BX
1426
.2
.G5718
1989

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 10 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

EX
1926
.J
.G5T6
1989

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/laconquistadeame00gira

SEGUNDA EDICION

LA CONQUISTA DE AMERICA

¿con qué derecho?

GIULIO GIRARDI

#395=

LA CONQUISTA DE AMERICA
¿con qué derecho?

Colección HISTORIA DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGIA

D.E.I

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

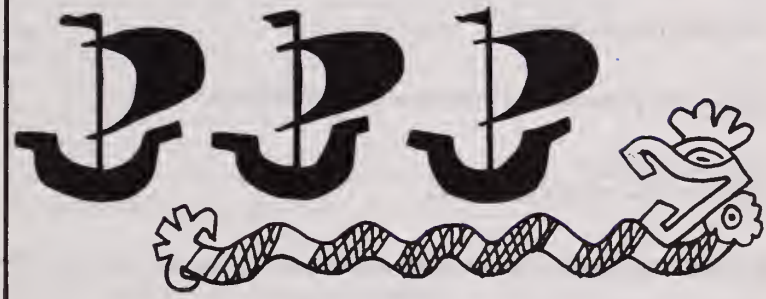
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

LA CONQUISTA DE AMERICA

¿con qué derecho?

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 8 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

SEGUNDA EDICION



GIULIO GIRARDI

EDICION GRAFICA : Jorge David Aruj
CORRECCION: Guillermo Meléndez
TRADUCCION: Alberto Morales Gastón

282.7291
G521c2 Girardi, Giulio
La Conquista de América, ¿con qué derecho?/
Giulio Girardi
—2. ed. — San José: DEI, 1989.
64 págs.; 21 cm. — (Colección historia de la iglesia y de la teología)

ISBN 9977-83-012-6
(ISBN 9977-904-73-1 Primera edición)

1. Iglesia Católica — América —Historia
I. Título. II. Serie.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-012-6
(ISBN 9977-904-73-1 Primera edición)

© Editorial Departamento Ecuménico de Inestigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1989

© Centro Ecuménico Antonio Valdivieso (CAV), 1989

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR

INDICE

Prefacio..... 9

La paz, un problema de identidad humana y cristiana..... 11

El problema del lugar geopolítico y geocultural.....12

Cap. I La paz del imperio..... 17

La conquista y la organización imperial del mundo..... 17
¿Dos sistemas de dominación?.....21
Paralelismo entre las super potencias y lucha ideológica.....24
La "Perestroika" de Gorbachov. Un viraje en las relaciones internacionales..... 25
La conquista como pacificación..... 27
El indio pacífico y el indio rebelde..... 29
Pacificación, resistencia, genocidio..... 30
Pacificación, resistencia y genocidio en Nicaragua..... 32
Paz norteamericana y genocidio..... 33

Cap. II Cristianismo y paz del imperio..... 35

El cristianismo, fundamento jurídico y moral de la conquista..... 35
La conquista, proyecto de hegemonía imperial cristiana..... 36
Imperio cristiano e igualdad entre indios y europeos.....37
Imperio cristiano y el problema de la guerra justa.....39
Derecho de los pueblos y derecho de Dios..... 41

Cap. III La paz de los pueblos.....43

La explosión de la conciencia de los pueblos oprimidos..... 43
Sandino, por el derecho de autodeterminación de los pueblos.....45

Cap. IV Cristianismo y paz de los pueblos.....49

Jesús, amenaza para la paz imperial romana..... 50
El conflicto entre los discípulos de Jesús y la paz imperial..... 54
Reconciliación entre el cristianismo y la paz imperial
Rehabilitación de Jesús.....55

Conclusión.....57

PREFACIO

El ensayo que presento nació en Nicaragua, como aporte a la semana por la paz, celebrada en septiembre de 1985, en el marco de la "insurrección evangélica", desencadenada por el ayuno del P. Miguel D'Escoto. Sin embargo, fue publicado por primera vez en Italia, con el título *Paz del imperio, paz de los pueblos,* en las actas de un congreso sobre la paz, organizado en Florencia por la revista *Testimonianze* (16-17 de noviembre de 1985, pp. 155-193).

La traducción española, preparada en Nicaragua por Alberto Morales Gastón, fue una oportunidad para enriquecer la perspectiva, con el aporte valioso del mismo traductor y del director del departamento de comunicaciones del Centro Valdivieso, José Argüello.

No se trata entonces sólo de una traducción, sino de una segunda edición, revisada y ampliada. Las ampliaciones más importantes se refieren a los temas de "los dos imperialismos" y de la " perestroika". Además me pareció necesario añadir una nota, para subrayar el carácter problemático de la interpretación de Bartolomé de Las Casas, que, fundándome en Todorov, propongo en el ensayo.

El folleto sale además con un nuevo título, para llamar la atención sobre el nexo íntimo entre la problemática de la paz y la opresión del continente latinoamericano. Este planteamiento adquiere particualr actualidad en la proximidad del V centenario de la primera conquista. Pero su vigencia viene sobre todo de que las revoluciones populares de Cuba y de Nicaragua, derrotando los conquistadores de la segunda ola, han dado a Latinoamérica y al mundo la señal de una inversión de tendencia histórica: se acaba la era de los imperios, empieza (enfrentándose a violentas resistencias) la era de los pueblos.

En este horizonte el análisis de la relación entre las dos conquistas es particularmente estimulante; permite descubrir, a través de la historia, la continuidad de la lógica imperial, que ha impuesto su ley a la "civilización occidental cristiana". Pero también revela el camino tortuoso y ensangrentado recorrido, en la noche de los siglos, por la antorcha de la libertad: desde las luchas indigenistas, hasta nuestros días y más allá, hasta el día del "Juicio Final" del Mundo, anunciado proféticamente por Sandino, cuando "los pueblos oprimidos romperán

las cadenas de la humillación, con que los han querido tener postergados los imperialistas de la tierra"; en ese entonces "las trompetas que se oirán van a ser los clarines de guerra, entonando los himnos de la libertad de los pueblos oprimidos contra la injusticia de los opresores" (Manifiesto Luz y Verdad).

Managua, 19 de Julio de 1987
Giulio Girardi

LA PAZ, UN PROBLEMA DE IDENTIDAD HUMANA Y CRISTIANA

El tema de la paz se está revelando como uno de los más conflictivos en el debate contemporáneo. Un signo, entre otros, de esta aguda conflictividad es precisamente la unanimidad con la que todos declaran que buscan "la paz" y la extrema dificultad que encuentran para traducir las declaraciones de intenciones en términos operativos: cada uno comprende que su paz es distinta de la de su interlocutor, más aún, es frecuentemente antagónica respecto de aquélla.

Entonces, ¿qué es la paz? Apenas se intenta dar una respuesta que supere las definiciones formales, surgen las divergencias radicales: porque la paz no es un tema sectorial, sino global, que implica toda una visión del mundo; es decir, no trae a colación únicamente cuestiones técnicas, sino que aborda la dimensión del sentido y, por tanto, las opciones fundamentales.

Por lo dicho anteriormente, no se puede meditar sobre la paz sin tomar partido entre las diversas visiones de la historia y de la misma existencia. Hoy día, la concepción de la paz es un elemento constitutivo de nuestra identidad de hombres y mujeres: dime qué paz buscas y te diré quién eres.

En particular, esto es verdad respecto a los creyentes, a quienes el debate en curso ha instigado a redescubrir la centralidad del tema de la paz en el mensaje de Jesús y en el conjunto de la Biblia. No sólo esto, el mismo mensaje les ha recordado su carácter conflictivo. En efecto, Jesús contrapone su paz a la paz del mundo "Les dejo la paz, les doy mi paz, pero no se las doy como la da el mundo" (Jn. 14,27). Jesús afirma que la paz ofrecida en su nombre puede aceptarse o rechazarse, exige tomar partido: "Cuando entren en su casa, saluden primero, diciendo. 'Paz a esta casa'. Y si allí hay alguien de paz, vuestra paz reposará sobre éste, si no, volverá a ustedes" (Lc. 10,5-6).

Por tanto, para el creyente de hoy, aclarar cómo Jesús concibe la paz, cuál es la opción que El exige en este terreno se convierte en una interrogante de fondo, que involucra al problema de la identidad cristiana.

El problema del lugar geopolítico y geocultural

Pero, ¿cuáles son más exactamente los términos de la toma de posición implicada en el tema de la paz? Precisamente, de esto queremos hablar. Sin embargo, para hacerlo, debemos primero abordar una cuestión preliminar: hablar, ¿pero desde dónde? Es decir, indicar el lugar desde el cual pretendemos mirar el mundo e interpretar la historia; en el cual, como creyentes, queremos leer el evangelio. Me refiero, por tanto, no al lugar geográfico, sino político y geopolítico; más exactamente al lugar cultural y geocultural.

El problema que quisiera traer a colación es éste: el lugar más idóneo, más justo, más verídico para mirar la historia, ¿es el centro o la periferia del mundo? En otras palabras: ¿es el punto de vista de los pueblos dominantes o de los dominados?, ¿el punto de vista de los más fuertes o el de los más débiles?, ¿el punto de vista de los vencedores o el de los vencidos?, ¿el punto de vista de los "protagonistas" o el de los excluídos?

Muchos dirán: lo que interesa, de cara a una investigación, es el punto de vista científico, objetivo, por encima de las partes. Lo que cuenta no es el lugar desde donde se mira, sino el rigor metodológico que se utiliza. Pero, precisamente, muy distinto es mirar al mundo científicamente, objetivamente, desde el centro o desde la periferia, desde el punto de vista de los más fuertes o de los más débiles.

No querer ver esta diferencia significa, para nosotros, seguir el movimiento espontáneo de la inteligencia y de la ciencia europea, que nos lleva a adoptar el punto de vista de los más fuertes, de los vencedores; transformando la victoria política-militar en victoria cultural.

En el momento en que el planeta se unifica y todos los problemas asumen dimensiones mundiales, la cuestión metodológica del lugar geopolítico y geocultural desde el que se deben afrontar los problemas cobra una importancia decisiva. Es decir, la toma de conciencia de los apriori que inevitablemente orientan nuestras tomas de posición se convierte en decisiva.

Por tanto, las reflexiones que pretendo proponer se desarrollarán desde un lugar conscientemente elegido: el de los pueblos y de los grupos sociales excluídos de la historia hasta ahora. Por consiguiente, no desde el centro del mundo, sino desde su periferia. No desde el Primer Mundo, sino desde el Tercer Mundo. No desde el punto de vista de los más fuertes, sino desde el de los más débiles. En una palabra: desde el punto de vista de los indios, de los indios que los pueblos "avanzados" no han exterminado todavía, de los sobrevivientes de nuestra obra civilizadora.

Sin embargo, nuestro punto de vista no es el de los grupos sociales dependientes, en cuanto dependientes, pues la sumisión, económica y política ordinariamente se ha traducido en dependencia cultural. Más bien, este es el aspecto más radical de la dependencia, ya que a los

oprimidos no solamente se les expropian sus recursos económicos, su trabajo y su autonomía política, sino también su cultura y su historia, en otras palabras, su identidad y a sí mismos. Por esto, el punto de vista de los oprimidos, en cuanto oprimidos, coincide con el punto de vista de los patronos. La cultura dominada, en cuanto dominada, no es innovadora respecto la cultura dominante.

Al contrario, asumimos la perspectiva de los pueblos y grupos dependientes que toman conciencia de su condición, que se están rebelando contra ella y organizándose para superarla. Toma de conciencia que indudablemente significa un viraje en la historia de la cultura y en la historia sin más. En la dinámica de los procesos de liberación es fundamental la liberación de la conciencia.

En este momento, Centroamérica representa, justamente, un lugar de explotación de la conciencia histórica. En particular, el movimiento popular de liberación en Nicaragua, con la toma del poder, ha creado las condiciones para una profundización de esta conciencia y de esta cultura a nivel de masas. Además, Guatemala, cuya lucha de liberación se caracteriza por la participación masiva de los indios, representa el vínculo más tangible entre la historia de la liberación y de la colonización; el signo más evidente de la inversión de tendencia, constituida por las luchas de liberación de los pueblos y por la nueva conciencia histórica que las prepara, las acompaña y las sigue.

Queremos, entonces, colocarnos en este lugar geopolítico y geocultural para mirar la historia: el de la conciencia de los pueblos centroamericanos en lucha por su liberación. Es el lugar donde emergen los nuevos sujetos históricos, que son los pueblos antes colonizados; donde se realiza este trabajo se sufren los dolores del parto. Aquí explotan las contradicciones más graves de la historia, porque la gestión de los pueblos es amenazada por las fuerzas dominantes del viejo mundo, decidido a defender con todos los medios el monopolio que ha ejercido hasta ahora sobre la vida. Desde este lugar se percibe con especial evidencia la problematicidad de la historia, porque sobre la cuestión de fondo, sobre la cual se decide el sentido de la historia, no se tiene el resultado: el aborto de los pueblos y del nuevo mundo sigue siendo trágicamente posible.

La hipótesis que quisiera presentar aquí es que a los movimientos de liberación del Tercer Mundo les toca hoy un rol histórico, cultural y educativo frente a la conciencia del mundo, sobre todo frente a los pueblos que en otro tiempo les impusieron su cultura y su educación. Pero con una diferencia fundamental: mientras los colonizadores europeos educaron a los pueblos a la sumisión, reciben hoy de ellos no una educación simétrica, sino un impulso a la libertad, un impulso que, desde este nuevo punto de vista impone replantear tanto a los pueblos europeos como a los del Tercer Mundo el sentido de su historia y sus conflictos.

También para los creyentes se impone la toma de posición sobre el lugar geopolítico y geocultural desde donde mirar la historia. Es el

problema clásico del "lugar teológico", que, sin embargo, hoy se propone con dos precisiones. En primer lugar, la especificación del lugar teológico fundamental se configura como una toma de posición frente a los grandes conflictos históricos y culturales, entre los grupos dominantes y los dominados. En segundo lugar, en el momento en que los problemas y conflictos se universalizan, también se universalizan las decisiones exigidas por éstos. Por tanto, se impone también, a este nivel, una toma de posición teológica. Es decir, se trata de precisar el lugar geo-político y geo-cultural desde el cual leer el evangelio.

Aquí, más que en otra parte, es de esperar una reacción de rechazo del mismo problema: se dirá que la palabra de Dios, precisamente porque procede de Dios, trasciende las distintas situaciones políticas y culturales. Pero, excluyendo así de la palabra divina cualquier condicionamiento humano, en realidad se termina por vincularla, aunque inconscientemente, a las posiciones políticas y culturales de los que la anuncian. De esta manera, el evangelio presentado por los misioneros a los países colonizados lleva indudablemente el signo político y cultural de la "madre patria", Europa.

En lo que a mí respecta, creo que se puede transferir al terreno teológico la hipótesis metodológica que he asumido para la elaboración de una teoría de la historia. Por consiguiente, para mí, el lugar teológico fundamental es el punto de vista de los pueblos oprimidos en lucha por la liberación. Tanto, porque siendo el lugar donde más profundamente se manifiesta el sentido de la historia humana es de preveer que ahí se manifieste más profundamente la presencia divina, como porque la elección de ese lugar parece ser la traducción geo-política más coherente con la opción evangélica por los marginados.

