

Latin-Amerika 1492–1992 – 500 års erobring

KJELL NORDSTOKKE

1. Ulike versjoner av Latin-Amerikas historie

1992 er blitt gjort til et Columbus-år, og i hele den vestlige verden markeres den nye tidsalder som den italienske sjøfareren innledet da han på oppdrag av spanskekongen åpnet sjøveien fra Europa til Amerika. Når latinamerikanere protesterer mot den feststemte markeringen av 1492, går reaksjonen først og fremst på tolkningen av denne begivenheten. Men den gjelder også forståelsen av de 500 års historie som fulgte, og hvor Columbus la grunnlaget for fordelingen av makt og avmakt, rett og urett, velferd og lidelse. På denne måten blir diskusjonen om 1492 en konflikt mellom ulike måter å forstå Latin-Amerikas historie på, hvor det finnes to motstridende versjoner av det som skjedde i 1492 og det som siden har bestemt historiens løp på dette kontinentet.

Den ene versjonen handler om «oppdagelsen» av Amerika. Her blir 1492 året da den kristne sivilisasjonen introduseres i den «nye» verden. Denne versjonen feires på verdensutstillingen i Sevilla, «500 års oppdagelser» er tema for Expo 92, og det legges fra spansk hold særlig vekt på slektskapet og de nære forbindelser til de tidligere koloniene i Latin-Amerika. På samme måte feirer også den offisielle katolske kirke 500 års evangelisering. Her vil høydepunktet være den fjerde generalforsamlingen for den latinamerikanske biskopskonferanse i Santo Domingo i oktober, hvor det skal avdukes et enormt minnesmerke som ifølge Newsweek (6.5.1992) skal koste 40 millioner dollars.

Den andre versjonen bæres fram av dem som oppfatter seg selv å være plassert på «historiens underside», og som er etterkommerne av folkeslag for hvem 1492 betyr inngangen til 500 års lidelse og undertrykkelse. Det gjelder framfor alt indianerne, men også den afrikanske befolkningsgruppen som i et antall av flere millioner mot sin vilje ble fraktet over havet for å gjøre slavetjeneste. For disse betyr 1492 be-

gynnelsen på et eroblingsprosjekt med fatale følger for de undertrykte befolkningsgruppene den dag i dag. De ser ingen grunn til å feire, og de oppfatter det som en sår provokasjon når både kirke og tidligere kolonimakter innbyr til festival og takkegudstjeneste.

Striden om hvordan de 500 år skal markeres, blir på denne måte en illustrasjon på at historieskrivingen ikke er nøytral, men bestemt av standpunkt og tolkning. Selve begrepene som brukes er avslørende. Tales det om «oppdagelsen» av Amerika, er allerede en bestemt versjon av begivenheten innbakt i utsagnet. Det er det også om en taler om «erobringen» eller «okkupasjonen».

Men dette er mer enn strid om ord. Til syvende og sist er det en strid om hvilken tolkning og nett av sammenheng slike skjebnesvangre begivenheter skal settes inn i. Nettopp dette er utgangspunktet for denne artikkelen hvor det er to hovedteser: Den ene hevder at *Latin-Amerika gjennom de siste 500 år har vært gjort gjenstand for en rekke eroblingsprosjekt som hver på sin måte har ment seg å gi løsningen på kontinentets problem*. Den andre tesen er at det til hvert av disse prosjektene også hører et *misjonsprosjekt som både har legitimert erobringen og gitt den en bestemt religiøs utforming*.

Når jeg her bruker ordet *prosjekt*, er det for å betone at de historiske begivenhetene ikke skjer tilfeldig, men er uttrykk for overordnede mål av politisk eller idémessig art. Målet kan være at det blir bygget opp en enhetlig sivilisasjon, et kirkelig hegemoni, eller at det gjennomføres reformer av sosial og økonomisk art. Noen ganger er prosjektene knyttet til fast etablerte ideologiske systemer, slik tilfellet er innenfor marxismen, eller det kan være mer diffuse forestillinger om et lykkelig samfunn som gjøres til drivkraften. I alle tilfeller står prosjektet i motsetning til noe, enten til et samfunn som mangler den utviklingen som det gjeldende prosjekt nettopp peker i retning av (moderniseringsprosjektet versus underutvikling og en tradisjonell samfunnsform), eller til et alternativt prosjekt preget av verdier som står i strid med dem det gjeldende prosjekt ønsker å fremme (f.eks. det marxistiske prosjekt versus det kapitalistiske prosjekt).

