”¹⁵, y poco a poco va describiendo su llegada a Cuba, su paso de Yucatán a Veracruz, para que, al final de muchas no vanas peripecias, el mismo conquistador cambie su auto-percepción y comience efectivamente a creerse prácticamente un “superhombre” (*Uebermensch*) divinizado, emprendiendo campañas que nunca hubiera intentado anteriormente.

Europa, desde su “centralidad”, comienza a “des-cubrir” el mundo ignoto. Lo constituye (“Konstitution” en un sentido husserliano) desde su propia experiencia, y por ello le irá dando diversos “sentidos”: el “Nuevo” Mundo (mítico, espectacular, imaginario más que real) será el lugar de los deseos no cumplidos del “Antiguo” Mundo. En este punto, de nuevo, el descubrimiento es otra invención de una “pulsión (*Trieb*)” europea (aquí habría que dejar que hablaran Freud, Lacan...); fantasía, realización de las utopías y de los milenarismos fracasados de Europa. De todas maneras, y siempre, la perspectiva parte de un “yo europeo” (*ego conquiro*, primero; *ego cogito*, después), fundamento ontológico de la interpretación de lo “encontrado”, del “hallazgo” de 1492.

Sin lugar a dudas, Europa “des-cubrió” América, pero este hecho no es inocente ni deja de crear una ambigua responsabilidad.

1.3. 1492: la experiencia de la “conquista”

No es lo mismo ir al “descubrimiento” que ir a la “conquista”. La conquista es un modo de la praxis, praxis de dominación, por medio de las armas. El “descubrimiento” es todavía un acto de conocimiento, tiene algo de renacentista, de científico (en el sentido de la “escuela de navegación” de Enrique el Navegante, príncipe portugués del siglo XV), de aventureros del Mediterráneo. La “conquista” nos habla de la “reconquista”, aquella que los cristianos hispanos durante más de siete siglos llevaron a cabo contra los musulmanes. Desde el lejano 718, cuando comienza la reconquista en Covadonga, hasta el 1550 aproximadamente, cuando termina la ocupación de los imperios azteca e inca (algo más del 70% de la población del continente americano de la época), durante algo más de ocho siglos, España y Portugal tuvieron guerreros en las *fronteras* contra los “infielos”. El “espíritu” de Guerra Santa contra los musulmanes se transformará, sin mucha conciencia, en la lucha contra los indígenas. Por ello, cuando Cortés, al lanzarse contra los tlaxcaltecas, gritó: “¡Santiago, a ellos!” —moviendo su espada en señal de comenzar la batalla—, muestra un mismo *elan*, donde la fe

¹⁵ Ed. UNAM, México, t. II, 1975, págs. 13ss. “Era mozo bullicioso y que con la viveza de su condición daba cuidado a sus padres; y como en él conocieron más inclinado a las armas que a las letras, le concedieron licencia para pasar a las Indias” (*Ibid.*, pág. 13). A las Indias pasaban los “inclinados” a *las armas*.

cristiana, el arma guerrera y el espíritu de cruzada se articulan como un todo.

La “conquista” es entonces una nueva manera de constituir el “sentido” del acontecimiento 1492. Desde el “mundo” de la España y Portugal antimusulmanas, el crecimiento de la Cristiandad es percibido como exigencia violenta, armada, guerrera. Una praxis de dominación total se justifica en la fe católica que legitima la praxis del “yo conquisto” —fundamento práctico del futuro “yo pienso” de Descartes, que es apenas la formulación ontológica anticipada en la realidad histórica por los Cortés, Alvarados, Pizarros, Alburquerque y demás conquistadores—. Sólo un Ginés de Sepúlveda tuvo la sinceridad de justificar esta posición ideológica, teológicamente, en pleno siglo XVI.

Pocos hoy pretenderían legitimar esta posición. Ideológicamente no tiene partidarios. Sin embargo, en el deseo de un festejo triunfalista, o en acciones tales como la reciente ocupación de Panamá (diciembre de 1989), puede verse esta misma voluntad guerrera, donde la razón ha dejado lugar a la violencia. La “razón teórica” de la aventura cuasi-científica del descubrimiento ha sido reemplazada por la “voluntad de poder” (nietzscheana).