Esta indicación metodológica está implícita en la conferencia dictada por Tomás Borge en Barcelona, el 19 de septiembre de 1983, sobre el tema: *Los europeos, ¿han descubierto América?*

> Debo decir con toda franqueza, que tenemos la impresión, tal vez, de que 1492 es una fecha que, además de ser amarga, y grandiosa, no es más que el descubrimiento de América por los europeos, según los relatos de anécdotas.
>
> Pero, después de casi cinco siglos, Europa no ha terminado de descubrir América. Y aunque fue entonces que a los ojos de la humanidad apareció por primera vez redonda la tierra, aún Europa, que en Grecia empezó a construir el hombre, no ha visto al hombre de cuerpo entero. Y no lo podrá ver así, si no mira de igual a igual, y no desde arriba, al llamado tercer mundo. El humanismo contemporáneo pide apreciar y entender al ser humano de manera integral y por igual...
>
> Europa dijo, sin admitir réplica, que el ser humano es en esencia blanco, occidental, masculino y burgués. América Latina dice ahora —todavía con cierta timidez— que el ser humano en esencia es también, y en relación de igualdad, negro, amarillo, mestizo, mujer, obrero, campesino, africano, latinoamericano y asiático.

El latinoamericano se yergue hoy con su nueva estatura exigiendo ser reconocido. Cuando Europa entienda esto y lo respete valorándolo, quizás entonces pueda afirmar que ha descubierto, por fin, el continente que adivinó Cristóbal Colón (1).

Queremos, por tanto, meditar sobre la paz desde el punto de vista de los excluidos de ayer y de siempre. Ello nos inducirá a atribuir una importancia central a la contraposición entre dos concepciones de la paz, la del imperio y la de los pueblos; y nos colocará, también a título personal, sea como hombres, o como cristianos, frente a esta opción fundamental.

1) "Los europeos, ¿han descubierto América?" en: *El axioma de la esperanza,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 158-159.

CAPITULO I

LA PAZ DEL IMPERIO

Reflexionar hoy sobre el sentido de la historia desde el punto de vista de los pueblos oprimidos significa inevitablemente retroceder al viraje decisivo que significó la conquista de América. Esta representa, en efecto, un conjunto de problemas económicos, políticos, culturales, teológicos. Es decir, implica un proceso de transformación y de organización del mundo en el que están involucradas opciones fundamentales para América Latina, para Europa y para el mundo entero.

La aproximación del V Centenario del "descubrimiento de América" y la multiplicación de comités en Europa, Norteamérica y en América Latina en vistas a esta celebración, confieren una especial actualidad a esta discusión. Tales manifestaciones revestirán gran importancia política y cultural, ya que estarán marcadas por una interpretación y valoración de la conquista en la historia de la civilización. Interpretación y valoración que necesariamente irán más allá de aquel proceso mismo involucrarán la organización del mundo generada por la conquista, el papel desempeñado por Europa en tal proceso, la formación y el orden de la Europa moderna, las relaciones actuales entre Europa, Norteamérica, el Tercer Mundo, etc. (1).

La conquista y la organización imperial del mundo

El motivo fundamental de interés que ocasiona para nosotros la conquista de América consiste en que ésta coloca las bases económicas, políticas, culturales y teológicas de la organización actual del mundo y en particular de la "civilización occidental cristiana". En realidad, la conquista desencadena en varios terrenos un proceso de unificación de un mundo hasta entonces fragmentado, cuyas fronteras, en la óptica de los europeos, coincidían con las de Europa y de sus alrededores. Al mismo tiempo, la conquista le imprime un carácter determinado a este proceso

1) Para esta reflexión me he valido particularmente de: Todorov Tzvetan, *La conquête de l'Amerique. La question de l'autre,* Paris, Ediciones du Seuil, 1982; Ramos Demetrio y otros, *La Etica de la Conquista de América,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984: Wheelock Roman, Jaime, *Raíces Indígenas de la Lucha Anticolonialista en Nicaragua,* Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1980, 4a. ed.

de unificación y a la organización en la que se concretiza, carácter que podemos definir como imperial, es decir, etnocéntrico, monocéntrico, eurocéntrico. En esta organización un pueblo somete a los otros y somete su política, su economía, su cultura y su religión. Por tanto, los expropia no sólo de sus riquezas, sino también de poder decidir, de la cultura, de la identidad, de la historia. En una palabra, los expropia de sí mismos. Los anula como sujetos atribuyéndose a sí mimo la prerrogativa de la iniciativa histórica, reduciéndo a los demás a satélites, a objetos de su propia historia.

De este modo, la historia de los pueblos conquistados ha sido escrita preponderantemente por los vencedores, y por tanto, reducida a un capítulo (secundario) en la historia de la "Madre Patria". Todo se desarrolla como si sus verdaderas vidas comenzaron en el momento en que fueron "descubiertos" por los protagonistas. El desarrollo milenario precedente permanece envuelto en la noche de los tiempos y de la barbarie.

Al hablar de organización imperial del mundo, pretendo resaltar el hecho de que no se trata de una simple y reducida relación de dominio, sino que tal relación, con su lógica, marca todos los aspectos de la sociedad (económicos, políticos, militares, culturales, religiosos) y pone las bases de su nueva coherencia. Es decir, no se trata de una simple relación, sino de un sistema de relaciones de dominio entre los pueblos. En referencia al análisis de clase, el cual se concreta sobre los conflictos internos de cada sociedad, esta óptica pone el acento sobre las relaciones y los conflictos entre los pueblos.

Designando la conquista de América como un viraje histórico, la considero como la puesta en marcha de los procesos de colonización que han involucrado no solamente a América, sino también a Asia y Africa. Cuando establezco una estrecha conexión entre este acontecimiento y la instauración de una organización imperial, no pretendo constituir a la conquista en el nacimiento del sistema imperial, sino sólo de su forma moderna, caracterizada, entre otras cosas por sus dimensiones mundiales y por su enlace con el sistema capitalista. Sin embargo, en un sentido más general, la historia del sistema imperial acompaña la historia de la humanidad. Quizás sea fecunda una relectura de esta última a la luz de la dialéctica pueblos-imperios. En resumidas cuentas, en Occidente permanece el modelo romano de la gestión imperial en el poder. Dicho modelo se reproducirá con variaciones en la edad media, en virtud de la estrecha alianza que establece con el cristianismo, a partir de Constantino, inscribiéndose de esta manera en el plan "providencial" de la salvación.

La organización del mundo instaurada por la conquista coincide, en su esencia imperial, con la vigente actualmente. Han cambiado los sujetos de la relación; pero no su naturaleza. La historia moderna ha visto a distintos estados europeos reemplazarse en las ambiciones imperiales: Gran Bretaña, Francia, Bélgica, Holanda. También Italia se regocijó cuando reapareció el imperio "sobre las fatales colinas de

Roma". Para las naciones europeas, la conquista de la independencia y la construcción de la grandeza nacional ordinariamente se tradujeron en sueños de dominio internacional: el nacionalismo se afirmó en términos imperiales. Las naciones europeas que se levantaron en defensa de la democracia contra el totalitarismo y el racismo nazifascista, no han meditado suficientemente sobre la lógica imperial que los emparentaba con aquél. Nüremberg no procesó al imperialismo, sino solamente a una de sus variantes, la que fue derrotada militarmente.

Los enemigos más aguerridos del nazifascismo son, en realidad, los dos centros internacionales más poderosos del poder imperial: Estados Unidos y la Unión Soviética. A ellos nos referimos cuando hablamos de los nuevos sujetos sobre los cuales se fundamenta hoy la antigua lógica imperial.

Los Estados Unidos de Norteamérica expresan en términos impresionantes este cambio dentro de la continuidad: de colonia del imperio británico, a fundamento del nuevo imperio occidental. Los primeros colonos llegan en el siglo XVII y sus descendientes conquistan la autonomía a finales del siglo XVIII. Se imponen como potencia mundial en el siglo XX, especialmente a partir de la guerra del '40-45'.

Los primeros colonos, comerciantes ingleses, desembarcan en Virginia en 1607. No deja de tener interés el hecho de que la sucesiva emigración europea hacia esos territorios se realizó, en gran medida, bajo la presión de persecuciones religiosas: puritanos expulsados por la reacción anglicana, católicos y anglicanos expulsados por la reacción puritana, hugonotes expulsados por la anulación del Edicto de Nantes. En la diversidad de las confesiones, la unidad de un objetivo: resistir a la opresión religiosa y defender la libertad.

La reivindicación de la libertad se transfiere rápidamente de la esfera religiosa a la económica y política. Por tanto, la colonia británica luchará para alcanzar la independencia de la Madre Patria. La declaración de la independencia se realizó el 4 de julio de 1776 (convirtiéndose desde entonces en el "independence day"). La primera constitución se lanzó en 1779 y se reelaboró, a partir de las primeras experiencias, en 1787; entrando en vigor en 1789. Ese año, año en el que se eligió a George Washington como el primer presidente de la República, marca el nacimiento del nuevo estado federal.

Por un lado, tal nacimiento es una gran fecha en la historia de la liberación humana. Estados Unidos, habiendo surgido como lugar de asilo para tantos europeos, es la primera colonia que se libera del dominio europeo y al mismo tiempo rechaza la autoridad del rey de Inglaterra, anticipando de este modo algunas reivindicaciones de la revolución francesa. La constitución liberal pone la fuente del poder en el pueblo, quien lo delega por vía electoral. Estas ideas fundadoras permiten ver en la estatua de la libertad el símbolo del nuevo Estado. Pero, ¿cómo conciliar esta inspiración original con la función represiva de la libertad, progresivamente asumida por Estados Unidos, convertido en superpotencia?

Desde su surgimiento esta "democracia" presenta algunas limitaciones y contradicciones graves. Los inmigrantes europeos defienden su libertad, pero reprimen la de las poblaciones indígenas, ocupando su territorio por la violencia, masacrándolas, deportándolas y reduciéndolas a la esclavitud.

La constitución "liberal" que surgió de esos inmigrantes mantiene en vigor la esclavitud y no reconoce el sufragio universal. El nuevo estado, sobre todo en su proyecto de grandeza nacional, se mantiene en continuidad con la lógica imperial de la cual se liberó. En realidad, hereda de Europa y directamente de Gran Bretaña el sueño imperial. Es decir, ve en la expansión externa la condición esencial de su prosperidad interna. "The principle of our institutions is expansion", proclamaría en aquellos años el ministro de Relaciones Exteriores, Everett (el principio de nuestras instituciones es la expansión).

Dicho proyecto imperial tiene una doble fundamentación, económica e ideológica. En el plano económico, la nueva sociedad americana hereda la mentalidad mercantilista y empresarial de Gran Bretaña, patria del capitalismo. La independencia alcanzada no significa un abandono de esa tradición, sino su relanzamiento, con nuevo vigor, en el límite de "nuestro naciente imperio americano" ("our rising American Empire"). Además, el expansionismo económico se conjuga con una visión mesiánica de la sociedad naciente, como pueblo elegido, como nuevo Israel, llamado a instaurar una nueva humanidad y un nuevo orden social en las tierras conquistadas. La conciencia de superioridad, basada sobre una misión providencial, proporciona así al imperialismo económico no sólo una justificación, sino también una idealización.

La expresión de este proyecto imperial es el lema "América para los americanos", propagandizado por Monroe en 1823. Por un lado, ese lema significa el rechazo a injerencias europeas en la vida del nuevo continente y, por otro lado, la arrogancia de Estados Unidos de atribuirse arbitrariamente un papel hegemónico sobre el continente. Un intento de fundamentación teórica (inspirada en el evolucionismo de Spencer y de Darwin) del proyecto imperial, se encuentra en la teoría del "Destino Manifiesto" de la raza anglosajona y del pueblo norteamericano, lanzada por John Fiske en 1879, que tuvo enorme resonancia en el país. Para el pueblo norteamericano, este destino consistía en convertirse en el pueblo más poderoso de la tierra y garantizar con su hegemonía la paz mundial aún mejor de lo que supo hacer el imperio romano.

El otro nuevo sujeto de la actual organización imperial del mundo es la Unión Soviética. Ciertamente, en su inspiración profunda, la revolución de octubre era decididamente anticapitalista y, por tanto, antimperialista, ya que, según el análisis de Lenin, las raíces del imperialismo moderno se debían buscar en la dinámica expansionista del capitalismo. En realidad, tanto la revolución soviética, como el régimen instaurado por ella han demostrado que si existe un sistema de dominación internacional generado por el capitalismo, ése no es ciertamente el

único. La Unión Soviética, habiendo surgido para quebrar la lógica imperial, de hecho recayó en ella.

El bipolarismo es la forma que asume hoy día la lógica imperial. Europa, a pesar de haber perdido el papel de sujeto principal, continúa estando en el origen de aquella dinámica. La lógica imperial es el alma de la civilización, de la que ella fue maestra para todos los pueblos.

¿"Dos sistemas de dominación"?

Sin embargo, expresiones como "bipolarismo", "política de los bloques", "sistemas de dominación", "los dos imperialismos", etc., que se utilizan para denunciar toda forma de intervención sistemática en los asuntos internos de otros países, no carecen de ambigüedad, porque parecen poner en el mismo plano el papel que las dos "grandes potencias" juegan a nivel internacional. Creo necesario disipar de mi propio planteamiento este posible malentendido.

Por cierto ese lenguaje tiene legitimidad. Porque existe también de parte de la Unión Soviética una forma sistemática de intervención violenta en los asuntos internos de otros países: como Checoslovaquia, Afganistán, etc. Intervenciones que violan el principio de autodeterminación de los pueblos.

Esta constatación es indudablemente dolorosa para los militantes socialistas, ya que todos tienen con el primer país socialista del mundo, con los combatientes y mártires de la revolución de octubre, una deuda histórica. Porque sin el triunfo de la revolución de octubre, sin el respaldo de la Unión Soviética, hubiera sido imposible el triunfo de la resistencia cubana, el triunfo y la resistencia nicaragüense. Sería mucho más fácil en el futuro el triunfo de otras revoluciones populares.

Por un lado es cierto que estas revoluciones no son importadas desde fuera, sino que surgen de las entrañas del pueblo: de sus sufrimientos, de su conciencia, de su dignidad; por otro lado, en la correlación de fuerzas internacionales sería mucho más difícil, quizás imposible, para un pueblo pequeño enfrentarse al imperialismo norteamericano, sin el respaldo de la otra superpotencia, de su ayuda y de su poder disuasorio.

Cualquier análisis del papel internacional de la Unión Sioviética tiene que partir de este reconocimiento, que hace de ella, para la gran mayoría de los movimientos de liberación, un aliado indispensable. Sin embargo, un aliado, por importante que sea, no es necesariamente un modelo. Reconocer el papel fundador de la Unión Soviética en la historia del socialismo, no significa hacer de su régimen el paradigma de todo socialismo. Tampoco significa obligarse a justificar todas sus actuaciones, incluso el stalinismo y las otras formas de autoritarismo, explicándolas como producto necesario de las circunstancias históricas.

Estas apologías incondicionales del socialismo real desarrolladas en épocas pasadas por los partidos comunistas occidentales, han dañado mucho la causa del socialismo en el mundo. Los militantes socialistas,

bajo el pretexto de "no proporcionarle armas al imperialismo" denunciando desviaciones, errores y crímenes del socialismo, le proporcionaban de hecho un arma mortal: una imagen del propio militante socialista y comunista como dogmático, conformista, incapaz de pensamiento autónomo y crítico; además, como cínico, dispuesto a utilizar cualquier medio por el triunfo del partido, acostumbrado a la mentira como forma de lenguaje político.

