



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LA INFLUENCIA DE LA RELIGION EN EL CONTEXTO
DE LA CRISIS CENTROAMERICANA: 1981-1988

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE;
LICENCIADO EN RELACIONES
INTERNACIONALES
P R E S E N T A :

JORGE MARIO ROSAS PINEDA



MEXICO, D. F.

FALLA DE ORIGEN

1990



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL

pág.

INTRODUCCION	
1. ANTECEDENTES	1
1.1. EVOLUCION DE LA IGLESIA CATOLICA EN AMERICA LATINA	1
1.1.1. Orígenes y Desarrollo del Cristianismo	1
1.1.2. Situación de la Península Ibérica en 1492 ..	5
1.1.3. El Proceso de Evangelización en Latinoamérica	6
1.2. EL PAPEL DE LA RELIGION EN EL PROCESO EXPANSIONISTA DE ESTADOS UNIDOS	14
1.2.1. Algunas claves para entender las diferencias sustanciales que existen entre América Latina y Estados Unidos	14
1.2.1.1. La inmigración como origen del nacimiento de los Estados Unidos ..	16
1.2.1.2. La cultura protestante en el proceso de Independencia de Estados Unidos.	19
1.2.1.3. El catolicismo del Imperio español y el protestantismo norteamericano. Algunas diferencias, incomprensiones y justificaciones	24
1.2.1.4. La Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto	27
1.2.2. Primeras adquisiciones de territorio y expansionismo a costa de México	30
1.2.3. Estados Unidos y la guerra contra España. Motivaciones y consecuencias	37

1.3. FORMULACION E INSTRUMENTACION DE LA POLITICA EXTERIOR DE ESTADOS UNIDOS HACIA AMERICA LATINA ...	41
1.3.1. Características que inciden en la configuración de la política estadounidense hacia América Latina	42
1.3.2. Objetivos	45
1.3.3. Estrategias	46
1.3.4. El fantasma comunista y la cruzada del mundo libre	48
NOTAS CAPITULO I	54
2. REAGAN Y SU OFENSIVA IDEOLOGICO-POLITICA EN CENTROAMERICA	61
2.1. LA ADMINISTRACION CARTER	61
2.2. EL ASCENSO DE RONALD REAGAN A LA PRESIDENCIA	66
2.2.1. Ronald Reagan y la Religión	69
2.3. LA POSICION DE ESTADOS UNIDOS Y LAS TACTICAS ADOPTADAS POR LA ADMINISTRACION REAGAN CON RELACION A LA SITUACION CENTROAMERICANA (1981-88) .	71
2.3.1. La realidad centroamericana en el momento actual	73
2.3.2. Bases del consenso interno en el caso de Centroamérica	75
2.3.3. Balance de las tácticas adoptadas por la Administración Reagan en el período comprendido entre 1981 y octubre de 1986 ...	77
2.3.4. La Política hacia Centroamérica (1986-1988).	80
2.4. LOS APOYOS IDEOLOGICO-POLITICOS DE LA ADMINISTRACION REAGAN AL INTERIOR DE ESTADOS UNIDOS	82
2.4.1. El Movimiento Neoconservador	83
2.4.2. Instituto sobre Religión y Democracia	92
2.4.3. La Nueva Derecha	97
2.4.4. La Nueva Derecha Religiosa (NDR)	100

	pág.
2.4.4.1. La Mayoría Moral	105
2.4.4.2. Voz Cristiana	106
2.4.4.3. La Mesa Redonda Religiosa	107
2.4.5. Actividades de la Agencia Central de Inteligencia (ACI) en el ámbito religioso	108
2.4.6. Asistencia Militar Civil (AMC)	111
NOTAS CAPITULO II	115
3. WASHINGTON Y EL VATICANO, COINCIDENCIAS IDEOLOGICO- POLITICAS	123
3.1. EL VATICANO	124
3.1.1. Semblanza histórica	124
3.1.2. Estructura y organización administrativa actual	125
3.1.3. Diplomacia Vaticana	127
3.1.4. Papel político del Vaticano	128
3.2. JUAN PABLO II Y SU POLITICA DE NEOCRISTIANDAD	129
3.2.1. Situación de la Iglesia católica en Polonia.	130
3.2.2. Karol Wojtyla	131
3.2.3. Discurso político del Papa	133
3.2.4. Significación política de la imagen de Juan Pablo II	134
3.2.5. Intereses económicos vaticanos y el lado oscuro de la Institución	136
3.3. EL VIAJE DEL PAPA POR CENTROAMERICA (1983) Y SUS IMPLICACIONES DE CARACTER POLITICO	139
3.3.1. Costa Rica (2 y 3 de marzo de 1983)	140
3.3.2. Nicaragua (4 de marzo de 1983)	141
3.3.3. El Salvador (6 de marzo de 1983)	143
3.3.4. Guatemala (6 y 7 de marzo de 1983)	144