2. Kristenhetsprosjektet

De spanske sjøfarerne som «oppdaget» Amerika for 500 år siden, var ikke tilfeldige lykkejegere som tilfeldigvis havnet i en fremmed verden. De var tvert imot representanter for en selvbevisst og ekspansiv kongemakt. Det samme året 1492 var den siste maurerfestningen nedkjempet i Spania, dermed var den iberiske halvøy etter flere århundrers kamp

endelig ren for muslimske inntrengere. Omtrent samtidig fikk også jødene valget mellom å la seg døpe eller å forlate landet. Slik kunne Spania framstå som et enhetlig katolsk samfunn. Kongemakten tolket dette som et følge av Guds inngripen i historien, og at det var Gud som nå gav den spanske nasjonen et messiansk oppdrag som bestod i å vinne nyoppdagede land og folkeslag for den kristne tro.

På denne måten kom kolonialiseringen av Amerika ikke bare til å bli tolket som en utvidelse av det politiske herredømme. Jakten på gull og andre rikdommer var nok viktigst for dem som herjet rundt i kolonien. Men både for dem og enda mer for makthaverne hjemme i Spania gav kristningsoppdraget det ideologiske grunnlaget for prosjektet som helhet. Dette religiøse motiv var knyttet til kallet om å utvide «orbis christianus» – den kristne sivilisasjon som nærmest var fullkommen-gjort av det spanske kongedømme. Det gjorde at det uten særlige omsvøp ble satt et likhetstegn mellom Guds rike og den spanske nasjon.

Dette misjonsmotivet hvor målet er å bygge opp kristenheten («cristandad») i den nye verden, utgjør en bærebjelke i spanjernes eroblingsprosjekt. Forutsetningen er forståelsen av en to-delt verden, på den side den kristne sivilisasjonen med alle dens goder og på den annen side den hedenske verden preget av mørke, avgudsdyrkelse og umoral. For at indianerne skulle bli frelst måtte de følgelig rives ut av sin mørke verden, hedensk kultur og samfunnsordninger måtte brytes i stykker, så kunne de døpes og innlemmes i kristenhetens velsignelser. Denne tankegangen gav religiøs legitimitet til de mest voldelige sider ved erobringen, selv massehenrettelser av indianere ble tolket inn i konflikten mellom kristenhet og hedenskap.

På denne måten ble forståelsen av misjon og evangelisering knyttet til brutal maktdemonstrasjon hvor også kirken arrogant ble plantet inn i den nye verden. Det var ingen hensyntagen til lokal kultur og sosiale forutsetninger. Institusjoner, symboler, begrep og moralske konsept ble overført fra Spania og gjort til selvfølgelige bestanddeler av kirken i Latin-Amerika. Var kirken hierarkisk i Spania, ble den enda mer føydalt strukturert i Latin-Amerika der den avspeilet den pyramidale samfunnsordningen og gav den sin legitimitet. Det innebar en klar beskjed til indianere og negerslaver om å akseptere undertrykkelsen og adlyde de herrer de var underlagt. At lydighet er en viktig katolsk dyd, passer som hånd i hanske i kristenhetsprosjektet.

Blant forutsetningene for at dette prosjektet kunne gjennomføres, var den intime forbindelsen mellom kongemakt og kirkemakt. Gjennom den såkalte patronatsretten hadde paven gitt kongene i Spania og Portugal fullt herredømme over kirken. Likevel oppfattet kirken ikke dette som

et politisk overgrep fra kongens side, tvert imot tolket både teologer og kirkeledere denne enhetsmodellen som en virkeliggjøring av Guds rike.

Det er et avgjørende kjennetegn for kristenhetsprosjektet at det har sitt maktsentrum utenfor Latin-Amerika. Som vi skal se, gjelder dette også de senere prosjektene kontinentet er blitt gjort til gjenstand for. I dette tilfellet er det den europeiske (dvs. spanske) kristenhetsmodellen som skal løse Latin-Amerikas problemer og behov. Hovedårsaken til problemene er at indianerne er usiviliserte hedninger som trenger de goder kristenheten rommer. For de spanske erobrerne er denne problemstillingen så åpenbar at det er overflødig å spørre indianerne om deres oppfatning. Dessuten er indianerne, fordi de er ville hedninger, ikke i stand til å skjønne sitt eget beste, deres motstand mot erobringen er følgelig ikke noe annet enn et vitnesbyrd om deres egen villskap og uforstand.