Para el porvenir del socialismo en el mundo es urgente acabar con esta imagen del militante. Si quiere ganar credibilidad, él tiene que ser testigo con su propia práctica del mundo nuevo que anuncia y del hombre nuevo que ha de ser su alma. tiene por lo tanto que hacer patente no sólo el proyecto político, sino también la tensión moral, el respeto de la justicia y de la verdad que lo inspira. Esto le impone denunciar honradamente cualquier forma de opresión, de violación de derechos humanos, de injusticia, de autoritarismo, de mentira, especialmente cuando se esconden bajo el mantel del socialismo o de la revolución. Le impone particularmente denunciar las contradicciones de los países socialistas, incluso de la Unión Soviética, cuando para defender el régimen socialista en otros países, viola su derecho de autodeterminación. Mucho más si esta actitud se convierte en una práctica sistemática y se traduce en un principio.

Los movimientos de liberación que quieren efectivamente recorrer los caminos del no alineamiento, saben por la historia que esto no es fácil; tanto que muchos dudan de su misma posibilidad, convencidos de que un pueblo pequeño no puede hoy día liberarse del yugo de Estados Unidos, sin caer bajo la tutela de la Unión Soviética. Por lo tanto los movimientos que luchan por su autodeterminación tienen que construír esta nueva posibilidad y al mismo tiempo ganar credibilidad, frente a su propio pueblo y a todos los pueblos del mundo. Tal credibilidad sólo se conquista con muestras concretas de autonomía y de sentido crítico en sus relaciones con los países hermanos.

Sin embargo, este reconocimiento honrado de desviaciones históricas y de contradicciones del socialismo real, no tiene que ver con un paralelismo en los análisis y mucho menos con una equidistancia en las relaciones políticas. Excluir el paralelismo entre los "dos sistemas de dominación" significa en primer lugar reconocer las diferencias entre los mecanismos de dominación y por lo tanto en la profundidad de su penetración. Concretamente la dominación de Estados Unidos fundada en el modo de producción capitalista, es primariamente económica; mientras que la Soviética es fundada en la defensa del campo socialista, es esencialmente político-militar. Es decir que la dominación norteamericana es una relación de explotación y por lo tanto implica una subordinación de la economía nacional a intereses foráneos.

Un país dominado como fue la Nicaragua somocista, contribuye a la prosperidad del dominador con sus riquezas y con su trabajo, con el hambre, la mortalidad, la enfermedad de sus habitantes, especialmente de

las masas populares. La violencia política necesaria para defender un sistema tan intolerable se hace cada día más dura y represiva y asume con frecuencia dimensiones de genocidio. En cambio, la dominación soviética es esencialmente política-militar, consiste en defender con la fuerza un régimen socialista que no ha sido capaz de conquistar el consenso popular y por lo tanto es percibido como represivo por la mayoría del país. La dominación política tiene naturalmente implicaciones económicas, pero no presenta los rasgos ni las dimensiones de una explotación. Al contrario, el mercado común de los países socialistas es realmente, aún con sus limitaciones y contradicciones, un sistema de ayuda mútua. De todos modos los niveles de represión exigidos por esta intervención son muy distintos en los distintos países, y se han atenuado mucho después de la muerte de Stalin. Sin embargo, no deja de ser una relación violenta, violencia que un militante socialista tiene el deber de denunciar.

Existe además otra diferencia esencial entre los dos sistemas de dominación. Porque el imperialismo es un desarrollo necesario del capitalismo: para romper con la lógica imperialista, Estados Unidos tendría que abandonar el sistema capitalista. Por el contrario, la lógica imperial contradice el proyecto socialista originario, que surgió justamente como antimperialista. Esto no significa que las prácticas de dominación utilizadas por el socialismo sean desviaciones puramente coyunturales; porque ya se han cristalizado en un sistema de dominación. Para romper con las prácticas de dominación, la Unión Soviética tendría que romper con este sistema; lo que sin embargo, no significaría abandonar el socialismo sino más bien volver a su inspiración originaria.

Además ningún cuestionamiento de los países socialistas puede suprimir la diferencia cualitativa entre el papel internacional de Estados Unidos, que es para la mayoría de los movimientos de liberación del Tercer Mundo el enemigo principal, y el papel de la Unión Soviética, que es para ellos un aliado decisivo. Desde el punto de vista de estos movimientos, el impacto de Estados Unidos sobre sus países, es gravemente opresor, mientras que el de la Unión Soviética es liberador.

Por cierto, esto no quita que desde Polonia o Checoslovaquia o Afganistán, amplios sectores del país puedan considerar el papel de la Unión Soviética como opresor y el de Estados Unidos como liberador. Es decir que en los análisis políticos internacionales (como en los nacionales), es decisivo el lugar donde uno habla y a partir del cual, enjuicia la función histórica de cada país.

Asimismo un militante europeo, que prescinda de las dimensiones mundiales de los problemas, pude más fácilmente caer en la tentación de la equidistancia, olvidándose que para él también en la medida en que persigue el proyecto de alternativa socialista el imperialismo norteamericano, aliado de su gobierno, es un enemigo y quizás el enemigo principal. Mientras que, a pesar de las divergencias en la concepción del

socialismo, la Unión Soviética es un aliado importante. Sin embargo, el problema fundamental de la izquierda europea, es que ella, en su gran mayoría, ha abandonado la opción anticapitalista; lo que incide profundamente en sus perspectivas internacionales.

Paralelismo entre las super potencias y lucha ideológica

Aemás de estas razones objetivas para rechazar el "paralelismo" entre las dos grandes potencias, hay razones vinculadas con la lucha ideológica. Aquí el paralelismo juega un papel decisivo, especialmente en el contexto nicaragüense, que es emblemático también bajo ese punto de vista.

La posición ideológica de "equidistancia" entre los bloques es típica de la jerarquía católica, que sitúa su presencia en la sociedad, vinculada con la misión evangelizadora, en una región superior, espiritual, independiente de los antagonismos de clase. La propuesta política que ella formula desde ese empíreo, es la de una "tercera vía" personalística y cristiana, entre el capitalismo y el socialismo. A partir de esta perspectiva, ella se niega —como la oposición burguesa a condenar la agresión norteamericana, porque la considera como una reacción legítima a otra "agresión", la soviética y cubana justamente. Esta "agresión" se desarrollaría esencialmente a nivel ideológico; imponiéndole al país una ideología foránea, el marxismo-leninismo. Sin embargo, la "agresión ideológica" se convertiría en política y militar, por medio del frente sandinista, que le impondría al pueblo, con la violencia, su modelo de sociedad y su ideología.

De tal manera, la revolución sandinista se ha transformado en una agresión soviética y cubana. El país liberado se ha convertido en un país ocupado. La guerra contrarrevolucionaria ha sido reconocida como lucha liberadora nacionalista. La intervención norteamericana, ha sido justificada como legítima defensa del mundo occidental. Así el paralelismo entre las dos "agresiones" ha provocado una inversión de las perspectivas; de repente el verdadero agresor es la Unión Soviética, los Estados Unidos son los cruzados de la libertad.

Esta visión internacional es un típico ejemplo de análisis deductivo fundado más que en los hechos en el modelo interpretativo, el de "marxismo-leninismo": tiene pues el mismo valor que su fundamento. Ahora bien, el caso de Nicaragua ilustra el uso ideológico de fórmulas como "bipolarismo", "los dos imperialismo", "la lógica de los bloques", etc. Conociendo pues el contexto internacional de la lucha ideológica, es necesario matizar mucho las fórmulas que puedan ser interpretadas en la línea de paralelismo o de la equidistancia: aunque propuestas para rechazar toda forma de lógica imperial, pueden ser aprovechadas para justificar o encubrir las expresiones más sangrientas del imperialismo.

Así, el problema político y terminológico planteado por el influjo de las dos superpotencias aparece en toda su complejidad. Por un lado al denunciar indiscriminadamente las intervenciones norteamericanas y las soviéticas, especialmente si se está hablando desde el tercer mundo, se corre el riesgo de plantear una posición equidistante, que se convierte fácilmente en un respaldo del imperialismo norteamericano. Por otro lado, para evitar las ambigüedades de la equidistancia y para no hacer juego al imperialismo, se corre el riesgo de evitar cualquier crítica del socialismo real, restándole así credibilidad al proyecto de no alineamiento.

Este proyecto rechaza todo tipo de lógica imperial, de marco capitalista o socialista; pero identifica claramente en el imperialismo norteamericano su enemigo principal, y en el campo socialista sus aliados naturales.

En este sentido entendemos la resolución de los países no alineados, reunidos en Harare (Zimbawe) para su VIII Cumbre. Los Noal, se dice en la introducción (aprobada también por Nicaragua), luchan contra "el imperialismo, el colonialismo, el neocolonialismo, el hegemonismo, la agresión, la ocupación y la dominación extranjera, así como contra el apartheid, el racismo, el sionismo y todas las formas de dependencia, intervención, injerencia y presión y contra la política de las grandes potencias y de los bloques". (Barricada, 24.9.1986).

Por todas estas razones, creo legítimo y necesario hablar de "dos sistemas de dominación", para subrayar las convergencias que, a pesar de todo, subsisten entre los sistemas opuestos y sus concepciones de la paz; pero rechazo la expresión "los dos imperialismos", para subrayar las características propias y el nivel de violencia del sistema de dominación capitalista.

Este debate documenta de un modo ejemplar la validez de nuestro planteamiento metodológico: el mismo sentido de los problemas cambia profundamente en función del lugar geopolítico desde donde se mira la historia.

La "Perestroika" de Gorbachov. Un viraje en las relaciones internacionales

La llegada al poder de Gorbachov representa, por lo menos potencialmente, un viraje en la historia de las relaciones entre las dos superpotencias. Para captar el sentido de este cambio, hay que fijarse en lo que el mismo Gorbachov recuerda a menudo, cuando los entrevistadores subrayan su papel personal en la renovación del país: la "perestroika" sería absolutamente imposible, si dependiera de la iniciativa de un solo hombre. Es evidente pues que con Gorbachov ha llegado al poder una corriente política y cultural, que atraviesa todos los niveles de la sociedad soviética, de su intelectualidad, y del mismo partido

comunista. Solo así se explica el consenso popular del cual goza Gorbachov, y la amplia renovación que ha podido rapidamente aportar entre los cuadros.

Lo que caracteriza esta corriente, es, entre otras cosas, su convencimiento profundo de que la "perestroika" no se opone de ningún modo al proyecto socialista, sino que al contrario consiste en llevarlo hasta las últimas consecuencias. Porque el eje de la perestroika, y, al mismo tiempo, el alma de socialismo, es la democracia. Sin embargo, al hablar de democracia, y al desarrollar las condiciones políticas para su ejercicio, la Unión Soviética no se está de ningún modo acercando, como pretende a menudo la prensa occidental, al modelo liberal demócrata. La crítica marxista-leninista de este modelo es para Gorbachov más válida que nunca y tiene como objetivo, justamente su autenticidad democrática. Lo que Gorbachov quiere realizar es una democracia esencialmente "socialista": es decir, en un contexto político-económico en el cual la intervención del Estado está controlada por las grandes mayorías, y está subordinada a sus intereses.

Si esto es cierto, la "revolución" lanzada por esta "corriente" es una nueva etapa de la misma revolución de Octubre, porque consiste en desarrollar consecuentemente las exigencias democráticas, que son la sustancia del proyecto socialista originario. Frente al clásico problema de la contabilidad entre justicia y libertad, entre socialismo y democracia, Gorvachov no tiene dudas: la respuesta no está solo en la plena "compatibilidad" entre estos términos, sino también en su mutua interdependencia e interpretación. No hay democracia sin socialismo, y no hay socialismo sin democracia.

Por lo tanto, la "perestroika" gorbachoviana no es de ningún modo un abandono del proyecto socialista, ni de la teoría marxista; mucho menos es un reconocimiento de su fracaso. Al contrario, es un intento de volver a su inspiración originaria. Si esta vuelta a los orígenes provoca un sacudimiento tan fuerte de la sociedad soviética, y se enfrenta a resistencias tan tenaces, esto no se debe a la lógica socialista, sino a la lógica burocrática, autoritaria y represiva que se había impuesto desde los tiempos de Stalin, y que había frenado el desarrollo auténticamente socialista.

Al rescatar la originaria inspiración democrática del proyecto socialista, Gorbachov redescubre, en el mismo movimiento, su vocación anti-imperialista. En ese proyecto, los derechos y las libertades de los individuos no se pueden disociar del derecho y de la libertad de los pueblos. Esta toma de conciencia esta provocando cambios profundos en las relaciones entre la Unión Soviética y los países del "campo socialista". El influjo del primer Estado socialista sobre los demás tiende a fundarse más en su prestigio político y moral, que en una presión político-militar: tiende, en otras palabras, a convertirse en una verdadera "hegemonía". Y si en el pasado, la presión de la Unión Soviética se había ejercido a menudo en favor de regímenes socialistas

autoritarios, ahora el empuje que viene de Moscú va decididamente en la dirección de la democratización. Los problemas planteados al régimen comunista checoslovaco por la visita de Gorbachov son muy significativos al respecto.

Otra consecuencia importantísima, a nivel internacional, de la identificación entre socialismo y democracia, es el rechazo, en las relaciones internacionales, de la ley de la fuerza, para buscar alternativas no violentas, es decir mecanismos político-jurídicos de negociación. Este convencimiento inspira la política de desnuclearización y de desarme impulsada por Gorbachov, que mantiene hoy, sobre este terreno, la iniciativa a nivel mundial.

Por cierto, este nuevo sistema de relaciones en libertad, a nivel interno e internacional, no es todavía un hecho: pero es una clara, decidida y coherente línea de tendencia. En este sentido se trata de un viraje, que quizás dentro de algunos años podamos con más seguridad definir como "histórico". Porque abriría, en la historia del socialismo, una etapa nueva y esperanzadora: el problema del socialismo en el mundo se replantearía en términos profundamente nuevos.

Por supuesto, los que han decretado de antemano que el socialismo es un sistema social intrínsecamente perverso y totalitario desconfían con razón de los intentos democratizadores de Gorbachov: que según ese presupuesto, sería obstaculizado por la misma lógica del sistema. En cambio, los que reconocen la originaria vocación democrática del socialismo, tienen razones profundas para apostar sobre el futuro de la "democracia popular", en la Unión Soviética y en el mundo.

Se le hace mucho más difícil a Reagan, en este contexto, definir a la Unión Soviética como el "imperio del mal" y seguir presentando su política de agresión como una cruzada.

Al contrario, los cambios que se están realizando en la Unión Soviética acentúan la diversidad entre las superpotencias en cuanto a su papel internacional y liquidan definitivamente la teoría de los "dos imperialismos". La diversidad de actitudes entre ellos encuentra su fundamento en los proyectos históricos originarios, que los dos países están redescubriendo. Lanzando la consigna "America is back" (América vuelve) Reagan reafirma el proyecto imperial de Estados Unidos, vinculado esencialmente con su posición central en el capitalismo mundial. En cambio, rescatando el proyecto socialista originario, Gorbachov reafirma su vocación democrática y antimperialista.

La conquista como pacificación

Otro motivo de interés para nosotros al reflexionar sobre la conquista es que ésta se presenta como una obra de pacificación. Es por tanto necesario analizar la conquista para comprender el concepto de paz que exportan los colonizadores.

Este concepto, no es algo aislado; es parte integrante, más aún, es el corazón de una cultura que legitima la conquista y que ésta impone a los pueblos subyugados. También, porque ese concepto significa la legitimidad de un determinado orden social, en este caso concreto el orden colonial, y, por consiguiente, legitima la acción que ha instaurado tal orden. Considerar la conquista como una obra de pacificación, significa proclamarla como plenamente legítima, y más aún meritoria ya que se le considera como fuente de progreso para los pueblos sometidos.