1.4. 1492: el comienzo de la “evangelización”

Si observáramos nuestro evento 1492 desde una historia de la cultura, no podríamos dejar de denominarlo un inicio de un proceso de transculturación; o de la inculturización europea de las culturas amerindias. Desde una historia de las religiones, fue un gigantesco proceso de expansión de la religión cristiana sobre las diversas religiones amerindias ¹⁶. Recuerdo haber visto en Colombo (Sri Lanka), en un famoso templo budista, la representación muy antigua en un fresco de la llegada de los “misioneros” budistas, alrededor del siglo VI de nuestra era, a la isla. Venían en un ataviado barco, con sus ropajes anaranjados; eran monjes con aureola de santidad sobre sus cabezas, con los textos budistas en sus manos. Sobre las playas, de rodillas, los primitivos singaleses (mucho más negros, casi desnudos, con ojos asombrados), recibían a aquellos enviados del cielo. Me pareció ver la llegada de los “doce primeros apóstoles” franciscanos, que en 1524 comenzaban su “misión” en México. Desde la conciencia de un creyente (cristiano, católico), eso fue el proceso de evangelización ¹⁷.

¹⁶ Véase la clásica obra de Walter Krickeberg-Hermann Trimbom-Werner Mueller-Otto Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*. Kohlhammer, Stuttgart, 1961, t. 7.

¹⁷ Sobre el particular hemos escrito mucho. Véase en mi “Introducción” a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Sígueme, Salamanca, 1983 (con bibliografía, mapas, y descripción de los llamados “catorce ciclos evangelizatorios”).

Si se admite que la religión cristiana era como el “fundamento del Estado” —formulación hegeliana criticada por Soeren Kierkegaard— hispánico y del de Indias (que el “Consejo de las Indias” arquitectonizada jurídica y políticamente, desde 1524), no se trataba sólo de la expansión del cristianismo (como religión) sino de un sistema completo (político, económico, cultural, etc.) que hemos llamado la “Cristiandad de las Indias” (como la denominaba Toribio de Mogrovejo). En efecto, lo que podría haber sido una gloria del catolicismo, la evangelización, en realidad fue un ambiguo proceso de justificación de la conquista violenta. De allí que no puedan lanzarse las campanas al vuelo en ningún tipo de festejos, de lo que en la historia no fue sino la legitimación del genocidio. Hubo, efectivamente, evangelización (y por ello hablar de una “segunda evangelización” es, al menos, de mal gusto, porque ningún pueblo se evangeliza por “segunda vez”. ¿Qué se pensaría si alguien propusiera evangelizar nuevamente a Polonia o a Alemania?; ¡únicamente los que desconocen la historia se pueden proponer tales aventuras sin contenido!), pero fue debida a una muy particular manera de interpretar los acontecimientos por parte de los indígenas del “Nuevo” Mundo. El escándalo, sin embargo, fue esencial, y es a los indígenas a los que hay que dar el mérito de la primera evangelización (y a muchos misioneros, que oponiéndose a los españoles y a las instituciones de la Cristiandad, vivieron y murieron junto a los “pueblos indios”, como fue el caso de los jesuitas de las “Reducciones” del Paraguay).

Es también una posición ideológica de muchos católicos el querer usufructuar hoy la “gloria” de la evangelización del siglo XVI, no tomando conciencia que más que una “gloria” es una grave “responsabilidad” que debiera despertar “conciencia ética *de culpa*”, y no fácil alegría con ánimos festivos. Como tiempo de “luto” y “penitencia” comprenden hoy los mismos indios el 12 de octubre. ¿Cómo podría la Iglesia (desde un simple fiel, hasta un obispo o el Papa) festejar sobre el cadáver ausente de tantos usurpados en sus derechos?

1.5. 1492: el “encuentro” de dos mundos

Esta es una posición ideológica más reciente. Al intentar interpretar el 1492, ya en 1892 —que fue la primera vez que se celebró, como cuarto centenario, el descubrimiento—, las oligarquías latinoamericanas (desde la Argentina de Julio Roca hasta el México de Porfirio Díaz), y la propia monarquía española, encontraron dicha fecha oportuna para garantizar su propio poder. Por ello, era necesario exaltar la figura de Cristóbal Colón. Debe recordarse que el Papa León XIII, en 1892, escribió una encíclica en la que ponderaba la figura del descubridor (algunos incluso pensaron en presionar al Vaticano para beatificarlo). Era el momento de la reconciliación entre liberales y conservadores en América Latina, cuando la fundación del Estado había concluido su

primera fase. Las celebraciones miraron más hacia y desde Europa, que hacia y desde el indio.