For betydelige deler av den katolske kirke er det dette prosjektet som fortsatt bestemmer forståelseshorisont og kirkelig praksis. De vil da tolke de problemene Latin-Amerika kjemper med slik at de har sin rot i et svik overfor at den katolske arven. I stedet har sekularisering og andre villfarelser grepet om seg. Det er sider ved den 500-års feiringen den offisielle katolske kirke legger opp til, som gir klart inntrykk av en slik restaurasjonstankegang. Den får indianere og andre som har båret kostnadene ved erobringskristendommen på kroppen, til å reagere sterkt. Da pave Johannes Paul II var på besøk i Peru i 1985, ble han møtt av en gruppe indianere som leverte ham en bibel og sa: «Vi, indianere i Andes og Amerika, har besluttet å bruke dette besøket til å levere tilbake til paven bibelen hans. I disse 500 år har denne boken ikke brakt oss kjærlighet, fred og rettferdighet. Værsgod, ta tilbake bibelen din og gi den til dem som undertrykker oss, de trenger de moralske forskriftene i den mer enn vi. For etter at Columbus kom til Amerika, er vi med makt blitt påtvunget en kultur, et språk, en religion og ett sett med verdier fra Europa.» I et intervju sa Ramiro Reynaga, en av de indianerne som hadde overlevert bibelen til paven: «Bibelen kom til oss som del av et påtvunget koloniprojekt. Den ble det ideologiske våpen i dette kolonialistiske angrepet. Det spanske sverdet som om dagen angrep og myrdet indianernes kropp, omskapte seg om kvelden til et kors som angrep indianernes sjeler.»¹ For dem som ble erobret, er kristenhetsprosjektets gud blitt værende en brutal og urettferdig gud som ikke kjenner barmhjertighet («un dios cruel, injusto y sin piedad»), slik en indianer uttrykte det en gang på 1500-tallet.

3. Det liberale prosjektet

Fra omtrent 1870 framstår *de liberale* som ledende gruppering i latin-amerikansk politikk og samfunnsliv.² De liberales prosjekt bestod framfor alt i å reformere og modernisere det samfunnet som de mente i altfor stor grad var bestemt av strukturer og verdier fra kolonitiden. Modellen for de liberales prosjekt var å finne i fransk filosofi og kulturliv, i engelsk økonomi og i nordamerikanske demokratiske tradisjoner. Mot de liberale stod *de konservative* som i stor grad forsvarte den koloniale føydale strukturen, i allianse med kirken kjempet de for å opprettholde den katolske enhetskulturen. De liberale var oftest antiklerikale, de mente at kirken hadde mye av ansvaret for den bakevje Latin-Amerika befant seg i, og de talte for det moderne samfunn hvor vitenskapen og den frie tanke fikk bestemme.

De liberale stod sterkest i den middelklassen som nå var i ferd med å vokse fram i byene. De var ingen ensartet gruppe, blant dem fantes maktglade populistler, glødende nasjonalister og utadvendte reformister som ønsker at landene skulle gå den samme vei som de vesterlandske demokratiene hadde gått. Felles for dem er en visjon om framskritt gjennom reformer og modernisering, og de kom til å dominere det politiske liv i de fleste latinamerikanske land i nærmere hundre år, helt til moderniseringsprosjektet brøt sammen på 1960-tallet.

Selv om konflikten i denne tiden først og fremst kom til å stå mellom liberale og konservative, er det grunn til å understreke at begge disse blokkene tilhører den privilegerte overklassen, og at avstanden er stor til det fattige flertallet av befolkningen.

For den katolske kirke i Latin-Amerika ble sammenbruddet av det spanske koloniherredømmet en katastrofe. Med få unntak hadde den offisielle kirke manet til troskap mot kongemakten, og det tok flere tiår før Vatikanet opprettet normale forbindelser med de nye republikkene. I mellomtiden var store deler av kirkens liv lammet, det ble for eksempel ikke utnevnt biskoper, og kirkens grep over skoleverk og kulturliv løsnet.

Mot midten av 1850-tallet var forholdene igjen i ferd med å bli normalisert. Men nå kom konflikten mellom konservative og liberale, og i den hadde kirken felles interesser med de konservative. De liberale søkte en rekke utveier for å redusere kirkens makt. En var å få skilt kirken fra staten. Men de inviterte også protestantisk misjon fra USA til å bygge opp en mer moderne og liberal kristendomsform enn den de mente den katolske kirke representerte. Slik kom presbyterianske, metodistiske og baptistiske misjonærer til Latin-Amerika i løpet av andre halvdel av forrige århundre. Årsaken var ikke de liberales interesse for

protestantenes religiøse budskap, til det var de selv for preget av fransk positivisme, men de hadde bruk for protestantene i det politiske maktspill.