	pág.
3.3.5. Honduras (8 de marzo de 1983)	145
3.4. LA IGLESIA CATOLICA EN ESTADOS UNIDOS	146
NOTAS CAPITULO III	151
4. LA IGLESIA CATOLICA PROGRESISTA Y LAS SECTAS RELIGIOSAS EN CENTROAMERICA	156
4.1. EL CONCILIO VATICANO II Y LA RUPTURA DEL PAPEL TRADICIONAL DE LA IGLESIA CATOLICA (1962-1965)	156
4.1.1. Algunas interpretaciones del mensaje cristiano	157
4.1.2. Desarrollo del Concilio	159
4.1.3. Paulo VI y el Concilio	160
4.1.4. América Latina frente al Concilio Vaticano II	162
4.2. LA REUNION DE MEDELLIN (1968) Y SU INFLUENCIA EN LOS MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS EN CENTROAMERICA ..	166
4.2.1. La Iglesia Popular	170
4.3. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	172
4.3.1. La Teología de la Liberación y el Vaticano ..	174
4.3.2. La Teología de la Liberación y Estados Unidos	176
4.3.3. La Teología de Liberación y sus críticos ...	177
4.4. UTILIZACION DE LA RELIGION (SECTAS) EN EL DISEÑO DE LA POLÍTICA ESTADOUNIDENSE HACIA CENTROAMERICA..	181
4.4.1. Vinculación entre ideología capitalista y protestantismo	181
4.4.2. Categorización de las sectas religiosas	183
4.4.3. Organización, objetivos y lenguaje de las sectas religiosas	185
4.5. CASOS CONCRETOS DEL PAPEL DESARROLLADO POR GRUPOS RELIGIOSOS EN LA REGION CENTROAMERICANA	187
4.5.1. El protestantismo en Costa Rica	191

4.5.2. La Iglesia Popular en El Salvador y el Arzobispo Oscar Arnulfo Romero	194
4.5.3. Efraín Ríos Montt y la Iglesia del Verbo en Guatemala	198
4.5.4. La Secta Moon y el régimen del General Gustavo Álvarez Martínez en Honduras	201
4.5.5. Los grupos indígenas de la Costa Atlántica en Nicaragua y la influencia de la Iglesia morava	206
4.5.6. A manera de epílogo. Algo sobre México	209
NOTAS CAPITULO IV	211
CONCLUSIONES	220
BIBLIOGRAFIA	225
HEMEROGRAFIA	231

INTRODUCCION

La elaboración del presente trabajo titulado "La influencia de la religión en el contexto de la crisis centroamericana: 1981-1988", tiene por objeto introducirse en el complejo ámbito del espacio religioso y observar su utilización con fines de manipulación política.

El internacionalista como científico social, tiene la responsabilidad de analizar sistemática y metodológicamente los diferentes fenómenos que operan dentro de la dinámica de la sociedad internacional.

La multidisciplinariedad propia de nuestra carrera, permite tener la oportunidad de estudiar los problemas de la escena internacional desde diversos ángulos de observación, por lo cual el análisis del fenómeno religioso nos permitirá adentrarnos en la significación política y el papel que juega dentro de los objetivos de política exterior de una potencia como Estados Unidos.