No es difícil, entonces, que en este siglo —ante el quinto centenario—, dado el crecimiento de los movimientos indigenistas, la presencia de “populismos” (como el varguismo en Brasil, el peronismo en Argentina, el cardenismo en México, etc.), se desarrollara una ideología más conciliadora, que articulara los intereses contradictorios de obreros, campesinos, empresarios, desde la óptica de un capitalismo nacionalista. El “encuentro” de dos culturas, tomando a ambas como valiosas, es un gran paso adelante del siglo XX. No obstante, al mismo tiempo muestra una gran ambigüedad.

¡Hablar de “encuentro” de lo que fue un violento genocidio! Pensar que el mestizaje —fruto de la relación Cortés-Malinche, tantas veces recordada— es una gloria, olvidando que fue la perpetración del machismo”, de la dominación de la mujer india por parte del varón europeo, primero; blanco, después; y, por último, oligárquico criollo, nos muestra que se trata de un “eufemismo”. La ideología populista apoya la interpretación ideológica del “encuentro” de dos culturas. En realidad, la cultura europeo-ibérica troncó las culturas autóctonas, que subsistieron sólo mimetizadas en elementos dispersos de cultura, que pronto apenas sobrevivirán en el folklore, en la cultura popular dominada —y en extinción, si no se produce una revolución popular cultural como la intentada en Nicaragua por el Ministerio de Cultura en el tiempo de un Ernesto Cardenal, por ejemplo—.

1.6. La crítica profética de la conquista

Un nuevo sentido de 1492 fue el de aquella generación de profetas —que hoy todavía tiene sucesores en la Teología de la Liberación— que criticaron el descubrimiento, la conquista y el pretendido “encuentro”, como siendo actos de dominación, como “destrucción de las Indias”, como gravísimo pecado¹⁸. Para aquellos religiosos, en su mayoría teólogos de la liberación de la primera hora, Europa había constituido a los indígenas como objeto de rapiña, como mediación de enriquecimiento, cómo tiernas ovejas ante leones “de muchos días hambrientos”¹⁹.

Desde el “mundo” —para hablar nuevamente como Heidegger—, desde la “comunidad de comunicación” hispánica —remitiéndonos a

¹⁸ Bartolomé de Las Casas enjuiciaba de esta manera el proceso de la conquista: “tantos cautiverios, tantas usurpaciones de naciones y reinados ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones *ha sido pecado y grandísima injusticia*” (en: *Cláusula del testamento*. BAE, Madrid, 1957, t. V, pág. 540).

¹⁹ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. BAE, Madrid, 1957, t. V, pág. 136.

Apel—, los indígenas fueron constituidos como “entes” al servicio de los fines de los conquistadores, “excluidos” de la “comunidad de comunicación” como bárbaros, rudos, niños que deben ser educados para recibir por medio de la civilización el “ser humano”²⁰. De hecho, se les negaba la racionalidad. Alguno de ellos planteó, justamente y por primera vez en la modernidad, el tema del derecho de los indígenas a recibir un tratamiento racional y no de violencia:

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 razones²¹.

La crítica profética de la conquista es una gloria de España.

Ningún otro poder colonial posterior tuvo tales profetas que criticaran tan claramente la empresa europea de ocupación violenta de la “periferia”, del mundo colonial, del Tercer Mundo. Sobre esto se ha escrito mucho, y no deseo repetir²².

1.7. 1492: el origen de la “modernidad”

Ideológicamente el 1492 puede ser todavía situado de una manera que tiene importancia en la discusión actual. Se trata de la interpretación de la modernidad.