Misjonærene gikk mer enn villig inn i denne rollen. Gjennom en konsekvent anti-katolisisme bidro de med en religiøs bærebjelke til det moderniseringsprosjektet de liberale politikerne hadde for Latin-Amerika. Misjonærene var ikke bare religiøse agenter for en ny kristendomsform, de var også sunne og sterke representanter for «the American way of life» hvor vekt ble lagt på demokratiske tradisjoner, på opplæring og deltakelse, på likeverd og framskrittstro. Misjonærene ble oppmuntret til å starte skoler og sykehus. Også på den måten skulle de bryte katolikkenes religiøse monopol.

Det liberale prosjektet med protestantisk misjon som religiøs medspiller kjennetegnes med andre ord ved å være et *motprosjekt* til alliansen mellom konservative og katolsk kirkeledelse. Men også dette prosjektet har sitt sentrum utenfor Latin-Amerika, og ser løsningen for Latin-Amerikas problemer i en *importert* kultur og livsstil. I de protestantiske menighetene var det framfor alt nord-amerikanske verdier som ble fostret. Det kom til uttrykk gjennom gudstjenesteliv og salmesang, i omgangsformer og idealer som ble satt for den kristne livsform. Den brasilianske teologen Rubem Alves forteller om sin ungdom i den presbyterianske kirken hvor han lærte å se ned på latinamerikansk kultur og å etterape «the American way of life».³

Det er flere sider ved denne kristendomsformen som kunne fortjene kommentarer, særlig i et misjonsteologisk perspektiv. Her skal det bare kort pekes på noen av de politiske konsekvensene denne lojaliteten til nordamerikanske idealer gir. Til langt inn på 1960-årene var det for flertallet av protestantiske kristne naturlig å mene at en nord-amerikanisering var det eneste som kunne redde Latin-Amerika politisk, økonomisk og sosialt. Derfor ble alle former for nordamerikansk nærvær hilst velkommen. På grunn av sitt kjennskap til «the American way of life» kunne protestantiske latinamerikanere lett få arbeid i nord-amerikanske storkonsern. Først på 1970-tallet kom den holdningen i krise. Da ble det klart for stadig flere at det nettopp var den nære kontakten med USA som var Latin-Amerikas største problem. Ikke bare fordi dette hadde ført til økonomisk avhengighet, men enda mer fordi Washington allierte seg med de mest reaksjonære politiske kreftene og ikke vek tilbake for å bruke militær makt for å sikre sine interesser når disse ble truet.

4. Det marxistiske prosjektet

Denne erkjennelsen og skuffelsen over USAs negative rolle i Latin-Amerika førte til en kraftig radikalisering av det politiske miljø på 1960-tallet. Innen kristne kretser skjedde en tilsvarende radikalisering.

Det hadde allerede lenge eksistert kommunistiske partier i Latin-Amerika, men i det store og hele hadde de liten støtte og stod sterkest blant kunstnere og intellektuelle. Den manglende oppslutningen skyldtes også at de konstant var under press fra myndighetene og at partiene i lange perioder var forbudt.

Men også det marxistiske prosjektet kom til å bære preg av at det hadde sitt sentrum utenfor Latin-Amerika, delvis i det industrialiserte Europa hvor bevegelsen ble til, delvis i Moskva hvor det politiske tyngdepunkt ble liggende. Bare i liten grad ble det gjort noe forsøk på å knytte til latinamerikansk kultur og identitet. Det er derfor ikke til å undres over at marxismen hadde størst oppslutning i land som er preget av europeisk innvandring som for eksempel Chile og Argentina.

Mot slutten av 1960-tallet ble imidlertid den kommunistiske bevegelsen mer preget av erfaringer fra den tredje verden. Maoismen representerte et oppgjør med Moskva-tro sentralisme, og da Allende ble valgt til president i Chile i 1970, talte han om en sosialisme med menneskelig ansikt og med respekt for den nasjonale identitet. Tre år senere gikk dette chilenske eksperimentet under i et blodbad. Den kubanske kommunismen viste seg etter hvert å være like stalinistisk som de øst-europeiske regimene den gjorde seg avhengig av. Mer interessant var sandinistenes forsøk i Nicaragua på å utforme en folkelig sosialisme hvor også kristne aktivister fikk framtrede posisjoner. Som kjent førte heller ikke dette prosjektet fram, og diskusjonen fortsetter om dette primært skyldtes nordamerikansk aggresjon eller om sandinistene selv må ta et hovedansvar for de problemene som etter hvert tårnet seg opp og som endte med valgnederlag.