El área elegida para nuestro trabajo presenta todas las posibilidades de hacer que converjan en un todo los intereses hegemónicos de la gran potencia y el papel que desempeña Centroamérica en el marco de sus objetivos políticos; sin dejar de lado las características generales de las respectivas sociedades de esta segunda que, con base en sus particularidades históricas y estructurales, se erigen en el blanco predilecto de campañas de manipulación ideológico-política, orquestadas por una bien estructurada red de organizaciones político-religiosas que desde Estados Unidos orientan y canalizan su fuerza interna con el propósito de influir directamente en otras regiones del globo.

La temporalidad elegida en la presente investigación toma como base los ocho años que duró en el ejercicio del poder uno de los gobiernos más conservadores de los últimos tiempos, mismo que intentó "ideologizar" al máximo el contenido de sus políticas interna y externa.

La llamada por algunos "Era Reagan", se caracterizó por intentar "desenterrar" las viejas tesis del "Destino Manifiesto" y por actualizar en términos políticos la situación de enfrentamiento con la URSS, para lo cual el reavivamiento de la "Guerra Fria" -particularmente durante su primer mandato- se significó como el sello distintivo con el cual quizo pasar a la historia el ex-actor.

II

Con el ascenso de Reagan a la Casa Blanca se pretendió "vender" la idea de que los errores cometidos en el pasado habían traído como consecuencia un avance soviético en las zonas de influencia natural de Estados Unidos, por lo que de entrada inició una "cruzada moral" destinada a detener el poder y la influencia de Unión Soviética, utilizando como base la particular visión del movimiento neoconservador, el cual, hasta la fecha, se mantiene esparcido dentro de la sociedad norteamericana, aún en las más altas esferas gubernamentales.

El neoconservadurismo pretendió, en la época de Reagan, dar respuesta a la crisis de hegemonía estadounidense, para lo cual se implantó toda una serie de nuevas instrumentaciones en lo político, económico, militar e ideológico.

Es en este último punto donde particularmente surgió una teorización que, en términos generales, se caracterizó como la existencia de una crisis hacia el interior de la sociedad estadounidense, que a la par de política, fue identificada también como moral y cultural y con claras repercusiones hacia afuera.

Para un "neoconservador" como Reagan, la crisis de hegemonía de Estados Unidos provenía de una crisis ideológica interna, que se había dado en virtud de la existencia de una ideología foránea representada por la URSS.

El conflicto existente hacía necesario adoptar medidas urgentes que contuvieran el avance del adversario externo, para lo cual se instrumentó toda una ofensiva de carácter ideológico considerando que el espacio religioso podría ser uno de los medios más adecuados para combatir a la ideología adversa.

Hacia el interior el neoconservadurismo reaganista estrechó lazos con sociedades civiles como el Instituto sobre Religión y Democracia, amén de otros grupos conservadores como la Nueva Derecha Religiosa y la Iglesia Electrónica, los cuales, con base en una coincidencia de intereses, se dieron a la tarea de apoyar electoralmente al Reagan candidato en sus dos nominaciones para la presidencia.

Hacia afuera, la Administración Reagan optimizó los puntos de contacto que le pudieran unir en el logro de sus objetivos políticos. En este aspecto, el Vaticano, si bien con ciertas características propias que impedirían hablar de una coincidencia total con los lineamientos de Washington, trenzó ligas más estrechas en virtud de las coincidencias ideológicas que se establecieron con uno de los Papas más conservadores de la historia: Juan Pablo II.

Dentro de dichos puntos de contacto el fenómeno de la Teología de la Liberación sentó las bases para que por una u otra razón, tanto el Vaticano como Washington percibieran que dicho movimiento dentro de la Iglesia católica podría convertirse en un

peligro para sus fines y políticas particulares.

Por el lado del Vaticano, la política de "neocristiandad" del Papa, propugnadora de la unidad de la Iglesia católica, observó con preocupación la existencia de una posible radicalización de las posturas "liberalistas" de la Iglesia latinoamericana representadas por la "Teología de la Liberación", llegando inclusive a considerarse la peligrosa escisión de tan importante segmento católico.