En efecto, la cuestión de la “modernidad” está en el centro de un cierto discurso reciente²³. En general se piensa que la “modernidad” se origina sea en el Renacimiento italiano, sea en la Reforma protestante; se explicita teóricamente en la *Aufklärung* y se afianza políticamente en la Revolución Francesa (antecedida por la inglesa, un siglo antes). Como puede observarse, todos estos fenómenos son intra-europeos. Esto significa que los europeos no tienen de sí mismos una interpretación histórico-mundial. Pienso que, muy por el contrario, el fenómeno que lanzó a Europa a auto-interpretarse de manera completamente nueva

²⁰ Véase mi artículo “La cristiandad moderna ante el Otro. Del indio rudo al *bon sauvage*”, en: *Concilium*, 150 (1979), págs. 498-506.

²¹ Bartolomé de Las Casas, *De unico vocationis modo* (1536). FCE, México, 1975, págs. 65-66. Bartolomé propone ya, entonces, a la argumentación racional como medio evangelizadorio —como anticipación por siglos de las posiciones actuales, por ejemplo, de un J. Habermas o K. O. Apel.

²² En *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Sígueme, Salamanca, 1978, hemos reunido algunos de nuestros trabajos sobre Bartolomé.

²³ Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of nature*. Princeton University Press, 1979; J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*. Minuit, Paris, 1979; G. Vattimo, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura posmoderna*. Garzanti, Milano, 1985; y el estudio de J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

fue, exactamente, la expansión que se produjo en 1492, donde un “Nuevo Mundo” —para Europa fue “Nuevo”— vino a cambiar *cotidiana y geopolíticamente* la vida y el pensamiento de todos los europeos —y, por supuesto, la vida y el pensamiento de todos los pueblos “impactados” en la “periferia” por tal evento—.

Europa, sin notarlo casi, se transformó en el “centro” de la *recién nacida empíricamente Historia Mundial*. Hasta el 1492, las historias de todas las culturas habían sido, inevitablemente, “regionales”. Aun las culturas euro-asiáticas (desde el Imperio romano o las cristiandades del Mediterráneo hasta la China, mediando todos los reinos musulmanes) no tenían *empírica o fácticamente* una experiencia de la “mundialidad” de la historia. Sólo con los portugueses (que articularon Europa con el Asia oriental) y con los españoles (que unieron Europa con América, y de allí con el Asia de las Filipinas), la Historia Mundial llegó *por primera vez* a ser un “hecho” de la vida cotidiana y científica. Europa comienza a ser el “centro”, y todo el resto de la Humanidad es constituida como “periferia” (primero como “periferia” colonial, posteriormente neocolonial, y actualmente como un Tercer Mundo “subdesarrollado”). Pienso que este “hecho”, el 1492, inicia exactamente esta “centralidad” europea y es el *fundamento* de lo que hoy se denomina “modernidad”.

Esta sería ya una toma de posición ideológica, la mía, la nuestra como personas del Tercer Mundo “periférico”. Cuando Europa no tiene conciencia de su “ser-centro” es, simplemente, porque confunde su “particularidad” con la “universalidad” humana en general. “Lo europeo” es “lo humano”. Saberse “centro”, en cambio, es tomar conciencia al mismo tiempo de cuatro momentos: 1) es tomar conciencia de ser “centro”; 2) con respecto a una “periferia” distinta; 3) en un planeta que es la “totalidad” que los engloba en la diferencia; 4) con conciencia ética de ejercer una “dominación” como “centro” sobre la “periferia”.

Creerse simplemente “universal” como europeo, es caer en cuatro errores: 1) confundir el “centro” con la “universalidad” humana; 2) enjuiciar a la “periferia” por ser no-centro simplemente como no-humana; 3) no conocer la verdadera “universalidad planetaria” con sus diferencias; 4) declararse inocente de una dominación que se ejerce invisiblemente.

Colocar por ello el 1492 como origen de la modernidad es ya, para el mundo “periférico”, un gran avance ideológico en la comprensión del mundo actual, donde las tensiones Oeste-Este dejan ahora prioridad a la dominación Norte-Sur. El 1492 deviene una fecha crucial en este análisis con intención práctica política.