Por tanto, la conquista es un momento central, incluso en la histora de la cultura, ya que con ella se desarrolla y se impone, a escala mundial, una cultura imperial, cuyo concepto de paz constituye su alma. Es más, es lícito afirmar, en términos más generales, que el alma de toda cultura es su concepto (y su proyecto) de paz.

Pero también, legitimar la conquista significa, naturalmente, justificar la guerra, incluso la de agresión. Las discusiones que se desarrollaron alrededor de la conquista, constituyen un momento muy importante en la elaboración de la teoría de la guerra justa. Sin embargo, la cultura imperial en su conjunto es necesariamente una cultura de guerra.

Entonces, ¿en qué sentido los colonizadores y sus historiadores hablan de "pacificación"? Los conquistadores intervienen (así dicen) en sociedades convulsionadas por incesantes conflictos entre pueblos y tribus, en los cuales pretenden poner orden. Además, esos pueblos son antropófagos y las religiones que practican son crueles, hasta diabólicas. Los conquistadores se proponen acabar con estas prácticas.

A menudo, encontramos una contraprueba de la función pacificadora de los coloniadores en los desórdenes y en las luchas sanguinarias por el poder, desencadenadas en los países coloniales tras la proclamación de la independencia. Esto parece confirmar la inmadurez de esos pueblos para el autogobierno y su necesidad de tutela.

En una palabra, los indígenas son primitivos, salvajes, inmaduros, inmorales, violentos. Colonizarlos significa imponerles una civilización y un sistema de valores que hará posible la superación de la violencia y, en este sentido, la paz.

Es decir, la colonización es una obra de pacificación, pues en un mundo dominado por la violencia instaura el respeto al derecho. Pero el derecho fundamental que ellos reivindican es precisamente el que un pueblo imponga su ley sobre otro. En concreto, por parte de los europeos, imponer su ley a los indios. Este derecho, que es en definitiva el de la conquista, es proclamado y justificado expresamente sobre la base de la superioridad moral, civil y religiosa de los europeos. Esto supone varias convicciones:

a) entre los hombres y entre los pueblos existen diferencias cualitativas y relaciones objetivas de superioridad e inferioridad: en concreto, los españoles son superiores a los indios en el terreno de la moral, de la religión y de la civilización;

b) a los hombres y pueblos superiores les es dado conocer el criterio para definir esta jerarquía, en este caso a los españoles: y es válido objetivamente, aunque no sea reconocido por los inferiores;

c) los hombres y pueblos superiores tienen el derecho y el poder de hacer prevalecer, y por consiguiente, de imponer donde sea necesario sus valores, su civilización, su religión, así como los adultos tienen el deber de inculcar a los niños las normas de la civilización, de la moral, de la verdadera religión. Los españoles, por lo tanto, respecto a los indios, tienen una misión educativa, civilizadora, evangelizadora.

En conclusión, la paz que persigue la conquista responde a la clásica definición de "tranquilidad del orden", de respeto del derecho. Por tanto es decisivo, para calificarla, caracterizar este orden y este derecho. Ahora el "orden" es concretamente el reconocimiento de las jerarquías objetivas, es decir del derecho de los hombres y de los pueblos superiores a someter y guiar a los inferiores. Y es el respeto de las jerarquías, el reconocimiento de una autoridad, que permite realizar la "tranquilidad del orden", o sea, superar conflictos y violencia entre los diversos sectores de la población e instaurar una unidad superior. Esta es la sustancia de la paz imperial, o colonial, en la cual no es difícil encontrar los rasgos de la *"Pax romana"*, descrita por el poeta: *"fecisti patriam diversis gentibus una"* (hiciste que muchos pueblos tuvieran una única patria).

El indio pacífico y el indio rebelde

Tanto en los relatos de los funcionarios, y de los misioneros españoles, como en las discusiones teológicas y jurídicas de la época se repite frecuentemente la distinción clave entre "indio pacífico" e "indio rebelde". Pero, ¿quién es el indio pacífico? Es importante responder a esta pregunta, por el concepto de paz subyacente en aquellos relatos y discusiones. Pacífico es el indio que no opone resistencia (sobre todo resistencia armada) al dominio de los españoles, en cuanto reconoce la superioridad de éstos y, por consiguiente, las ventajas que se derivan de la sumisión. Pacífico es el indio que acepta la ley del imperio, o sea, la ley del más fuerte y sabiéndose más débil se somete. Pacífico es el indio que reconoce la superioridad de la religión cristiana sobre la propia, del Dios cristiano sobre sus ídolos y, por consiguiente, acepta o pide (sin que se deba recurrir a la coersión o a la intimidación) ser bautizado. Pacífico es el indio que capta el nexo entre la superioridad militar de los españoles y su superioridad religiosa: intuye que los españoles son más fuertes porque su Dios es más fuerte. Entonces, el indio se convierte a la religión del más fuerte. En conclusión, pacífico es el indio dispuesto a someterse simultáneamente a una y otra majestad: la del Rey Católico de España y la del Rey del cielo.

La historia de la conquista escrita por los colonizadores trata de presentar al indio pacífico como el caso normal, y al indio rebelde como un caso especial y hasta excepcional. Esta lectura de los hechos insiste en una visión de la colonización española como una empresa fundamentalmente pacífica basada en el consenso de las poblaciones y, por lo tanto, de la época colonial como un largo período de paz (la "paz colonial", justamente, del cual se tuvo nostalgia, cuando con la independencia se volvieron a desencadenar las guerras tribales).

Sin embargo, la realidad, según la redescubren hoy día los pueblos en el fragor de sus luchas libertarias, es muy diversa. Los españoles inesperadamente se encontraron frente a una resistencia activa y a menudo también armada. Esta resistencia, en lugares y formas diversas, en el plano político-militar y cultural, marca en realidad toda la historia del período colonial: en ella se deben buscar las raíces de la conciencia nacional de aquellos pueblos, que inspira hoy sus luchas de liberación. Por consiguiente, también en esa resistencia debemos buscar las raíces de la cultura de liberación, fundada sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos, que se está desarrollando en vinculación con esas luchas.

Esta cultura tiene, entre sus primeros capítulos, una relectura, desde el punto de vista de los pueblos, de la historia de la colonización, escrita hasta ahora desde el punto de vista del imperio, es decir, de los colonizadores. Esta relectura implica la denuncia de los mitos elaborados por la historiografía colonialista, siendo el principal el de la "pacificación". En realidad, ¿en que consistió la "pacificación"? Es particularmente importante en este tema clave resaltar la distancia entre el discurso y la realidad, así como la función de justificación y ocultamiento de la violencia que asume la cultura imperial y en ella la teología especialmente.

Pacificación, resistencia, genocidio

La "paz colonial" es, en efecto, la sumisión de los territorios y pueblos descubiertos conseguida a base de un despliegue enorme de violencia. Ante todo, la paz colonial consiste en la expropiación sistemática del continente, de sus recursos económicos, de su fuerza de trabajo: en definitiva, el desmantelamiento de su economía y su reestructuración en términos capitalistas al servicio de la"madre patria".

En el terreno político, la conquista impuso con violencia los cambios que garantizarían a las potencias coloniales el control del país. Al interior de cada país, esto significó: supresión de las formas aún rudimentarias de democracia existentes; la instauración de regímenes dictatoriales, apoyados por bandas armadas, considerados (justamente) más aptos para garantizar la dependencia; y la represión sistemática de los intentos de rebelión y de democratización.

En el plano cultural y religioso, la civilización y la evangelización han significado la desvaloración y represión sistemática de las culturas y tradiciones locales, imponiendo la cultura europea como "la cultura"; la desvalorización y represión de las religiones autóctonas, tachadas de crueles y diabólicas, imponiendo el cristianismo como la única religión verdadera y condición para la salvación.

En una palabra, se destruyó a estos pueblos como sujetos, anulándoles su propia historia. El hecho de que esta empresa no fue "pacífica", es decir, basada sobre el consenso de los indígenas, lo demuestra particularmente su incalculable costo humano.

No es fácil evaluar en términos cuantitativos la destrucción que se llevó a cabo contra los indios en el siglo XVI. Me limito aquí a presentar algunas conclusiones a las que han llegado historiadores serios, sintetizadas por Todorov "sin entrar en los detalles y para dar solamente una idea global...". Se estima que en 1.500 la población del mundo se podría cifrar en torno a los 400 millones, de los cuales 80 corresponderían a América, a la mitad del XVI, de esos 80 millones quedan 10. Concentrándonos en México, en la víspera de la conquista, su población es alrededor de 25 millones: para 1.600 ha sido reducida a 1 millón.

> Si alguna vez el término genocidio se ha aplicado con precisión a un caso, ciertamente es a éste. Me parece que es un record, no sólo en términos relativos (una destrucción del orden del 90 por ciento, y más), sino también en términos absolultos, pues se habla de una disminución estimada de la población de unos 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes masacres del siglo XX se puede comparar con esta hecatombe. Se comprende, entonces, cuán vanos son los esfuerzos que realizan algunos autores para disipar lo que denominan como la "leyenda negra". Lo negro es el hecho, no la leyenda" (2).

Sin embargo, Todorov afronta la objeción típica de los que, aún reconociendo la importancia de esta reducción de la población, tratan de limitar las responsabilidades de los colonizadores atribuyendo las responsabilidades a las enfermedades, al hambre y a otras causas "naturales", prefiriendo hablar entonces de "catástrofe", en vez de genocidio.

Efectivamente, Todorov reconoce que "los españoles no realizaron un exterminio directo de estos millones de indios y no podían hacerlo". El, entonces, analiza tres causas de la desgracia de la población, distinguiendo para cada una un gran distinto de responsabilidad de los españoles. Un cierto número de indios, relativamente limitado, fue asesinado en combate. Otros, en mayor número, fueron asesinados por las condiciones de trabajo y de vida que se les impuso: por ejemplo, el trabajo en las minas (con una esperanza de vida de 25 años), la esclavitud, la deportación, el hambre, la mortalidad infantil, la miseria provocada por las recaudaciones de impuestos, etc. Pero la causa más grave de la destrucción de las poblaciones indígenas fue, sin duda, las enfermedades.

2. Todorov Tzvetan, cit., pp. 138-139.

Ahora bien, mientras en el primero y segundo caso es evidente la responsabilidad de los españoles, lo es menos en el tercero. Pero esto no significa que no exista responsabilidad. Si en realidad los indios fueron más masivamente golpeados por las enfermedades que los españoles, eso se debió a la debilidad física y sicológica provocada por sus condiciones de vida y de trabajo, así como por la insuficiencia de la atención médica que les prestaban los españoles, convencidos éstos de que las enfermedades eran plagas con las cuales Dios castigaba a los infieles, poniéndose al lado de su pueblo (3).

Pacificación, resistencia y genocidio en Nicaragua

Nicaragua nos da un ejemplo concreto de la "paz colonial". Un ejemplo que documenta elocuentemente, tanto la barbarie de los conquistadores como la resistencia de los indígenas. En efecto, la historia moderna de Nicaragua comienza con un genocidio. Desde abril de 1523, fecha del primer desembarco de los colonizadores en Nicasragua, a 1527, la masacre y la deportación de los indígenas alcanzaron tales dimensiones que se convirtieron en grave preocupación para el rey de España, el cual sintió la necesidad de nombrar un misionero, el Padre Diego Alvarez Osorio, "protector y defensor de los indios", para la provincia de Nicaragua. El hecho que provoca esta decisión es que Nicaragua se estaba despoblando (4). Por lo demás, la intervención del Rey y la acción del misionero no parecen haber mejorado sensiblemente la situación. De hecho, en el mismo año, Pedrarias Dávila, nombrado primer gobernador de Nicaragua, se encuentra que debe afrontar una ofensiva generalizada de los indígenas contra el invasor. Las medidas que él tomó para establecer la "paz colonial" son impresionantes:

a) Castigo a los dirigentes rebeldes, con los suplicios más crueles, como sanciones ejemplares con finalidad preventiva (quemados, entregados como alimento a los perros, descuartizados, encerrados en sacos con serpientes);

b) represión a las poblaciones que trasgredan ordenes y preceptos: la pena consistía en arrasarles sus instalaciones o comunidades.

c) deportación de poblaciones, traslado de sus caciques a otros lugares;

d) tributos en especie, esclavitud y trabajos forzados;

e) esclavitud con tatuaje en pleno rostro;

f) venta de indios a las Antillas;

g) sumisión ideológica, bajo pena de muerte (5).

3) Todorov, p. 139-151.
4) E. Zúñiga, *Historia Eclesiástica de Nicaragua*, Managua, Editorial Unión Cardoza, 1981, p. 29.
5. Wheelock, *ibid.*, pp. 32-33.

Hoy día, el pueblo nicaragüense, mientra s lucha por su liberación económica y política, también persigue su liberación c ultural, recorriendo desde su punto de vista la historia de la colonización, escrita hasta ahora por los colonizadores. Algunos rasgos de esta relectura de la historia los podemos encontrar en el discurso (del 6 de septiembre de 1985) con el que el Presidente Daniel Ortega presenta el programa del Frente Sandinista de Liberación Nacional a la Comisión Constitucional:

> Hace 487 años, América y Europa se descubrían. El hombre europeo y el hombre americano desvelaban con sorpresa los misterios que, violentos y deslumbrantes, asomaron en el encuentro...
> Europa vio entonces en los hombres y tierras americanas, una nueva fuente de enriquecimiento. América toda pasó a ser sometida, explotada y alineada al orden colonial.
> Pedrarias Dávila fue el primer gobernador y Capitán General de Nicaragua en 1527. Los conceptos de dominación, comercio y explotación, en una relación colonialista que era justificada por el derecho divino y aplicada en correspondencia por la santa alianza de los Papas y de los reyes, establecieron un nuevo orden, en el que se legalizaba la explotación del hombre por el hombre, incluyendo el comercio de esclavos...
> Desde Pedrarias hasta Somoza, los diferentes regímenes que se impusieron al pueblo de Nicaragua, tenían ese contenido de clase que institucionaliza el derecho de explotación del hombre por el hombre, el de las minorías privilegiadas que sometieron a los trabajadores, a los humildes, a los campesinos.
> Desde Pedrarias hasta Somoza, en Nicaragua no hubo justicia libertad, ni paz. Porque imperaba el reino del terror (6).

En definitiva, éste es el contenido real de la empresa de "pacificación" que realizaron los colonizadores (7). Es esta la violencia original sobre la cual se construyó la Europa moderna y, a la vez, es la violencia que la cultura de la conquista pretende legitimar y ocultar.

Paz norteamericana y genocidio

También en este terreno Estados Unidos ha asimilado plenamente la herencia europea. Su imperio ha sido construido por ejércitos de soldados y por los ejércitos "pacíficos" que son las multinacionales, sobre la base de una maciza explotación, represiones, torturas y masacres, alcanzando con frecuencia los niveles del genocidio. Como en su tiempo los europeos, con instrumentos menos llamativos, pero no menos eficaces, Estados Unidos ha convertido a naciones enteras en satélites suyos.

6) *Barricada*, Managua, 6 de septiembre de 1985, p. 3.
7) Todorov, pp. 139-148.

Una documentación impresionante de esta presencia del imperialismo norteamericano en el mundo, ha sido recopilada en estos últimos veinte años por los Tribunales Russell I, Russell II y por el Tribunal Permanente de los Pueblos, a través de análisis de liberación del Tercer Mundo: Vietnam, Chile, Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Filipinas, Zaire, etc. En todos estos países, el tribunal ha debido condenar, como principal responsable de la opresión y la represión del pueblo, y frecuentemente como culpable del crimen de genocidio, a la administración norteamericana (8). Esta es la paz, la democracia y la civilización que Reagan pretende defender contra la agresión del "comunismo ateo" representado por la pequeña Nicaragua.