En cuanto a Washington, la posible ruptura en la unidad de la Iglesia católica se percibió como un probable factor de inseguridad para la salvaguarda de sus intereses geopolíticos en Latinoamérica, habida cuenta de la creencia estadounidense del papel de apoyo de la base católica de esa región para con los movimientos revolucionarios en el área, por lo que una separación del cuerpo rector de la institución religiosa católica hacía pensar en una agudización de los conflictos en detrimento de la seguridad nacional estadounidense.

A partir de la llegada de Ronald Reagan a la presidencia de Estados Unidos y con base en esa "ideologización" extrema de los asuntos externos, la Administración ponderó la importancia que históricamente ha tenido el elemento religioso como arma de penetración política para intentar minar las bases de apoyo de los movimientos revolucionarios en Centroamérica, para lo cual la presencia de organizaciones políticas y sectas religiosas jugaron un papel significativo en el entorno de la crisis en el área.

De acuerdo a lo antes señalado, nuestro trabajo partió de las siguientes hipótesis de trabajo:

1) A lo largo de la historia la religión ha cumplido un papel de suyo importante al momento de fijarse los objetivos políticos particulares de las élites dominantes con miras a influir en alguna región determinada.

La orientación de una política exterior basada en elementos ideológicos y particularmente de índole ético-moral, ha redundado en una manipulación de la opinión pública interna e internacional y en una manipulación de las creencias religiosas de los pueblos con el fin de concretar los objetivos enmarcados en el interés nacional de las grandes potencias.

En el caso de Estados Unidos durante el período específico que se analizará, hubo un exacerbado apoyo a organizaciones político-religiosas coincidentes con la visión mundial de la neoconservadora Administración Reagan.

La preponderancia en la defensa de los valores tradicionales de la sociedad estadounidense por parte del equipo de Reagan, encontró un eco favorable y logró un consenso poco

IV

común en el manejo de los asuntos externos, que fueron guiados por una mezcla de "cruzada moral", "reduccionismo ideológico" y "pragmatismo conservador".

2) La labor político-electoral desarrollada en pro de Ronald Reagan por los grupos de la más recalcitrante derecha religiosa, les ha permitido afianzar su influencia en las diversas instancias burocráticas estadounidenses, así como también el ampliar su base de apoyo social e incrementar su capacidad financiera.

3) El marco de entendimiento entre Washington y el Vaticano alcanzó su cúspide durante la Administración Reagan, en virtud de los puntos de contacto inscritos en la política de corte conservador de ambos jerarcas.

4) A raíz del desarrollo del Concilio Vaticano II, el liberalismo emanado de su seno ejerció una influencia directa en el estallido de movimientos de carácter revolucionario en Latinoamérica y en particular en Centroamérica.

5) La penetración política llevada al cabo por las sectas religiosas de origen estadounidense en la región centroamericana, se erige en un peligro mayor que la amenaza de intervención militar directa.

La labor de esos grupos religiosos se constituirá a la larga en una carga para los gobiernos de la región, ya que podrán ver amenazada su seguridad y soberanía ante el estallido de conflictos de orden religioso que sean utilizados mediante una manipulación política por parte de Estados Unidos.

Para probar o negar las hipótesis planteadas se decidió dividir la investigación en cuatro capítulos que, a grandes rasgos, contienen los siguientes elementos:

En el primer capítulo se aborda el desarrollo histórico del movimiento cristiano como medio para adentrarnos en la evolución de la Iglesia católica en América Latina.

También se hace un análisis del papel que jugó el ámbito religioso en el proyecto expansionista estadounidense, desde la llegada de los primeros colonos hasta la guerra contra España a fines del siglo XIX, para de ahí trasladarnos a la revisión de la política exterior de Estados Unidos hacia Latinoamérica desde principios de este siglo hasta la época contemporánea, identificando sus objetivos y enumerando las estrategias implantadas.

Este primer apartado finaliza con algunos comentarios en torno a la percepción estadounidense con respecto a la URSS en el marco de las justificaciones ideológicas a sus objetivos globales de seguridad, reavivados tras el ascenso de Reagan a la

presidencia.

La segunda parte se aboca al análisis de los lineamientos generales del pensamiento neoconservador y el de otros grupos que han incidido en la formulación de la política estadounidense hacia Centroamérica.