2. La “revolución copernicana” del sentido del 1492: la invasión de un continente

Se trata ahora de producir un cambio radical de “perspectiva”. Es necesario abandonar el “ser-en-el-mundo” europeo (sea como invención,

descubrimiento, conquista, encuentro desde Europa de otra cultura, aun como crítica de los profetas cristianos-europeos de la dicha conquista, y, por fin, del mismo 1492 como origen de una modernidad "europea". Ahora nos situaremos en "otro-mundo", o mejor, en el "mundo-del-Otro"²⁴: el del habitante autóctono de este continente sin nombre (o mejor, con muchos nombres, el que los diversos pueblos o etnias le fueron dando regionalmente). Debemos situarnos, no desde las carabelas de Cristóbal Colón y gritar: "¡Tierra!", sino desde las playas de las islas, y meternos en los ojos de los taínos o caribes, y revivir la experiencia de "ver" aquellos enormes monstruos de madera que como "casas flotantes" (al decir de los mensajeros de Moctezuma) en el océano, se acercaron desde el Este, desde donde "nace el Sol". Es necesario ahora tomar como punto de perspectiva el "mundo indígena" (que es la perspectiva actual del latinoamericano, sea indio o negro, mestizo o blanco, pues todos sufrimos por igual la "invasión" reciente en Panamá, y todos debemos llenar los formularios en Estados Unidos y enrolarnos en la casilla de los "latinos"²⁵, nueva "etnicidad" inventada por los "anglos" de ese país).

La limitación metafísica de la ontología heideggeriana (lo mismo que la "comunidad de comunicación" de Apel o la "acción comunicativa" de Habermas) consiste en que, aunque se habla del "ser-con (*Mitsein*)"²⁶ (o de "comunidad" a la manera de Peirce), siempre se parte del sí-mismo, del nosotros-mismos, del *Dasein* como centro del mundo. Por ello la interpretación de la "invención de América" toma, en primer lugar, a Colón y al *Dasein* europeo como centro del mundo. Y, en segundo lugar, a lo encontrado en el Mar Océano como un *ente*. *Esto es exacto en la historia y en la realidad de los hechos. En efecto, el hombre europeo consideró lo encontrado como un ente, una cosa. No lo respetó como "el Otro", como otro mundo, como el más-allá de toda constitución posible de sentido desde el mundo colombino. Por ello, planteó magistralmente O'Gorman el comienzo de un discurso, pero no continuó su despliegue (y por lo mismo cayó en un error de proporciones, por unilateralidad).*

²⁴ Y esta es, entonces, la tesis fundamental de toda la Filosofía de la Liberación, que venimos sustentando desde 1969. Sería larga la bibliografía que se podría traer a cuento en este lugar. Escribíamos en 1976: "El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro mestizo surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano [...]. El otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular" (*Filosofía de la Liberación*. Argument, Hamburg, 1988, parágrafo 2.4.5.).

²⁵ En dicho tipo de formularios, se pregunta: negro (no "latino"), indio (no "latino"), blanco (no "latino"). Es decir, se puede ser indio mexicano, negro portorriqueño, blanco argentino, pero todos son "latinos". Somos los despreciados, por debajo aun de los "blacks" (también injustamente discriminados), como el sector humano más despreciado. Somos hoy, *todos* los latinoamericanos, los indios "invasidos" de ayer.

²⁶ *Sein und Zeit*, parágrafo 26. Véase mi obra: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, párrafos 13-15 (2a. ed., Edicol, México, 1977, t. I, págs. 98 ss.).

Si usando el mismo método heideggeriano nos situamos ahora desde el *Dasein-habitante* de este continente, la persona que mora en este espacio nuestro, la descripción no sería simplemente la inversión de la anterior, sino que consistiría en reconstruir un sentido *distinto* de lo que aparece en el horizonte de su mundo *propio*. Túpac Amaru, en el bando que se encontró en su bolsillo en el momento de su arresto, en 1781, había escrito:

Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios todopoderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos ²⁷.

Del latín *intruo* (meterse violentamente al interior), *intrusión* significa penetrar a un mundo, el del Otro, sin derecho, sin permiso, entrometerse. Para aquel gran rebelde inca, los europeos eran en nuestro continente: "intrusos". Desde Europa, en posición extrema, se da la "invención" de América; desde nuestro "mundo" ese hecho es experimentado como "intrusión", pero, más claramente aún, como "invasión".