En conclusión, la paz imperial es la tranquilidad en el orden impuesto por los conquistadores; es la tranquilidad del equilibrio económico y social establecido por la violencia y la guerra. En otras palabras, la paz imperial es la legitimación e institucionalización de la guerra de agresión, su continuación con otros medios. Es decir, ésa no es una alternativa a la guerra, sino el esfuerzo de los vecenderos por perpetuar su victoria. La guerra, y no la paz, son las dos formas que asume en la historia el dominio de la violencia y el derecho del más fuerte.

8) La mayoría de las actas de estos procesos han sido publicadas, aunque éstas sólo presentan una parte de la enorme documentación sometida al tribunal permanente de los Pueblos, a cargo de E. Jouve, *Un Tribunal pour les peuples*, Berger-Levrault, París, 1983.

CAPITULO II

CRISTIANISMO Y PAZ DEL IMPERIO

Cuando se trata de entender cómo y por qué esta concepción de la paz se ha podido imponer en la historia, no podemos ignorar las responsabilidades del cristianismo, aunque este reconocimiento puede ser desconcertante para la conciencia cristiana.

En la época de la conquista, el motivo principal de la superioridad de los españoles era que ellos se consideraban como portadores de la verdadera religión, de la civilización cristiana. Por tanto, no se puede comprender la conquista, sin profundizar en el papel que el cristianismo desempeñó en ella.

Como, por otro lado, no se puede comprender el cristianismo difundido en los territorios ocupados, sin analizar su vinculación con la colonización y su incidencia en la lectura del evangelio. Por tanto, la conquista también constituye un viraje en la historia del cristianismo y un nudo de problemas teológicos. Uno de esos problemas, es la relación entre el modelo de cristianismo hoy dominante y el que se instauró con la colonización en América Latina y en los otros continentes del Tercer Mundo. Entre ambos modelos, ¿existen diferencias profundas o una continuidad fundamental?

El cristianismo, fundamento jurídico y moral de la conquista

El papel del cristianismo es decisivo en este caso, pues proporciona la justificación jurídica y moral de la conquista. Los reyes católicos ocupan las tierras y someten a las poblaciones sobre la base de un derecho que les confirió el Papa. En efecto, en 1454 Nicolás V le había entregado al rey de Portugal todos los reinos de Africa, concediéndole el derecho de "invadir, conquistar y someter a los habitantes del continente a esclavitud perpetua" *(invadendi, conquirendi... et subjugandi, illorumque personas in perpetua servitutem regendi)* (9). Después, en 1493, Alejandro VI le entrega a los reyes de España las islas y tierra firme descubiertas y po r descubrir y traza la división entre la jurisdicción

9) "Bulla Romanus Pontifex" (en *Bullarium Diplomatum et privilegiorum*), Sanctorum Romanorum Pontificum, Turín, 1960, Vol. V, p. 113.

de España y la del Portugal, a través de una línea imaginaria, situada a cien leguas al este y al sur de las islas Azores y de las de Cabo Verde, concediéndoles en el mismo acto "la plena, libre y total potestad, autoridad y jurisdicción sobre las tierras descubiertas (cum plena, libera et amnimoda potestate, auctoritate et iusridictione facimus, constituimus et deputamus)" (10).

Al realizar estas donaciones generosas, el Papa se avala, en cuanto vicario de Jesucristo, con la plena potestad sobre toda la Tierra que le habría sido otorgada por Dios mismo. Al mismo tiempo, se avala con el derecho —deber de evangelizar a todas las naciones: en la intención del Papa y de los mismos soberanos católicos, la conquista de aquellas tierras, ocupadas por infieles y sometidos al dominio de Satanás, debía proporcionar las condiciones para la evangelización de todas las naciones, extendiéndo así las fronteras de la cristiandad. El significado de este derecho-deber aparece con mayor claridad, si se piensa que para la teología dominante en ese entonces regía el principio "fuera de la iglesia no hay salvación": por lo cual, convertir a los indios al cristianismo significaba salvarlos de la condenación. Pero, dado que los límites de la iglesia coincidían con los de la cristiandad, era inevitable traducir ese principio teológico en otro de mayor contenido político: "fuera del imperio español no hay salvación".

La conquista, proyecto de hegemonía imperial cristiana

La conquista, por consiguiente, se realiza para llevar adelante un proyecto de hegemonía, que persiguen simultáneamente la Iglesia Católica, y la corona de España. Hablo aquí de hegemonía en sentido estricto, es decir, de un dominio económico y político amparado en una superioridad cultural y religiosa. Por tanto, un dominio que pretende apoyarse sobre el consenso, más aún, sobre una visión común del mundo. El recurso a la violencia, que de hecho marcó decisivamente esas empresas, se dió porque, o los indígenas rechazaron someterse pacíficamente, o porque los conquistadores antepusieron sus intereses económicos y políticos inmediatos a la realización del proyecto de hegemonía, transformando de este modo la conquista en agresión y en masacre.

La conquista es, por tanto, objeto de un pacto constantiniano (aunque aquí la "donación" no es del emperador, sino del Papa). La iglesia le confiere al rey católico un derecho imperial y desarrolla con su apoyo una campaña ideológica. La corona, por su parte, le garantiza a la iglesia las condiciones materiales y el poder temporal necesario para su obra de evangelización. Iglesia y monarquía, por lo tanto, constituyen un bloque histórico, empeñado en conquistar la hegemonía contra los poderes políticos y religiosos locales.

10) Bulla Inter Caetera, 6, en *Bullarium*, vol. V, pp. 363.

La hegemonía de la iglesia y de la monarquía están de este modo estrechamente ligados, de manera que se realizarán simultáneamente o simultáneamente fracasarán. Por consiguiente, cada uno de los dos poderes está objetivamente interesado en la consolidación del otro.

Esta alianza es estructural, y marca profundamente a cada uno de los dos miembros de la imagen que se forma de sí mismo y en el modo con que concibe su hegemonía. El rey católico se cree el enviado de Dios para civilizar a los pueblos, para favorecer la evangelización, para defender y extender la iglesia, para consolidar el reino de Dios en el mundo.

Como príncipe católico es también guardián de la moral cristiana y, por consiguiente, defensor de la justicia y de los oprimidos. El cristianismo, por un lado fundamenta su poder y, por el otro, lo humaniza. La autoridad del rey adquiere un carácter sacral, casi sacerdotal convirtiéndole en responsable de la evangelización de los infieles y guardián de la ortodoxia. El interviene activamente en los asuntos internos de la vida de la iglesia, como en el nombramiento de los obispos y la institución de diócesis y parroquias.

Esta alianza estructural naturalmente marca también al cristianismo, el cual se define por su proyecto de cristiandad. El primado de Dios y de lo espiritual se concretiza en términos teocráticos, en un proyecto de sociedad cristiana, que mediante la conquista es exportada y extendida a todos los rincones de la tierra. La sociedad es cristiana porque expresamente reconoce la subordinación de su finalidad temporal a la espiritual. Naturalmente, la iglesia es el eje de esta sociedad, pues de hecho, al mismo tiempo, es el lugar de la salvación y de la evangelización, la fuente del poder imperial y la responsable de la educación y civilización de las poblaciones sometidas.

Por este estrecho vínculo con el emperador y con el imperio, la podemos caracterizar como iglesia imperial. El enlace entre lo religioso y lo profano que caracteriza la misión de la iglesia marca a su vez la misión de los obispos y de los sacerdotes.

Por lo tanto, el cristianismo es, al mismo tiempo y en la misma dinámica, miembro de la iglesia y ciudadano del imperio, caracterizándose por su fidelidad a ambas majestades, la del rey de España y la del rey del cielo.

Imperio cristiano e igualdad entre indios y europeos

El proyecto imperial cristiano constituye el horizonte común y el contenido de la utopía histórica de los conquistadores y misioneros europeos. Pues ni siquiera los defensores de los indios como Bartolomé de Las Casas, ni los teóricos del derecho de los pueblos, como Francisco de Victoria, ponen en cuestión ese proyecto (10b).

10b) Las referencias a Bartolomé de Las Casas contenidas en este ensayo se fundan en el libro ya citado de *Todorov*, quien evidencia el vigor del cuestiona-

Para percatarse de la incidencia de estos presupuestos, es interesante analizar algunas controversias típicas de la época, como la de la igualdad o menos entre indios y españoles, la legitimidad de convertir a los indios en esclavos, la "guerra justa". Como es fácil intuir, no se trata de meras controversias académicas, pues son provocadas por una nueva praxis de la nación, extremadamente importante, precisamente la praxis de la conquista. El problema de la guerra justa y, más general, el de la violencia justa debe responder a la interrogante: ¿es lícito a los españoles imponer su dominio con la fuerza y las armas, cuando las poblaciones autóctonas lo rechazan? Uno de los aspectos más problemáticos de este recurso a la fuerza lo constituye, evidentemente la reducción de los indios a la esclavitud, su condena a trabajos forzados, la deportación y el comercio del que son objetos; es decir, en relación a estas prácticas se discute la legitimidad de la esclavitud. Sin embargo, el fundamento de la praxis colonialista, como hemos visto, es el presupuesto teórico de la superioridad de los europeos sobre los indios, y es precisamente a este presupuesto al que se refiere la discusión sobre la igualdad entre indios y españoles.

Cada uno de esos problemas teológicos y jurídicos, ciertamente merecería profundizarse, tanto por su importancia, como por su actualidad. Pero, en este momento, deberé limitarme a precisar los términos de la discusión, comenzando por el interrogante, bajo muchos aspectos el más radical, sobre la igualdad entre indios y españoles. La tesis de la inferioridad de los indios es preponderante en la época de la conquista. Hasta el mismo Francisco de Victoria la da por descontada.

Esa tesis no sólo tiene relación con los aspectos técnicos de la vida,sino también con los sicológicos, morales, sociales y religiosos. Sicológicamente se presenta a los indios como inmaduros, infantiles, inestables, emotivos, imprevisibles, irresponsables, intelectualmente torpes. Su nivel moral y social es extremadamente bajo: practican la

miento lascasiano de la ideología dominante en su época, pero también ciertos límites de su planteamiento, siendo el mismo, de algún modo, marcado por aquella ideología. Otros autores de grande autoridad defienden una lectura más radical de Bartolomé, que se opondría al mismo proyecto imperial cristiano, y no solo a los métodos violentos con los cuales fue realizado. Así lo presentan por ejemplo Gustavo Gutiérrez *En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el siglo XVI*, en P. Richard (ed.) *Materiales para una Historia de la teología en América Latina*, CEHILA-DEI 1981, pp. 137-164; Enrique Dussel *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. ibid.*, p. 401-452.

Por cierto, las dos interpretaciones se fundan en textos explícitos de Bartolomé. Una solución adecuada del problema supondría 1) un análisis de la evolución intelectual, política y teológica de Bartolomé, que permite distinguir sus posiciones provisionales de las definitivas; 2) una profundización de las relaciones entre sus principios teóricos y sus formulaciones tácticas, impuestas por la búsqueda de eficacia en un contexto político-cultural, donde la ideología imperial cristiana era dominante.

Sin embargo, en cualquier interpretación queda fuera de discusión el sentido profético del combate de Bartolomé en defensa de los pobres de Jesús; y por lo tanto su importancia como precursor de la teología de la liberación.

antropofagia, arreglan sus conflictos con violencia, llevan una vida sexual desordenada. Sus religiones son supersticiosas y crueles,practican sacrificios humanos y rinden culto a los demonios. Un autor, como Sepúlveda, atribuye expresamente a esta inferioridad un fundamento natural, biológico, evocando la clásica distinción aristotélica, según la cual unos hombres nacen para ser patronos y otros para ser siervos.

El adversario más decidido contra esta tesis es Bartolomé de Las Casas, quien afirma la igualdad entre los indios y españoles, y sobre esta base lleva adelante una campaña en defensa de esta raza oprimida. Sin embargo, es interesante analizar el enfoque que Las Casas da a su defensa. A la tesis dominante, el contrapone, tanto argumentos empíricos (es decir, una descripción de la sicología y del comportamiento moral y social de los indios), como teológicos, siendo los unos y los otros bastante reveladores. En esencia, defiende a los indios diciendo: no es verdad que ellos sean inferiores a nosotros, son como nosotros: son "naturalmente cristianos", dispuestos a abandonar pacíficamente el culto a los ídolos y a aceptar dócilmente la palabra del verdadero Dios. Por consiguiente, igualdad de los indios, pero establecida sobre la base de un criterio de los españoles. Igualdad de los indios, pero dentro de un universo de verdades y valores ajenos a ellos. Igualdad de los indios, pero sin implicar el derecho de éstos a rechazar el dominio imperial y papal.

Entre las virtudes "cristianas" que les reconoce Las Casas sobresale particularmente el carácter "pacífico", o sea, la disponibilidad de someterse a los conquistadores, sin oponer resistencia armada.

Imperio cristiano y el problema de la guerra justa

Con el tema de la igualdad está estrechamente vinculado el de la violencia y el de la guerra. En efecto, la superioridad confiere a los europeos el derecho-deber de civilizar y evangelizar a esas poblaciones y por consiguiente el derecho-deber de poblar sus territorios y asumir la gestión política. A esta perspectiva los indígenas podían reaccionar de modo pacífico o rebelde. La reacción pacífica que quizás muchos españoles esperaban como lógica sería la de reconocer la superioridad de los colonizadores y las ventajas que podían derivarse para los indígenas de su integración al imperio, a la cultura y a la religión de aquellos. Por tanto, se habría verificado una convivencia pacífica, aunque jerárquica, entre los antiguos y los nuevos habitantes de esas tierras. En tal caso, la colonización no hubiese sido propiamente una "conquista" y la violencia no habría sido necesaria.

En realidad, como era natural, los indígenas se rebelaron contra lo que consideraron una agresión. Los colonizadores, entonces, reaccionaron con las armas y con la guerra. Teólogos y juristas elaboraron teorías para demostrar que las guerras eran justas: porque se realizaban en defensa del derecho, violado por los indígenas. ¿Qué derecho? Las

respuestas son múltiples, pero convergentes. Los indígenas, con su rebelión, violan el derecho que el Papa había concedido al rey de España sobre esas tierras y sus habitantes. Pero más general aún, los indígenas violan el derecho-deber de los pueblos superiores y adultos de asumir la tutela de los pueblos inferiores, de intervenir en defensa de sus víctimas (antropofagia, sacrificios humanos, etc.), de poner fin a la violencia que caracteriza sus relaciones. En fin, los indios con su rebelión violan el derecho a la libre circulación de las personas y las ideas, rechazando en particular el anuncio del Evangelio (11).

Bartolomé de Las Casas se opone decididamente a este enfoque. No se limita a denunciar con indignación las atrocidades gravísimas cometidas por lo conquistadores, sino que afirma también categóricamente que ninguna de las guerras de conquista ha sido justa, deduciendo también para los conquistadores la obligación de la reparación y la restitución. Incluso llega a afirmar que la guerra justa ha sido la de los indios, quienes se han defendido contra la agresión española (12).