Er det mulig å finne noen religiøs alliansepartner til det marxistiske prosjektet? Ved første øyekast kan det synes vanskelig. Det kan likevel argumenteres for å oppfatte den formen for ateisme som ledsaget marxismen som en surrogat-religiøsitet. Det sees ikke bare i en religiøs venerasjon av revolusjonens store teoretikere og helter, men enda mer i den metafysiske undertone som kommer til uttrykk i troen på historiens uavvendelige prosesser som til sist skal føre til det klasseløse samfunn.

I den ny-marxismen som særlig lot seg inspirere av revolusjonære erfaringer fra den tredje verden, fantes det også kristne alliansepartnere. Noen vil hevde at revolusjonsteologene og siden også frigjørings-teologene ble medløpere for marxismen og at de dermed sviktet sin

kristne integritet. Uten tvil fantes det adskillig naivitet i enkelte kristne miljøer når det gjaldt tilliten til at marxismen som politisk og økonomisk modell kunne løse hele kompleksiteten av problemer Latin-Amerika stod overfor. Det hendte nok også at noen lot forståelsen av kristen tro og praksis bli underordnet en marxistisk helhetsforståelse. Men denne kritikken treffer bare i liten grad frigjøringsteologene. Selv om de – særlig i den tidlige fase på 1970-tallet – bevisst brukte marxismen som analyseapparat for å avsløre uretten og dens årsaker i det bestående samfunn, ble vekten i mye større grad lagt på lokal kultur, lokale verdier og lokale organisasjoner i kampen for å forandre samfunnet.

5. Nasjonal sikkerhet og det ny-liberale prosjektet

Ved inngangen til 1970-årene hadde de fleste foregående prosjektene for Latin-Amerika brutt sammen. Alliansen mellom kirke og statsmakt var oppløst, og bare de mest reaksjonære katolikkene (de såkalte integralistene) kunne drømme om en gjenopprettelse av det katolske enhets-samfunnet. Men også det liberale moderniseringsprosjektet hadde lidd skipbrudd. Forsøkene på å modernisere samfunnet gjennom import av teknologi, industri og infrastrukturer hadde bare skapt en større avhengighet i forhold til de rike i-landene, og dessuten hadde de ført til et større skille mellom fattige og rike innad i landene. Det hadde heller ikke lyktes å bygge opp demokratiske samfunn med sosiale velferds-systemer. Til det ble de økonomiske og sosiale kostnadene altfor store for det rike mindretallet. Samtidig viste det seg at det demokratiske systemet ikke var solid nok fundert til å tåle den politiske og sosiale uroen som vokste fram. Følgen ble at de militære tok over makten i det ene landet etter det andre for å «redde nasjonen fra anarki og kommunisme».

De militære valgte å sitte med makten, og de tok utover på 1970-tallet selv ansvar for å forme det politiske prosjektet som de mente kunne redde landene fra oppløsning og fremmede ideologier. Løsenordet i denne politiske kampen ble «nasjonal sikkerhet», et begrep som framfor alt var blitt satt i et militært-politisk system av Pentagon. Ifølge denne ideologien måtte hensynet til nasjonal sikkerhet settes foran alle andre hensyn, som for eksempel de demokratiske spillereglene eller respekten for menneskerettighetene. De som avgjorde når den nasjonale sikkerheten var truet eller hvordan ulike trusler skulle møtes, satt i Rådet for den nasjonale sikkerhet, et militært topporgan som oftest også avgjorde hvem som skulle være landets president.⁴

Bak ideologien om nasjonal sikkerhet lå en fast overbevisning om at

verden var delt i to, nemlig den frie og den kommunistiske verden. Denne forestillingen skapte en dyp mistanke om at all opposisjonell virksomhet hadde røtter tilbake til Moskva og verdenskommunismens plan om å underkaste seg hele verden. Det kunne få en diktator som general Pinochet i Chile til å si om seg selv at han var den frie og katolske sivilisasjonens fremste forsvarer.

Ut fra dette ble det knyttet en logisk forbindelse mellom kampen mot verdenskommunismen og troen på kapitalismens og dens frie markeds-krefter. De såkalte ny-liberale satte dette i et politisk-økonomisk system hvor hovedbudskapet var minst mulig statlig innblanding og mest mulig frihet for privat initiativ. Den sosialdemokratiske variant ble avvist som formynderi og kvelende regulering av de økonomiske krefters løp som de nyliberale hevdet ville gi mest velstand desto friere de var.