En efecto, el 11 de febrero de 1988, representantes de la Asociación Indígena Salvadoreña (ANIS), en el *I Encuentro Espiritual y Cultural*, repudiaron la "invasión extranjera de América" y declararon "un alto al genocidio y etnocidio de subpueblos y culturas, así como el rechazo total a la celebración de los 500 años de la *invasión extranjera*" ²⁸.

La "invasión" es ahora una categoría interpretativa existencial, tanto como la "invención", el "descubrimiento", la "conquista" —y aun la evangelización—. Para el indígena, ante el desconocido europeo, su primer *pathos* fue de "desconcierto": un no saber qué pensar ni hacer. En el propio mundo del originario morador americano ese hombre europeo, blanco, a veces rubio, con caballos nunca vistos, con perros sanguinarios tampoco conocidos, con cañones de pólvora, con corazas de hierro, la única posibilidad ante lo extraordinario fue considerarlo un "dios":

En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras extrañas. Los señores (mayas) los tomaron por dioses, Tunatiuh ²⁹ durmió en la casa de Tzumpam ³⁰.

²⁷ B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru*. Sela, Buenos Aires, 1967, pág. 421.

²⁸ *El Día* (México), 12 de febrero (1988), pág. 6.

²⁹ Se trataba del sanguinario Pedro de Alvarado, lugarteniente de Cortés, que como era rubio le llamaban "el Sol" (Tunatiuh).

³⁰ *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*, II, 148. FCE, México, 1950, pág. 126. Véase Nathan Wachtel, *La visión des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Gallimard, Paris, 1971.

El 6 de marzo de 1985, el "Consejo Indio de Sudamérica" escribe en su "Declaración de la Comisión Internacional CISA por los derechos humanos de los pueblos indios":

Con seguridad que el genocidio perpetrado sobre los judíos por el régimen nazi de la Alemania de Hitler pasaría a ser un hecho minúsculo. Con seguridad que todos los jefes políticos y eclesiásticos del Imperio español serían condenados, unos a morir en la horca, otros a cadena perpetua. Con seguridad que se haría justicia perpetua ³¹.

En una "Consulta Indígena" realizada en México, por CENAMI, en octubre de 1987, sobre *500 años de evangelización en México*, los indígenas mismos declaran:

Hemos sido engañados de que el descubrimiento fue bueno. El día de la raza nos alegramos cuando tenemos claras las consecuencias. Sería bueno que las comunidades recibieran algún libro o folleto de lo que realmente fue. Para que todos sepamos en qué estamos esclavizados ³².

No necesitamos (el 12 de octubre) fiesta, pues estamos en un velorio. Se comentó que el Papa Juan Pablo II había pedido este novenario para hacer la celebración, a lo que se contestó observando que él puede escuchar nuestra palabra. El Papa está puesto para servir a la Iglesia y nosotros somos Iglesia ³³.

Hoy la conquista sigue. Que en nuestra conclusión quede la conquista como algo terrible, como un día de luto ³⁴.

No queremos celebrar una fiesta, si los misioneros llegaron con los españoles a conquistar. No vinieron como hermanos, como dice el Evangelio, sino a esclavizarnos. Siento tristeza ³⁵.

Esto es exactamente lo que nos relatan los antiguos códices del siglo XVI, cuando nos dicen:

El 11 Ahuau Katun, primero de la cuenta, es el katún inicial, fue el katún en que llegaron los extranjeros, de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color blanco. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del Oriente llegaron los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque

³¹ Citado en *500 años de evangelización en México*. CENAMI, México, 1987, pág. 27.

³² *Ibid.*, pág. 187.

³³ *Ibid.*, pág. 197.

³⁴ *Ibid.*, pág. 198.

³⁵ *Ibid.*, pág. 199.

vinieron!, los grandes amontonadores de piedras; los falsos dioses de la tierra que hacen estallar fuego al extremo de sus brazos ³⁶.

Es una invasión inesperada. Por ello, el Emperador Moctezuma de México, de refinada cultura y extrema educación,

...consultando a los suyos dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo gran señor Quetzalcóatl, que había dicho que volvería y que así venía de la parte del Oriente ³⁷.