Sin embargo, Las Casas no llega a cuestionar, en su esencia, el objetivo perseguido por los conquistadores, es decir, la evangelización de los infieles y la instauración de la cristianidad. Más bien considera que la estrategia no violenta es más eficaz para conseguirlo. Los indios, dada la índole "naturalmente cristiana" que les ha reconocido, son capaces de convertirse y someterse por la vía de la suavidad y la persuasión. Los misioneros deben ayudar a los soldados a mantenerse en esta vía, subraya Las Casas, ya que así se defienden no sólo los intereses de los indios, sino también los de la corona: de la cual los indios se convertían en súbditos más fieles y más productivos.

Por otra parte, no es exacto que Bartolomé de Las Casas persiguiese el mismo objetivo que los conquistadores. El papel que él asigna a la libertad, tanto en la adhesión al evangelio como en la aceptación de la autoridad del rey, revela en él una concepción cualitativamente distinta, tanto de la fe cristiana y de la comunidad eclesial, como de la hegemonía imperial. Pero lo que él no pone en discusión es el derecho del Papa y del rey a ejercer el dominio sobre aquellos territorios y poblaciones. el derecho de los indios a la autodeterminación como pueblo, no entra en su perspectiva.

Sobre esta base se comprende también el sentido de la discusión sobre la esclavitud. Habitualmente, en esa época se reconocía la legitimidad de la esclavitud, como castigo impuesto a los indígenas que se rebelaban y, por consiguiente, menospreciaban el derecho de los españoles a dominarlos. En particular, se justifica la esclavitud por la victoria en una guerra justa.

Bartolomé de Las Casas, que negó la pretendida inferioridad de los indios y la legitimidad de someterlos con la violencia, rechazó coheren-

11. García y García, Antonio, "El sentido de las primeras denuncias", en *La ética en la conquista de América*, cit., pp. 67-115.
12. *Ibid.*, pp. 111-112.

temente el derecho a convertirlos en esclavos. Afirmar, en efecto, su igualdad con los españoles es reconocer, ante todo, su derecho a la libertad. Y es precisamente a los hombres libres, según su óptica, a quienes se debe dirigir la evangelización y el proyecto de asimilación. Pero, es cierto: a pesar de que él rechaza la esclavitud, no se opone al colonialismo. Sí defiende la libertad social de los indios, no saca ninguna consecuencia respecto a su libertad política. Si defiende el derecho de los individuos a la libertad, no reconoce el derecho de los pueblos a la autodeterminación (13).

Derecho de los pueblos y derecho de Dios

A un hombre moderno le impresiona el hecho de no encontrar referencias precisas al derecho de autodeterminación de los indios en todo este marco. Esa preocupación, de hecho, es eclipsada por otra, la de procurar el mayor bien de los indios, y en primer lugar su salvación eterna. Consecuentemente a partir de las premisas teológicas y filosóficas recordadas, parece evidente que la vía más segura para el bien y la salvación de los indios no es la libertad, sino la sumisión a un príncipe cristiano. Todo se desarrolla, por tanto, como si para los pueblos se tratase de elegir entre salvación y libertad. Es más, propiamente no se les reconoce su derecho a elegir, sino que son los otros, los pueblos superiores, los que en nombre de Dios les imponen tomar la vía de la salvación, trazándoles el camino a seguir.

Por esto, en esta teología juega un rol determinante el "primado de lo espiritual", es decir, la afirmación, de la salvación eterna como valor absoluto, la cual fundamenta la superioridad de la autoridad espiritual o eclesiástica sobre la temporal, de la moral cristiana sobre cualquier otra norma de comportamiento, del derecho de Dios y de la iglesia sobre cualquier derecho de los hombres y de los pueblos.

Desde el punto de vista que nos ocupa, es particularmente importante observar el papel asumido por el cristianismo al conferir a la conquista el carácter de pacificación, es decir, al hacer de ella una empresa no sólo legítima, sino meritoria y obligatoria. El cristianismo le proporciona su base jurídica, especialmente con la donación pontificia y la ennoblece asignándole como finalidad, la evangelización. De esta manera, hace de la conquista una cruzada contra los infieles y contra las religiones diabólicas. Todo esto constituye el fundamento más sólido de la superioridad moral y cultural de los españoles sobre los indios. También la evangelización, como bien ha observado Bartolomé de Las Casas, constituye un método "pacífico" de colonización e integración de los indios. El cristianismo actúa al interior de la colonización, como instancia crítica respecto a sus manifestaciones más violentas. De hecho, los misioneros, y algunos de ellos en particular, actúan como defensores de los indios ante el ultraje de los conquistadores.

13) Todorov, cit., pp. 173-187.

La teología imperial que se desarrolló en ese contexto no es solamente importante para comprender en profundidad el significado de ese acontecimiento histórico, sino también por los desarrollos que tuvo ulteriormente. De esta manera, la afirmación del imperio norteamericano, que heredará la función histórica de los imperios europeos, se acompañará y alimentará también de una elaboración teológica orientada a fundamentar el "destino manifiesto" del pueblo norteamericano como pueblo elegido bajo el designio providencial que lo destina a convertirse en el más fuerte defensor y difusor de la religión y la civilización cristiana en el mundo. Ahora esta teología imperial presenta muchas afinidades, en el contenido, en el método y en la incidencia sobre la praxis, con la teología de la conquista. A este bagaje teológico se refiere hoy, consciente o inconscientemente, Ronald Reagan, cuando presenta a Estados Unidos como investido con la misión de defender la civilización occidental cristiana contra el imperio del mal, representado por la Unión Soviética, y cuando compromete el aparato ideológico en la batalla contra la teología de la liberación. Esta vocación teológica del imperio no es improvisada, sino se jacta de una rica tradición.

CAPITULO III

LA PAZ DE LOS PUEBLOS

En este momento se impone dramáticamente la pregunta: ¿la lógica imperial que marca la organización del mundo y que caracteriza sus guerras y su paz, admite alternativas? ¿Más allá de los bloques existe algo real o es sólo imaginación? ¿Es posible ir más allá de los bloques sin ir más allá de la historia?, ¿sin salir del mundo real para entrar en el de los sueños? Habíamos planteado una alternativa histórica entre la paz de los imperios y la paz de los pueblos, pero, ¿es posible una paz de los pueblos que rompa la lógica imperial?

Este es quizá el interrogante más grave de nuestro tiempo. Porque lo que está en juego es la gestión misma de los pueblos que aspiran a convertirse en sujetos históricos. Es decir, está en juego, una vez más, el sentido de la historia.

La explosión de la conciencia de los pueblos oprimidos

Es ya un progreso de la conciencia humana el plantearse esta interrogante como un problema. De hecho, quizás todavía para la mayoría de los hombres no lo es en absoluto. La lógica imperial es la única posible, es definitiva. A lo más se puede tratar de frenar su ímpetu, limitar sus estragos, pero no cambiarla. Al inicio fue la violencia y la violencia será también al final. La victoria de David es una leyenda. En la historia. quien vence es siempre Goliat.

Además, la violencia que marca las estructuras del mundo también orienta la cultura: se convierte en cultura del fatalismo y de la resignación, condecorados por la calificación de "realismo". Su sistema de valores coloca en el centro a la seguridad, que se conquista poniéndose de parte del más fuerte, aceptando las reglas inmutables del juego y aprendiendo a jugar.

Este fatalismo se expresa también en valoraciones históricas, que son comprensivas y tolerantes para con los fuertes cuando éstos se

arman más y más para defender y extender las fronteras del imperio y sofocar cualquier intento de rebelión; pero son intolerantes con los débiles, cuando éstos osan recurrir a las armas, no para ahogar o acabar con la libertad de otros sino para afirmar la propia, no para desencadenar masacres sino para detenerlas. Los centros que imponen la lógica militarista imperial se proclaman defensores de la civilización, pero a los grupos que intentan —con las armas porque no encuentran otros medios practicables— romper esa ley, les denominan terroristas y son señalados como infames públicamente.

Precisamente, la gravedad de estos problemas nos impone considerar, como fundamental en la historia de la humanidad, el momento en que ellos explotan. Es decir, el momento en que se pone en cuestión al fanatismo, el momento en que emerge a la conciencia de los pueblos el derecho de decidir su propio destino, el derecho a la soberanía nacional, el derecho a ser ellos mismos. En fin, el momento en que la aspiración a la libertad se impone a grandes capas de los pueblos oprimidos, no sólo como un derecho, sino como un deber, por el cual están dispuestos a combatir y a morir. El momento en el que este derecho y este deber comienza a aparecer no solamente como ideas, sino como fuerzas históricas, es decir, cuando se revelan como capaces de movilizar a pueblos y de constituirlos como tales. El momento en el que la conciencia nacional insurgente no se configura como un nuevo diseño imperial que sustituya al antiguo, sino como un nacionalismo decididamente antimperialista. Y no sólo en el sentido de que se rebela al imperio que lo subyuga, sino en el sentido de que rechaza categóricamente la misma lógica imperial, aun en los propios aliados y en el propio futuro. El momento en que la soberanía nacional no es sólo considerada un derecho del propio pueblo, sino de cada pueblo del mundo. En el cual, por tanto, el futuro del propio país no se coloca al interior de nuevos imperios, sino de un nuevo universo de pueblos, todos decididos a romper juntos las cadenas imperiales, para hacer del futuro un concierto de miles de voces libres. Un universo donde finalmente serán liberadas la inteligencia, la imaginación y la creatividad, durante tanto tiempo reprimidos, de cada hombre, de cada mujer y de cada pueblo del mundo, para que nazcan la imaginación, la inteligencia y la creatividad colectivas del encuentro sorprendente y exaltante de las libertades y del amor.

Esta extraordinaria explosión de conciencia, verificada particularmente a lo largo del siglo XX y que aterroriza a tantas personas y grupos sociales por su carga desestabilizadora, nos autoriza, sin embargo, a ver en los pueblos del Tercer Mundo el fermento de una nueva cultura y la promesa de una nueva historia. En virtud de esta explosión de conciencia hemos estimado fecundo, también para los europeos, mirar la historia y la misma Europa desde el punto de vista de los pueblos del Tercer Mundo.

Sandino, por el derecho de autodeterminación de los pueblos (14)

Y esta explosión de conciencia es la que confiere una importancia histórica imprevisible a un artesano indohispano, nacido en una humilde aldea de Centroamérica, Augusto C. Sandino. El vive en la historia de su pueblo y de los pueblos, no sólo porque fue un gran combatiente de la libertad, sino sobre todo porque fue un soñador y un profeta de la misma.

El lanzó el proyecto de reconquista de la soberanía nacional en una época, en la cual la inmensa mayoría de los nicaragüenses y de los latinoamericanos aceptaban la paz imperial americana como invencible.

"Todos excepto uno", dice el telegrama con el cual el General Moncada, en aquel tiempo superior jerárquico de Sandino, le comunica al comando militar norteamericano y al nuncio imperial Henry Stimson la decisión de rendirse, tomada por el consejo de sus generales.

Sandino situará conscientemente en la historia de Nicaragua su opción entre el indio pacífico y el indio rebelde, según la alternativa que hemos evocado. El vió esto encarnado en los caciques Nicarao y Diriangén. Unos cuantos años más tarde, él formularía expresamente esta visión en una larga conversación-meditación con el escritor José Román:

> En verdad que la pobre Nicaragua ha sido un país maldito: Primero los españoles le dieron su nombre tomándolo de un cacique cobarde que le tuvo miedo a cuatro caballos y unos cien españoles andrajosos. ¡Qué dicen que Nicarao era sabio porque les habló del diluvio y no les opuso resistencia, dándoles además oro y comida y dejándose bautizar alabando a Jesús! ¡Qué diablos de diluvio, ni qué calavera de gato, si sólo se comunicaban por señas! Porque fue tan generoso o cobarde, por eso le llamaron Nicaragua a nuestro país ¿Por qué no lo llamaron Diriangén?... Si no ha sido por la ayuda traidora de Nicarao, Diriangén los hubiera echado al lago y hubiera acabado con ellos. Nicaragua se debería de llamar Diriangén o Diriamba (15).

Por tanto, entre Nicarao, el indio "pacífico", dócil al imperio y a su religión y Diriangén, el indio rebelde, que se opone con las armas a los conquistadores y a su religión, Sandino no vacila y opta por Diriangén. En efecto, la batalla autónoma de Sandino se inicia con el rechazo de la paz imperial, aceptada por Moncada, y terminará seis años después con la puesta en marcha de tratados para obtener, en los límites de lo posible, una paz popular.

14) Para la documentación de estas páginas, remito a Girardi, G., *Sandinismo, Marxismo, Cristianismo en la Nueva Nicaragua*, Edics. Nuevomar, S.A., México, 1986.

15) José Roman, *Maldito País*. Editorial Unión de Cardoza, Managua, 1983, pp. 163-164.

Sandino se disocia de Moncada, en nombre de las esperanzas del pueblo traicionadas, y dice: "de esta guerra el pueblo esperaba su liberación". Y es el pueblo, es decir, sobre todo los obreros y campesinos, a quienes él considera los verdaderos sujetos de la autodeterminación: porque sólo ellos "irán hasta el fin".

Sobre todo Sandino cuenta con ellos, con su movilización y generosidad para afirmar este derecho y la conquista de una paz que sea precisamente popular. Su experiencia personal y la de su pueblo le demuestran, sin embargo, que la oligarquía, conservadora o liberal, prisionera de sus intereses corporativos, es incapaz de adquirir una auténtica conciencia nacional, al contrario, siempre termina por aceptar la paz norteamericana.

La soberanía del pueblo oprimido será defendida por los oprimidos del pueblo, por las clases populares. Sandino mismo alega, como su título personal para tomar la dirección de esta lucha, el hecho de que él es indohispano, artesano, plebeyo y que surge de las entrañas del pueblo.

Con esta intuición, Sandino profundiza el concepto de paz de los pueblos, identificando en los oprimidos, en las clases populares y finalmente en el bloque social construido a su alrededor, al sujeto de la liberación y, por tanto, al artífice de la paz. La paz de los pueblos es para él la paz de los pobres. Esa nace de la superación de las relaciones de dominio y de opresión, no sólo en el plano internacional, sino también al interior del país. De esta manera, Sandino ha intuido la relación indisoluble entre paz y liberación. Ha captado en dicho vínculo el núcleo de la contraposición entre la paz del imperio y la paz del pueblo.

La paz del pueblo proyectada por Sandino se contrapone a la imperial también, porque esa no puede dejar de aspirar a convertirse en universal, es decir, a ser la paz de todos los pueblos: de Centroamérica, de América Latina, del mundo. El derecho de autodeterminación por él proclamado no sólo se refiere a Nicaragua, sino a todos los pueblos oprimidos del mundo. La universalidad de la lucha para afirmar este derecho es, más bien, condición esencial para su eficacia: "América Latina unida se salvará, dividida perecerá". Su proyecto de liberación de Nicaragua se inscribe al interior de un proyecto de liberación del imperialismo de toda América Latina, retomando y enriqueciendo el "supremo sueño de Bolívar". El afirma el rol decisivo de los obreros y campesinos, en la reconquista de la soberanía nacional, a nivel continental.

En definitiva, Sandino prevé una "explosión proletaria mundial". Describe el "día del juicio final", como aquél en el que "las trompetas de guerra proclamarían la liberación de todos los pueblos oprimidos por los imperialistas de la tierra". En una palabra, el "juicio final" es para él la proclamación de la paz universal de los pueblos, en la que la historia se manifestará de modo definitivo.

Por esto, el significado del proyecto de Sandino no se capta analizando los seis años de su guerrilla, si se los separa de los dos años en los que él estuvo elaborando tratados de paz y proyectos populares económicos, sociales y políticos. Y es muy sintomático este hecho: Sandino, que no fue asesinado por los marines durante los años de la guerrilla, lo sería después a traición por los sicarios de Anastasio Somoza, comandante de la Guardia Nacional y agente de los norteamericanos durante las negociaciones de paz. Por consiguiente, Sandino no es mártir de la guerra, sino de la paz.