Det var den samme general Pinochet som åpnet Chiles økonomi for Milton Friedman og hans «Chicago boys». Samme nyliberale medisin ble forsøkt av de militære makthaverne i Argentina. De fjernet alle restriksjoner i valutamarkedet, noe som førte til en enorm kapitalflukt ut av landet. I løpet av kort tid var den nasjonale industrien lagt øde, den hadde enten bukket under i konkurransen med utenlandske produkter som det ikke lenger var noe tollvern overfor, eller så var de kjøpt opp og ble styrt av multinasjonale selskaper.⁵

Viktige nøkkelord i denne prosessen er «frihet» og «innstramning». Friheten skulle bare gjelde den private sektor, innenfor det offentlige var det innstramning som ble satt på dagsordenen. De nyliberale økonomene fikk ofte hjelp fra representanter fra Verdensbanken og Det internasjonale pengefond som hevdet at de latinamerikanske landene hadde altfor dyre velferdsordninger. Dette til tross for at gjeldsforpliktelse til utlandet og intern korrupsjon kostet landene langt mer enn det som gikk til matsubsidier og sosiale goder for de fattige.

Følgen ble en brutal forverring av levekårene til de fattige. I løpet av 1980-årene økte kløften mellom rike og fattige, og de sosiale skillene er blitt utdypet. Ved inngangen til 90-årene kontrollerer 10% av Latin-Amerikas befolkning 50% av all eiendom, 7% eier 93% av den fruktbare jorda. Koleraepidemien som begynte i Peru og som nå sprer seg over hele kontinentet, er mest av alt en fattigdomssykdom som avslører den feilslåtte utviklingen. De mange gatebarna i Brasil og brutaliteten de møtes med avslører fattigdomsspiralens mest tragiske konsekvenser.

Det er derfor tankevekkende at det finnes kirkelige miljøer som tydelig støtter det nyliberale prosjektet. Dette gjelder framfor alt enkelte nordamerikanske fundamentalistiske kirker og deres misjonærer i Latin-

Amerika. Med det gjelder også de såkalte «elektroniske kirkene» som har sikret seg stor innflytelse gjennom radio og TV.⁶

Årsaken til alliansen mellom de nyliberale og fundamentalistiske kristne henger delvis sammen med en felles frykt for verdenskommunismen. Men det har også å gjøre med en populistisk grunninnstilling til det moderne samfunn, hvor det kompliserte møtes med enkle løsninger som enkeltindividet må ta ansvar for. Samfunnsansvar fører bare til formynderi og byråkrati, hevdes det, løsningen er privat initiativ og fri konkurranse. Det samme gjelder i den religiøse verden hvor det bør bli fri konkurranse mellom kirkesamfunnene og hvor folk selv må få velge den kristendomsform som gir mest framgang og lykke.

Dermed finnes det også innenfor dette prosjektet en dualisme, nemlig mellom det offentlige og det private. Også i religiøs sammenheng er det viktig å være på vakt mot det offentlige, særlig når det forordner ugudelige lover, men også når det på annen måte frakjenner mennesket dets gudgitte frihet med alle de muligheter dette innebærer både økonomisk, sosialt og religiøst. På mange måter minner dette prosjektet om de liberales moderniseringsprosjekt, fortsatt er modellen å finne i USA og i drømmen om «the American way of life». Men forskjellen er at prosjektet nå er individualisert og løst fra enhver ambisjon på vegne av hele samfunnet.

6. Det latinamerikanske frigjøringsprosjektet

Alle de prosjektene som har vært beskrevet i det foregående, har møtt motstand. Det er ikke uten årsak at Latin-Amerikas historie helt til dags dato forteller om konflikter og brutal voldsbruk. Kristenhetprosjektet møtte ikke bare motstand fra indianerne, også blant erobrerne var det noen som tok til motmæle. Innen den katolske kirke har det alltid vært profetiske røster som har protestert mot undertrykkelsen. I Brasil ble presten Antonio Vieira utvist i 1661 blant annet fordi han advarte mot «de kristnes tyranni» og hevdet at Kristus ikke ville bifalle at hedningene skulle miste sitt land og sin frihet. Det kostet Antônio de Valdivieso, biskop i Managua, livet i 1550 at han kritiserte de spanske soldatenes framferd. I tråd med den samme tradisjonen ble biskop Oscar Arnulfo Romero i San Salvador drept i 1980 da han krevde slutt på overgrepene mot de fattige.