Desde su perspectiva, la llegada de los intrusos extranjeros, de los invasores, era algo muy distinto que la sutil descripción de O'Gorman de aquello del "ser-asiático" al "ser-americano". En realidad los indígenas eran asiáticos por su raza, lengua, religión, cultura, etc.; habían venido del Asia por el estrecho de Bering, habían sido influenciados por las culturas del Pacífico. Desde ese su mundo asiático en su región americana, no tuvieron categorías apropiadas para interpretar a los intrusos invasores. Únicamente pudieron pensar que eran dioses; cuando descubrieron que eran sanguinarios hombres... ya fue tarde:

Luego que las conocieron (a las ovejas: los 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 a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen; sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad ³⁸.

Desde el "mundo", desde la subjetividad del indio, el 1492 tiene un sentido propio. Y es de preguntarnos: como cristianos, ¿cuál debe ser nuestra opción ideológica? ¿Ponernos en el lugar de Colón o Cortés, en el mundo del descubridor-conquistador (y aun del evangelizador), o en el mundo y la subjetividad del indio invadido? Esta es la cuestión que debemos responder en estos días.

No puedo continuar el tema porque se ha transformado en algo más largo de lo pensado. Me hubiera gustado exponer la larga historia del "sujeto" histórico fundamental, de "los de abajo". Sería la larga historia de seis rostros pobres, de "los Pobres", de "el Otro" de nuestra historia invertida. Sería la historia de la resistencia y la rebelión, de las luchas y la esperanza de:

³⁶ *El libro de los libros del Chilam Balam*, II, 11 Ahauu. FCE, México, 1948, págs. 124-125.

³⁷ Josué de Acosta, *Historia natural*, VII, cap. 16. BAE, Madrid, 1954, pág. 277.

³⁸ Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, op. cit., pág. 137.

1. Los indios, los primitivos habitantes, hasta hoy.
2. Los negros traídos del Africa, transterrados y tratados como bestias, como mercancías, hasta hoy.
3. Los mestizos, hijos de Cortés (el padre dominador) y de Malinche (la madre que traiciona a su pueblo): hijos de nadie.
4. Los campesinos, que después de la emancipación a comienzos del siglo XIX, serán la gran mayoría de la población pobre, explotada.
5. Los obreros industriales que, desde finales del siglo XIX, se apiñan en los barrios industriales de Buenos Aires, São Paulo o México, y después un poco en todas partes, los explotados del capital.
6. Los marginales, por último, que dejando el campo llegan a las ciudades para engrosar un inmenso ejército de trabajo de reserva, que nunca podrán trabajar, porque el capital “periférico” es débil, por ser, por su parte, explotado por el capital “central”.

Es desde ese “sujeto” histórico, desde los pobres, que debe plantearse la cuestión de la “evangelización”. En efecto, ellos sufrieron el escándalo de que la conquista fuera simultáneamente un proceso misionero. El violento guerrero, como Cortés, iba junto al misionero que pretendía hablarles del Dios cristiano, el Jesús que fue crucificado por los poderosos de su época proclamando: “¡Bienaventurados los pobres!” —en nombre del cual el indio era crucificado en las cruces de las encomiendas, las haciendas, las minas de plata... Sin embargo, dichos pueblos de los pobres tuvieron una creadora recepción del cristianismo desde el Crucificado, con el que se identificaron (entendiendo que los soldados romanos de otrora, eran ahora los soldados españoles; y que los Caifás y Anás de Jerusalén, eran ahora los cristianos mismos que los condenaban). En otro lugar deberemos extendernos sobre el “misterio” de la conversión al cristianismo de los pueblos indios latinoamericanos.

Esos pobres deben ser, todos ellos como *pueblo*, el sujeto histórico de la liberación futura. Hoy, ante la crisis que se ha producido en el mundo, cuando las contradicciones Norte-Sur se han tomado centrales, será necesario volver a aquel lejano 1492, pero será necesario mirarlo desde la perspectiva, desde la mirada del indio, del negro, del mestizo, del campesino, del obrero, del marginal latinoamericano, y preguntarnos por su “sentido”. ¿Qué significa para nosotros, hoy, 1492? ¿Cómo interpretaremos la larga historia de invasiones que comenzaron en 1492,