Sandino cae en el transcurso de una confrontación entre dos concepciones de paz, la del imperio norteamericano, personalizada en Somoza y la Guardia Nacional, y la del pueblo nicaragüense, personalizada en el mismo Sandino y su pequeño ejército loco.

Somoza lo entendió. La amenaza más grave que representaba Sandino no venía de sus armas, sino de su proyecto de paz popular. Precisamente por esto, incluso después de la muerte del General, Somoza se preocupa por esconder el cadáver y destruir su memoria.

Pero sus esfuerzos fueron en vano. Sandino resucitó al tercer día en su pueblo insurreccionado y victorioso. Daniel Ortega, meditando sobre la historia y el destino del pueblo nicaragüense, evoca en estos términos el día de la victoria:

> Todos esos siglos de dominación, desde Pedrarias hasta Somoza, fueron pulverizados por el pueblo de Nicaragua, que conducido por el Frente Sandinista de Liberación Nacional, alcanzó el triunfo revolucionario el 19 de Julio de 1979.
> Las justas demandas acumuladas; las voces atosigadas de los explotados; las sepulturas de los indios, de los campesinos, de los obreros, de los artesanos. De los miles de hombres y mujeres víctimas del totalitarismo impuesto por los señores explotadores durante más de 452 años. Esas sepulturas se abrieron el 19 de Julio de 1979.

El pueblo entero resucitó en su historia, en su verdadera y única historia, que entonces empezó a conocerse.

El pueblo enterró con Somoza los conceptos que, para justificar la explotación, habían llegado con Pedrarias, y definió su nueva historia.

> Desde entonces, a partir del 19 de Julio de 1979, nuestros intereses van hasta los pueblos en vías de desarrollo, sin importar su ubicación geográfica. Y somos hermanos de los pueblos del mundo en la lucha por la justicia, por la libertad, por la independencia, por la autodeterminación, contra el racismo y contra el apartheid. Por esa razón somos No Alineados.
> Somos defensores de la unidad de los pueblos de Centroamérica, de la unidad de América Latina, de Asia, Africa, Europa y Oceanía. De la unidad de los pueblos del mundo construyendo y defendiendo la paz (16).

16) *Barricada*, 6 de septiembre de 1985, p. 3.

No es difícil captar la continuidad entre este proyecto y el de Sandino.

En efecto, el destino de Sandino prefigura nítidamente el de su pueblo, su proyecto de paz, las esperanzas y temores que suscita, la resistencia que le oponen los partidarios de la paz imperial y finalmente, el intento de liquidarla de parte de los sicarios del imperio. El asesinato de Sandino y la agresión a Nicaragua tienen el mismo mandante, y también la misma finalidad: acabar con el proyecto de paz de los pueblos. La alternativa frente a la que se encuentra la historia no ha cambiado esencialmente.

CAPITULO IV

CRISTIANISMO Y PAZ DE LOS PUEBLOS

El Cristianismo se encuentra muy involucrado en la alternativa entre la paz del imperio y la paz de los pueblos. Como vimos, el cristianismo proporcionó a la paz colonial su fundamento ideológico. La civilización occidental se ha preciado legítimamente del nombre cristiano. La soberanía nacional se ha sacrificado frecuentemente sobre el altar de la realeza de Cristo y el derecho de autodeterminación de los pueblos ha sido reprimido en nombre del derecho divino.

Entonces, no debe extrañarnos que las luchas de liberación de los pueblos hayan golpeado también al cristianismo. No hay que sorprenderse de que Sandino, optando por Diriangén contra Nicarao, haya pretendido rechazar no sólo la paz imperial, sino también al cristianismo que la había vendido por siglos. Y que él, de espíritu profundamente religioso, sienta el deber de buscar la respuesta a sus exigencias espirituales en una escuela teosófica que descubrió en México, ajena, según su análisis, a los compromisos políticos que hacían inaceptable a la religión de los conquistadores. El Dios que él busca y en el que cree es un Amor Liberador, comprometido en las luchas históricas de parte de los pueblos oprimidos y garante de su victoria final.

¿Cuál hubiera sido la reacción de Sandino, si hubiese encontrado a su flanco un cristiano liberador en el fragor de las luchas de liberación? No lo sabemos, aunque parezca lícito formular la hipótesis de que en tal caso su evolución hubiese sido distinta.

Como distinta fue la evolución del movimiento que tomó su nombre y en el cual han militado y militan numerosos cristianos, quienes, como muchos otros en toda América Latina y en otras partes del mundo, se nutren de la teología de la liberación. Es decir, en nombre de la fe y de una reflexión sobre ella realizada en el corazón de sus luchas, son inducidos a poner en cuestión el orden mundial instaurado por la conquista y a asumir con todas sus implicaciones el principio de autodeterminación de los pueblos. Sin embargo, esta opción práctica les impone también el cuestionar la teología y la iglesia que son parte integrante de ese orden. De aquí, las resistencias y condenas que la teología de la liberación provoca sobre ella de parte del aparato ideológico del imperio y de la misma jerarquía católica.

Pero, precisamente, esta nueva ubicación que nos impone releer la historia y descubrir una nueva concepción de la paz desde el punto de vista de los pueblos oprimidos en lucha nos impone también una relectura del evangelio y el descubrir una nueva relación entre la paz de Jesús y la paz de los pueblos.

Jesús, amenaza para la paz imperial romana

La condena a muerte de Jesús, por la crucifixión, fue pronunciada por el procurador romano y ejecutada por sus soldados. El motivo de la condena, aducido por los miembros del sanedrín (compuesto por Ancianos del pueblo hebreo, sumos sacerdotes, escribas y fariseos), es que él incita al pueblo a la rebelión, impide que se pague el tributo al César y se proclama rey (Lc. 23, 2-3; Jn. 19, 12-16). En una palabra, es un malhechor (Jm. 18, 30) que constituye un peligro para la paz en la región. El conflicto entre Jesús y el imperio parece, por consiguiente, evidente. A Jesús se le infligue la pena de la crucifixión, reservada a los esclavos y a los no romanos culpables de graves delitos: en este caso se trata de rebelión.

Sin embargo, en realidad, las cosas son más complejas. Porque no es el procurador romano el que toma la iniciativa de este proceso y de la condena, sino el sanedrín. Ellos entregan a Jesús a Pilatos, después de haberlo juzgado como merecedor de la muerte (Mt. 26, 57-67; Jn. 19, 7), porque los romanos se han reservado para sí el derecho a la vida y a la muerte (Jn. 18, 31).

Un detalle revelador, registrado por Juan (18, 28): los miembros del sanedrín, cuando entregan a Jesús a Pilatos para que lo condene a muerte, no entran en el pretorio para no mancharse y así poder comer el cordero pascual. Entrar en casa de un pagano habría sido una impureza legal.

Por su parte, Pilatos no cree una sola palabra de lo que aquellos le dicen, repite a los acusadores que él no encuentra en Jesús ninguna culpa punible desde el punto de vista de la ley romana y busca desembarazarse de Jesús volviéndolo a enviar al sanedrín o remitiéndolo a Herodes. Es decir, hace todo lo posible para salvarlo de la pena capital, pues no está del todo convencido del fundamento de las acusaciones, sino que las atribuye a la envidia de los jefes judíos (Mt. 27, 18); y también porque su mujer le pide angustiosamente que no se inmiscuya en el asunto de este "justo" (Mt. 27, 19).

Pero sus múltiples intentos le fallan y debe ceder a las presiones de la sinagoga y de la multitud azuzada por ella que está creando un desorden (Mt. 27, 24). Absuelve al criminal Barrabás y pronuncia la condena a muerte de Jesús (Lc. 23, 24-25). Así la motivación real de la condena de Jesús es, en definitiva, la necesidad del procurador romano de mantener la alianza con el grupo dirigente judío y con ésa, la paz que

Roma había impuesto en la región. En este sentido, Jesús es sacrificado sobre el altar de la razón de estado, de la paz colonial, y es víctima de un concordato (no formal, sino real) entre la sinagoga y el imperio.

Pilatos busca francamente disociarse de lo que considera una injusticia, lavándose las manos con ostentación (Mt. 27, 24). El permanecerá en la imaginación de la humanidad como el símbolo de aquél que no tiene el coraje de tomar partido y que con su debilidad deja la vía libre a la violencia. Quizás se pueden pensar, después de lo acaecido, que el análisis político de Pilatos no fué muy profundo y que la sinagoga tenía razón cuando denunciaba a Jesús como un subversivo. En efecto, algunos años más tarde, los discípulos de Jesús serían perseguidos por el imperio, obligados a la clandestinidad, torturados y ajusticiados.

Sin embargo, se debe reconocer que el carácter subersivo de Jesús y de su mensaje no era tan evidente para el imperio. Sobre todo, para alguien como Pilatos que no estaba familiarizado con problemas religiosos y, por tanto, no podía captar el sentido y las implicaciones de la polémica entre Jesús y la sinagoga; o si se prefiere, entre Jesús y la iglesia de su tiempo. Para Pilatos, es una cuestión de política interna, en la cual no viene al caso involucrar la autoridad del imperio.

En realidad, la condena y ejecución de Jesús constituyen una intervención del imperio en los asuntos internos del pueblo hebreo, pero solicitada (como sucede a menudo) por una de las partes en conflicto, en este caso, por la oligarquía religiosa. Sin embargo, el precio político de esta invitación es muy alto. Entregando a Jesús al imperio, el sanedrín le entrega la soberanía nacional. Le reconoce el derecho de intervenir en un conflicto interno del país. Le atribuye el derecho de la vida y de la muerte sobre un ciudadano hebreo y reconoce la validez de la ley del imperio en la región. Es más, para presionar a Pilatos, los acusadores de Jesús proclaman solemnemente su lealtad al imperio "no tenemos otro rey, sino el César". Aun más le amenazan con denuenciarlo al César, si no defiende su soberanía contra ese subversivo. En una palabra, se muestran más observantes de la ley imperial que el mismo procurador del imperio.

Esta convergencia es muy significativa. Los tutores de la ley religiosa, de formalismo y del ritualismo, también defienden puntillosamente la ley del imperio. Es decir, ellos perciben una perfecta coherencia entre estas dos observancias: para ellos, entre imperialismo y religión, no hay contradicción.

Por su parte, Pilatos, aún no estando en capacidad para entrar a fondo en la controversia entre Jesús y la sinagoga, intuye que las acusaciones dirigidas a Jesús son causadas "por la envidia" (Mt. 27, 18) respecto a él. En otras palabras, entre Jesús y el grupo dirigente hebreo, del cual el sanedrín es expresión oficial, ha estallado una lucha por la hegemonía, osea, por la dirección intelectual, moral y religiosa del pueblo. La divergencia se refiere formalmente a la esfera religiosa, pero

en una sociedad teocrática como la hebrea, el conflicto y la hegemonía sobre el terreno religioso abarcan, naturalmente, al conjunto de la vida, de la cultura, de la política.

Los evangelios, cada uno a su manera, describen los términos y el desarrollo de este conflicto. Jesús adquiere un prestigio creciente entre el pueblo. Las multitudes lo admiran, no sólo por los prodigios que realiza, sino también por las cosas que dice y por la autoridad con que las proclama. Algunos responden con impresionante prontitud a la invitación que él les hace de abandonar el trabajo y la familia y de comprometerse a su lado. Los escribas, los fariseos y los sacerdotes siguen con atención e irritación creciente estos acontecimientos, tratando de sorprenderlo en algún error y acumular cargos en su contra. Por fin, deciden matarlo, lo someten a un proceso sumario y lo entregan al procurador romano.

Desde su punto de vista, Jesús es subversivo, no porque amenaza la autoridad del emperador, sino la de ellos; porque desarrolla con éxito un magisterio paralelo, seduce a la multitud y la instiga en contra de ellos, porque divide al pueblo. Jesús no amenaza, directamente, la paz imperial, sino la paz religiosa judía.

No obstante, entre una paz y la otra existen históricamente nexos muy estrechos, constituidos, ante todo, por la alianza entre los poderes que presiden estas formas de paz: las autoridades de ocupación del imperio y del sanedrín. el sanedrín recurre a la autoridad imperial para restaurar su hegemonía y el procurador romano sabe que debe cultivar la alianza con las oligarquías político-religiosas de la provincia ocupada, si quiere mantener la autoridad del imperio. En una situación marcada por esta alianza, cuestionar la autoridad del sanedrín significaba, al menos potencialmente, cuestionar la autoridad del imperio. Sin embargo, esta autoridad estaba objetivamente amenazada, sobre todo, por la reinvindicación de libertad, y por la objeción de conciencia que, si se hubiera consolidado a nivel de masas en la esfera religiosa y moral, ciertamente no habría demorado en transferirse al terreno estrictamente político.

De esta manera, nos vemos reenviados al contenido mismo del conflicto entre Jesús y la sinagoga. No es difícil situarlo entre dos concepciones diversas del orden, de la ley y, por consiguiente, de la paz. Para la sinagoga, según la interpretación que nos porporciona Jesús, elorden se basa, esencialmente, en la sumisión a la autoridad: de Dios, de la ley y, por tanto, de los hombres que representan a uno y a la otra. El poder de la ley no se deriva tanto de sus contenidos, que son con frecuencia formales y rituales, sino del hecho mismo de que es ley. La primacía del sábado sobre el hombre y de la obediencia sobre el amor es la expresión más profunda de esta opción ética y religiosa.

Jesús denuncia fuertemente algunas de las numerosas implicaciones de dicha opción: afincada sobre el respeto a la autoridad, la religión se convierte para los dirigentes en una fuente de poder y en instrumento de opresión de las masas. Los que la practican fielmente, la perciben como

motivo de superioridad en relación con los demás y, por consiguiente, de marginación de aquellos: los pecadores, los samaritanos, los publicanos y los paganos. Hombres formados en este tipo de religiosidad son muy disponibles para transferir su docilidad a la ley judía y a la del imperio, con tal de que ésta garantice el respeto a su sistema de observancias, o incluso lo defienda contra los perturbadores.

Sin embargo, Jesús, indudablemente, subvierte el orden moral y religioso fundamentado sobre la autoridad y, por consiguiente, amenaza la paz que brota de él. El corazón de su mensaje, su nuevo mandamiento, el único distintivo que impone a sus discípulos, el criterio en base al cual el Padre reconocerá a los suyos el último día, es el amor fraterno. Un amor históricamente eficaz, transformador, innovador.

El amor fraterno, asumido hasta sus últimas consecuencias, según el estilo radical del Nazareno, se revela efectivamente subversivo y desestabilizador. Este amor cuestiona las jerarquías internas de la comunidad religiosa, para sustituirlas por vínculos de fraternidad y de igualdad. A su vez, tiene barreras entre los hombres, de raza, de clase, de nación, de ideología y así, suprimir todas las formas de marginación, comenzando por aquellas que se fundamentan en la región.

Esto es quizás el aspecto más impresionante y de más consecuencias del cambio de perspectiva introducido por Jesús: los últimos serán los primeros, es decir, los marginados por la sinagoga y la sociedad, se sitúan en el centro de sus preocupaciones, convirtiéndose en protagonistas de la experiencia y de la comunidad religiosa.

Pero, naturalmente, asumir con coraje y consecuentemente esta nueva actitud, este nuevo sistema de valores y esta objeción de conciencia radical, supone personas dotadas de valentía y de autonomía. El amor no puede llegar a ser operativo, si no está estrechamente ligado con la libertad y con la firmeza del anticonformismo.