Den største kostnaden ved motstanden mot de ulike erobningsprosjektene er de indianerne selv som har båret. Senere har negerslaver og et fattig folkeflertall delt skjebne med dem. Det som har vært hovedsaken i motstandskampen har vært ønsket om å få beholde egen identitet

og egen kultur, men har også vært en kamp om å få beholde den jorda de har levd av gjennom generasjoner og som de i mange tilfeller har mistet eiendomsretten til. Indianernes prosjekt har derfor ikke vært så mye rettet framover mot noe nytt de ønsker skal komme, det har heller vært knyttet til erindringen av det som var og som erobrerne har søkt å ødelegge. Det er derfor viktig for indianerne å gjenerobre sin egen historie, fastholde sin egen versjon om egen kultur og verdighet og ikke la den bringes til taushet under erobrerens versjon om at den er hedensk, underutviklet eller mindreverdig. Derfor er også indianerne interessert i å markere 500-årsminnet for Columbus. De vil imidlertid ikke la det være en anledning for fest og takkegudstjenester, men for gjenfortelling av deres egen versjon og for oppgjør til bot.

Etterkommerne etter negerslavene har i enda større grad mistet sin kultur. Bare gjennom folkelige religiøse riter finnes noen rester av en erindring av Afrika. Denne afro-amerikanske kulturen blir imidlertid stort sett avvist av storsamfunnet og den offisielle kirke er svært avvisende til alt som smaker av synkretisme.

Men er alt dette mer enn rudimentære rester etter kulturer som i realiteten har gått i oppløsning? Er det bare romantisk svermeri å forsøke å gjenvinne indiansk og afrikansk kultur og selvbevissthet i Latin-Amerika? Det er spørsmål som urbefolkningsgrupper kjemper med overalt i verden og hvor det i alle fall ikke er opp til storsamfunnet og dem som kulturelt tilhører erobrerne å avgjøre hva som er mulig og hva som er best.

Men det finnes også andre holdepunkter i retning av et stedegent prosjekt for Latin-Amerika. Mange ville kalle det et *frigjøringsprosjekt*. Ordet frigjøring har å gjøre med en analyse av historien hvor undertrykkelse og strukturer påført utenfra gis hovedansvaret for den fattiggjøringen som har funnet sted gjennom århundrene. Frigjøring betyr i denne sammenheng ikke voldelig revolusjon, men fredelig mobilisering av folk på grasrotnivå i kampen for et mer rettferdig og menneskelig samfunn. Hovedaktørene i denne prosessen er fattige mennesker som har organisert seg, og folkelige bevegelser som tiltros evne til å tvinge gjennom forandringer. Det gjelder konkrete kampsaker som økt respekt for menneskerettighetene, for demokratiske valgordninger, for omfattende jordreformer og så videre. I noen land viser denne organiseringen av folk på grasrota at slik forandring er mulig. I andre land er det mest tilbakeslag å fortelle om.

Hvordan ser det samfunnet ut som dette frigjøringsprosjektet peker framover mot? Noen hevder at kommunismens sammenbrudd i Øst-Europa har tatt bunnen ut av den slags prosjekt, og at kapitalismen gjenstår

som eneste alternativ på arenaen. Men i motsetning til østeuropeerne har latinamerikanerne aldri drømt om kapitalismen, kommenterer historikeren Eduardo Galeano fra Uruguay, «for oss er kapitalismen et mareritt som vi allerede har følt på kroppen. Vår utfordring består ikke i å privatisere staten, men i å av-privatisere den. Våre stater ble kjøpt til spottpris av godseiere, banker og så videre. Markedet er for oss ikke noe annet enn et sjørøverskip, desto mer frihet det gis, desto verre blir det. Det gjelder både det lokale og det internasjonale marked. Det internasjonale har stjålet fra oss med begge armer. Den kommersielle armen selger oss varer som stadig blir dyrere, samtidig betaler den stadig mindre for våre varer. Den finansielle armen som låner oss våre egne penger, betaler oss stadig dårligere og krever likevel stadig mer av oss».⁷

Et rettferdig og deltakende samfunn. Et samfunn med menneskelig ansikt. Er det bare en utopi, eller har latinamerikanere lov å tro på og kjempe for et slikt samfunn? Uten å måtte hente modeller utenfra?

Også dette prosjektet har sin religiøse bærebjelke, nemlig frigjørings-teologien og den kirkelige praksis den knytter til i basismenighetene. For frigjørings-teologien er det grunnleggende å knytte til de fattiges historiske praksis, der tolkes troens sannheter og det er der troen skal skape håp og kjærlighet.

Det er i denne sammenhengen ikke plass for en bred beskrivelse av denne bevegelsen.⁸ Men den kjennetegnes av å være rotfestet i latin-amerikansk kontekst og vil på den måten være et bidrag i stedegen-gjøringen av frigjøringsprosjektet i egen historisk erfaring og identitet.

7. Et spørsmål til norsk kirke og misjon

Alt dette betyr mange og til dels ubehagelige utfordringer til kirke og misjon, også i vår egen kontekst. Kan vi være troverdige lemmer av den verdensvide kirke dersom vi lar være å ta standpunkt og gi vår solidariske støtte til latinamerikanerne når de selv vil bygge sin egen framtid? Og hvilke følger får dette for norsk misjon i Latin-Amerika? Kan den skje i historieløst tomrom, eller må vi ta på alvor at vi står i en lang rad av vitner og at vitnesbyrdet gjennom århundrer mer har fremmet urett og død enn tro og liv?

I alle de prosjektene som har ridd Latin-Amerika som en mare, har det alltid vært et fundamentalt skille mellom den som kom utenfra og den som var der fra før, mellom den som evangeliserte og den som ble evangelisert. Mest grelt var dette i kolonitidens første tid da evangelisering og vold hørte sammen. Men hvordan skal fattige latinamerikanere se at misjonen i dag er annerledes? For også i dag bekrefter misjonen

skillelinjer. Et skille mellom dem som eier og dem som ikke eier. Et skille mellom dem som kan og dem som ikke kan. Et skille mellom dem som har makt og dem som er maktesløse. Dersom misjonen ikke makter å overvinne disse skillene, må også norsk misjon finne seg i å bli oppfattet i forlengelse av de mange erobringprosjektene som har rammet Latin-Amerika.

NOTER

1. Sitert hos Leonardo Boff: *Nova evangelização: Perspectiva dos oprimidos*. Fortaleza 1990, s. 13.
2. En spennende gjennomgang av kristenhetsmodellen i møte med det liberale prosjekt finnes i Pablo Richard: *Mort des Chrétientés et Naissance de l'Église*. Paris 1978.
3. Rubem Alves: *Protestantismo e repressão*. São Paulo, 1979.
4. En av de mest kjente analysene av den nasjonale sikkerhetsideologi er gjort av José Comblin: *The Church and the national security state*. Maryknoll, 1979.
5. I Argentina ble importen tre-doblet fra 1974 til 1980, samtidig økte utenlandsgjelden enormt, fra 7,8 mrd. US\$ i 1975 til 46,0 mrd. US\$ i 1984. Lønnen til en industriarbeider ble redusert med 37% fra 1972 til 1982. Undertrykkelsen førte til at nær 20.000 forsvant og at 2 millioner argentinere dro i eksil. Tallene er hentet fra Paulo R. Schilling: *Mercosul: integração ou dominação?* São Paulo 1992, s. 62–70.
6. Om de «elektroniske» kirkenes innflytelse i Latin-Amerika se Hugo Assmann: *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina: convite a um estudo*. Petrópolis, 1986.
7. Eduardo Galeano i tidsskriftet «*Tempo e presença*», no. 252, 1990, s. 8.
8. Denne fornyelsen av latinamerikansk kirkeliv og teologi er beskrevet i min *De fattiges kirke*, Oslo 1987, og i min avhandling *Ekklesiogenese. Konsil og kontekst i Leonardo Boffs ekklesiologi*, Oslo 1990.

Kjell Nordstokke, f. 1946, cand. theol (MF) 1973, dr. theol. 1991. Misjonær i Brasil (NMS) 1974–1981, leder kirkens u-landsinformasjon 1981–85, NAVF- og universitetsstipendiat 1986–90. Studierektor Den teologiske høgskolen, Diakonhjemmets høgskolesenter.

Latin Amerika 1492–1992 – five hundred years of conquest

A review of five hundred years of Latin American history analyzed from the perspective of the official celebration and the perspective from the «underside of history». The author argues for two main theses: 1. Latin America has for five hundred years been the object of a series of projects aiming at conquest, each claiming to solve the problems of the continent. 2. Each of these projects have included a mission project which has legitimized the conquest and given it a religious form. The projects are analyzed under the following headings: the Christendom project, the liberal project, the marxist project, the national security and neo-liberal project, and the liberation project.