Es precisamente este encuentro de amor universal y de libertad valiente, es esta toma de posición en favor de los marginados, lo que le da sustancia al proyecto de paz que persigue Jesús, ese proyecto frente al cual, justamente, él pide a los hombres que tomen partido. Pero este proyecto solamente podrá tomar cuerpo en una ciudad fraternal, cuyas fronteras coincidan con las del mundo, de donde se destierre toda forma de marginación y donde cada persona, pueblo, raza y nación pueda expresar su libertad y creatividad. En una palabra, Jesús condenado en nombre de la paz imperial, no es sólo culpable de una transgresión particular. Su delito es mucho más grave: el busca lograr un proyecto de sociedad y de paz que pone en cuestión todo el sistema de valores, propugnado por la ley judía y el imperio romano, en un pacto desconcertante. En definitiva, él busca un proyecto de sociedad caracterizado por la paz del pueblo y de los pueblos.

Por consiguiente, la cruz sobre la cual Jesús es ajusticiado es el signo de la contradicción entre su proyecto de paz y el imperial. Es el precio que él paga, por fidelidad a los protagonistas de la paz que él mismo ha anunciado, los marginados de la tierra.

El conflicto entre los discípulos de Jesús y la paz imperial

Si el conflicto entre Jesús y el imperio fue indirecto, es decir, mediado por el conflicto con la sinagoga, sin embargo, el conflicto entre el imperio y los discípulos de Jesús fue directo. Esto constituye, sea como fuere, una confirmación del hecho de que el proyecto de Jesús era antagónico respecto al del impero, aunque no fuera inmediatamente evidente.

El que los cristianos hayan sido sistemáticamente perseguidos y forzados a la clandestinidad y el hecho de que ser cristianos se haya juzgado como un delito merecedor de la muerte, demuestra que el imperio percibió a la nueva religión como una amenaza, cualquiera que haya sido la formulación jurídica precisa que se diera a esta valoración.

El hecho de que el imperio romano, habitualmente tolerante con las religiones de los pueblos sometidos, en particular con el hebreo, no haya sido tolerante con el cristianismo, demuestra que lo percibió más claramente como un cuestionador de su sistema de valores. Es decir, era evidente a los ojos de los romanos que el cristianismo no constituía solamente un nuevo culto, susceptible a ser tolerado junto a los otros, sino un proyecto cultural alternativo. Por esta razón, el rechazo de los cristianos a rendir culto al emperador adquiría una gravedad especial. Sea como fuera, expresaba una reivindicación de autonomía frente a la autoridad y a la ley, un delito de lesa majestad, que los romanos consideraron un deber reprimir sin concesiones.

Si, en resumidas cuentas, se nos pregunta cuál fuese desde el punto de vista de los contenidos el eje del antagonismo entre la cultura del imperio y la cultura cristiana, dicho eje se puede identificar precisamente en la contraposición entre la ley del más fuerte, que lleva consigo la primacía de la obediencia, y la ley del amor, que los primeros cristianos interpretaban en términos muy radicales. Conscientes del hecho de que, particularmente en este terreno, ellos eran portadores de aspectos profundamente innovadores, tanto respecto a los valores vigentes como a la legalidad imperial.

Quizás el aspecto más elocuente de este antagonismo es la firme orientación de los dos primeros siglos hacia el rechazo absoluto de las armas, aun al recio de la vida; rechazo entendido, justamente,como exigencia absoluta del nuevo mandamiento. Y precisamente, a la luz de este nuevo mandamiento los cristianos afrontan el problema del servicio militar, de la defensa armada del imperio y, más generalmente, de la "legítima defensa".

Más que los problemas particulares, a propósito de los cuales se declaró el conflito entre los cristianos y el imperio romano, me parece importante captar la gravedad que le atribuyen una y otra parte. Por su parte el imperio llega a considerar el ser cristiano como un crimen merecedor de la muerte, y por otra parte los cristianos consideran la objeción

de conciencia a determinadas leyes del imperio tan exigente que puede requerir el sacrificio de la vida; sea como fuere, son conscientes del hecho de que el mensaje de Jesús —y en primer lugar el mandamiento del amor— es algo radicalmente innovador frente a la cultura y a la ley del imperio.

Reconciliación entre el cristianismo y la paz imperial. Rehabilitación de Jesús

Por otro lado, la interpretación del mensaje de Jesús por parte de sus discípulos no es unánime. Si unos ponen énfasis en el potencial moral y políticamente subversivo del mandamiento del amor, otros piensan que una presencia más eficaz del cristianismo en la sociedad debe pasar a través de un acuerdo con el imperio; en efecto, reconocido como legítimo, el cristianismo hubiera podido salir de la clandestinidad y difundirse libremente por todo el territorio del imperio, o sea, por todo el mundo conocido hasta entonces. Algunos llegaban, más bien, a ver en el imperio romano al instrumento dispuesto por Dios para la evangelización del mundo y para la realización de la vocación universal del evangelio.

El Edicto de Milán, publicado por Constantino en el 313 representa la victoria de la tendencia "concordataria" y constituye un viraje en las relaciones entre el cristianismo y el imperio. El imperio reconoce la legitimidad del cristiano y llegará progresivamente hasta proclamarlo como religión de Estado, asegurándole así una posición privilegiada en el ámbito del imperio. Es decir, el imperio ya no considera al cristianismo como una amenaza para la paz, sino más bien como un agente de ella. ¿Se trata de una evolución por parte del imperio? Indudablemente. Pero ésta ha sido posible por una evolución simétirca del cristianismo, por una progresiva adaptación a las exigencias del imperio. Una expresión simbólica de tal adaptación se encuentra en la leyenda del sueño-visión de Constantino, en el cual le habría aparecido una cruz resplandeciente, con el escrito: "con este signo, vencerás". Cualquiera que sea el fundamento de esta leyenda, Constantino atribuyó realmente su victoria sobre Majencio (lograda en el puente Milvio, cerca de Roma) a la eficacia de ese signo.

Ahora, esta percepción del cristianismo por parte de Constantino revela una profunda evolución del mismo cristianismo. La cruz de Cristo, en nombre de la cual muchos cristianos habían rechazado cualquier involucramiento con las armas, llegó a ser garantía de victoria militar. La cruz, con la que el imperio había castigado a aquel subversivo peligroso, es considerada ahora un factor decisivo de la paz imperial reestablecida. Los cristianos abandonan decisivamente su objeción de conciencia frente al imperio y el cristianismo se convierte rápidameente en un componente esencial de la nueva conciencia

imperial. De religión perseguida se convierte, sin más, en perseguidora frente a los cultos paganos y a las otras religiones.

Esto imponía que, desde el punto de vista de la ley romana, Jesús, que había sido condenado a muerte, fuese rehabilitado y reconocido como un ciudadano respetable. Se comenzó a decir que Jesús era una persona razonable. Había sido mal comprendido por algunos de sus discípulos extremistas. En realidad, él no pretendía cambiar el mundo, sino consagrarlo. Pensaba que el Amor del padre debería consolar a los hijos marginados, pero, ciertamente, no eliminar la marginación. Pensaba que el amor fraterno debería cambiar a los hombres, no a la sociedad, que el amor debería convertirse en la ley de la vida personal, no de la vida social, dominada fatalmente por el derecho del más fuerte. Anunciaba que los primeros serían los últimos, pero (no nos equivoquemos) en el reino de los cielos, es decir, en la otra vida.

Rehabilitado de esta manera, Jesús es exaltado y hasta proclamado rey. Sus precisas declaraciones dadas al procurador romano "mi reino no es de este mundo", (Jn. 18, 36) fueron censuradas. El reino que le asignan es de este mundo, es este mundo y se llama civilización occidental cristiana.

De este modo, con el pacto de Constantino nace el proyecto imperial cristiano. Bajo diversas formas, el proyecto inspirará la vida de la iglesia y la formación de Europa durante un milenio. La conquista se propondrá ampliar los límites de este imperio cristiano hasta las fronteras del nuevo mundo.

CONCLUSION

Esta meditación sobre la paz se proponía sentar las premisas de una opción histórica y existencial, quizás la más seria que enfrentamos hoy día, entre dos grandes perspectivas de paz: la del imperio que domina la historia desde hace milenios y la de los pueblos, que apremia a las puertas de la historia, tratando de irrumpir en ella. Una opción que puede orientarse en uno u otro sentido, pero que no puede evitarse. Frente a la historia no es posible la abstención. Abstenerse significa, concretamente, someterse a la ley vigente, la del imperio. Es una manera de tomar partido, sin tener el coraje de la verdad. Sin embargo, optar por la paz de los pueblos es colocarse en un camino arduo, que más bien parece impracticable. Es pretender invertir el sentido de la historia, es querer romper con el fatalismo. En fin, es apostar sobre la esperanza, sin ninguna certeza de vencer y con grandes probabilidades de perder.

A estas dos opciones de la paz corresponden, a su vez, dos concepciones de Europa, de esta Europa en gestación. Una Europa que lucha por prolongar su pasado imperial, por defender y consolidar la organización del mundo que ella misma instauró. O bien, una Europa que opta por los pueblos que ella misma había expropiado, reconociéndoles su derecho a la vida y que acepta con ellos el riesgo de construir una nueva historia.

Una Europa, digámoslo de una vez, que comienza a pagar una parte de su deuda histórica. Porque, en definitiva, de esto se trata. El problema de la deuda pública se encuentra hoy en el centro de las preocupaciones de todos los pueblos del Tercer Mundo, en el centro de su tragedia. Pero ha llegado el momento en que, con un sobresalto de conciencia, seamos nosotros europeos los que pongamos sobre el tapete el problema de nuestra deuda pública con los países del Tercer Mundo.

El capitalismo europeo, nuestro progreso y nuestro mismo bienestar se basan sobre una acumulación primitiva. Pero ya sabemos que se trata, en gran medida, de una violencia primitiva, de una rapiña con genocidio. Hoy día nosotros somos pueblos ricos, porque nuestros padres saquearon a los pueblos del Tercer Mundo durante siglos. Pero no somos ni juzgados, ni condenados, porque Nüremberg sólo existe para los vencidos. Nosotros, sin embargo, después de haber expropiado a esos pueblos de su derecho a la vida, hemos creado una estructura y un

derecho que hoy nos autorizan a juzgarlos y a condenarlos, que consienten a los expropiadores presentarse como acreedores y como jueces, y ofrecer como óbolo una pequeña parte de lo que deberíamos de restituir como indemnización.

Pero, ¿qué indemnización? Entre los pueblos del Tercer Mundo se repite con insistencia la afirmación de que la deuda pública no puede pagarse, pues es terriblemente desproporcionada, en relación a los recursos y a las capacidades productivas, presentes y futuras, de esos países.

En realidad, la deuda pública de esos países no puede y no debe pagarse por un motivo más radical: porque, en definitiva, no existe. Nada se debe a los secuestradores y a los genocidas, sino el castigo.

Pero, por razones contrarias, la deuda de los norteamericanos y de los europeos no se puede pagar. Convertimos a esos pueblos y continentes en capítulos secundarios de nuestra historia. Les impusimos las leyes de nuestro mercado, nuestra cultura, nuestra religión y nuestra identidad. Los empujamos a avergonzarse de ser ellos mismos, de ser indios, o de ser negros. Esta deuda, realmente, es imposible pagarla. No podemos resucitar a las generaciones que hemos exterminado, las oportunidades de vida que destruimos, las inteligencias que esterilizamos y la creatividad artística que sofocamos.

Pero, aunque no es posible resucitar el pasado de esos pueblos, todavía podemos restituirles su futuro, que permanece secuestrado; nos es posible contribuir con ellos a la construcción de la nueva historia.

La urgencia de esta opción entre dos proyectos de paz, con la valentía para las consecuencias, se impone a los cristianos también por razones a ellos propias: por la involucración estrecha del cristianismo en la formación de estos dos proyectos y en el conflicto que los contrapone.

Este problema lo presentó recientemente, con términos impactantes, el movimiento de los Indios de los Andes y de América. Estos se dirigieron al Papa Juan Pablo II, en ocasión de su viaje al Perú, en una carta abierta, firmada, en representación de las comunidades de Bolivia y el Perú, por Máximo Flores, del Movimiento Indio de Kollasuyo (Aymara); por Emno Valeriano, del Partido Indio (Aymara); y por Ramiro Reynaga, del Movimiento Indio Tupac Katari (Kheswa). En la carta, entre otras cosas, se lee:

> Nosotros, Indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia .
> Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores, propios de Europa.

Al hacer pública esta carta en La Paz, Ramiro Reynaga la comenta de este modo:

> Cuando el Papa se encuentre en Cuzco Oriental, los indios le devolverán los evangelios que trajeron los colonizadores para oprimir a los pueblos americanos y destrozarán sus vestidos occidentales para volver a coger sus trajes típicos.

Y explica de nuevo, el juicio histórico que provocó esta reacción:

> La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de este asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba al alma india.

La carta termina con una pregunta, dirigida al Papa, que es un dilema desgarrador: ¿y ahora a quién viene usted a visitar y a bendecir; al opresor extranjero, que saca provecho del sufrimiento de los otros, o más bien al que sufre, al originario pueblo oprimido?

Esta pregunta está dirigida, en definitiva, a todos los cristianos de Europa. Es un modo de plantearnos el problema de la identidad cristiana desde el punto de vista de los indios. ¿Somos discípulos de Jesús condenado a muerte por el imperio, o del Jesús rehabilitado y proclamado rey? ¿Somos discípulos del subversivo, objetor de conciencia contra la ley de la sinagoga y la del imperio, o más bien ciudadanos respetables observantes de la ley y la ortodoxia?

El mismo interrogante puede (y debe) proponerse de nuevo también en otros términos: ¿cuál es la Europa cristiana que hoy las iglesias se preocupan por construir? ¿Es una Europa que continúa proponiéndose como maestra de civilización y portadora del evangelio a todas las gentes? ¿O más bien una Europa que empieza a aprender de la historia que vuelve a leer el evangelio en la escuela de los pueblos oprimidos, al lado de los indios en lucha? ¿Una Europa que predica la conversión al mundo, o una Europa que finalmente se convierte al cristianismo ella misma?

Este es el dilema frente al cual los indios sobrevivientes a la masacre y todos los pueblos oprimidos en lucha plantean a Europa. Sobre esta opción histórica, incidirán en un sentido o en otro, también nuestras opciones personales.

OTROS LIBROS DE ESTA COLECCION

EN NOMBRE DE LA CRUZ (2a. ed.)
Fernando Mires

LA HERENCIA MISIONERA EN CUBA
Rafael Cepeda (editor)

MATERIALES PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
Pablo Richard (editor)

LA COLONIZACION DE LAS ALMAS
Fernando Mires

RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA (2a. ed.)
Pablo Richard (editor)

LA IGLESIA CATOLICA DURANTE LA CONSTRUCCION DEL SOCIALISMO EN CUBA (2a. ed.)
Raúl Gómez Treto

HACIA UNA TEOLOGIA JUDIA DE LA LIBERACION
Marc H. Ellis

TEOLOGIA DE LA LIBERACION: OPCION POR LOS POBRES
Julio Lois

LA CONQUISTA DE AMERICA, ¿CON QUE DERECHO?
Giulio Girardi

LA IGLESIA COSTARRICENSE ENTRE DIOS Y EL CESAR (2a. ed.)
Miguel Picado

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfono 53-02-29
Télex 3472 ADEI CR

INFORMATION
ICI
CONSERVATION INC