Se hace una revisión de la "acendrada religiosidad" de Reagan, así como un estudio de las tácticas adoptadas por la Administración republicana con relación a Centroamérica en el período 1981-1988.

El capítulo culmina pasando lista a los grupos de orientación conservadora que coadyuvaron con dicho gobierno en cuanto a la pretendida tarea de reconstituir la hegemonía mundial estadounidense, tomando como base a organizaciones como el Movimiento Neoconservador, El Instituto sobre Religión y Democracia, La Nueva Derecha, La Nueva Derecha Religiosa y La Mayoría Moral, entre otras.

En el capítulo tercero nos referimos a la política del Vaticano y los ámbitos de coincidencia que mantuvo con la Administración Reagan.

Esta sección profundiza en el análisis de la estructura vaticana, refiriéndose a las características generales de la política de neocr cristiandad de Juan Pablo II, su discurso y las implicaciones políticas del viaje papal por Centroamérica efectuado en 1983.

Finalmente se efectúa una revisión del papel de la Iglesia católica dentro de Estados Unidos, particularizando con respecto a la posición asumida por la primera en torno a la política instrumentada por Washington hacia la región centroamericana.

El cuarto capítulo se orienta a la revisión del papel de la Institución católica y el replanteamiento de sus directrices, dado a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II, y destacando el rol latinoamericano a la luz de la interpretación que hicieran algunos sectores católicos al mensaje transmitido durante el encuentro eclesial.

También se hace mención a la influencia que ejerció en algunos países de América Latina el supuesto cambio en la política vaticana, lo cual trajo como resultado el estallido de algunos movimientos de carácter revolucionario, particularmente en Centroamérica.

En contrapartida al análisis de la Iglesia Popular y la Teología de la Liberación, este apartado se refiere también al papel que desempeñan las sectas de origen protestante en la región analizada, para determinar en qué medida se insertan dentro de los

objetivos políticos de Estados Unidos.

La investigación concluye con un mosaico de casos concretos en los que el elemento religioso ha aparecido como uno de los principales factores dentro de la compleja situación centroamericana. Para tal efecto se han elegido cinco temas que incluyen a los países centroamericanos comprendidos en nuestro análisis, haciendo la observación de que no son los únicos o más importantes, sino que por razones de extensión se tomaron como un mero acercamiento a la problemática. Tal situación podría servir para la realización de un ulterior análisis que agote en toda su dimensión lo relativo a la presencia de grupos religiosos en dicha región.

Un último punto que se incluye, somero quizá, se refiere a nuestro país, caso que fue elegido para entrever que la problemática analizada no es ajena a un país como México. Dicha consideración habrá que tenerse presente al momento de retomarse este tema y enfocarlo a nuestra realidad.

1.- ANTECEDENTES.

1.1.- EVOLUCION DE LA IGLESIA CATOLICA EN AMERICA LATINA.

En la presente sección se aborda a grandes rasgos el desarrollo histórico del movimiento cristiano como un medio para ubicar al tema central relativo a la implantación y evolución de la Iglesia católica en Latinoamérica.

Si bien el cristianismo se erige como uno de los fenómenos más importantes en la historia de la humanidad, no debe perderse de vista que el desarrollo del catolicismo en América Latina se constituyó en un complejo proceso de fusión cultural, social y político-económico.

Por lo anterior, se hace imprescindible referirse a ambos fenómenos, destacando sus repercusiones en la conformación histórica de América Latina, particularmente, en el área centroamericana.

1.1.1.- Orígenes y Desarrollo del Cristianismo.

Dentro de los anales históricos se registra un movimiento religioso de mayor antigüedad al cristiano: el gnosticismo. Esta manifestación, cuyos orígenes parten de una fusión de ideas y prácticas de carácter religioso, surgió en los dos siglos anteriores a la aparición de Jesucristo y se extendió hasta los dos siguientes.

El gnosticismo trataba de ser un camino para llegar al conocimiento y a la visión de Dios (1). Dentro de la doctrina gnóstica, se manejaba la idea de un antagonismo entre la materia y el espíritu (entre el bien y el mal). El ser supremo no debía tener ningún contacto con lo material; el mundo material, en este tipo de doctrina, había sido creado por un Dios inferior llamado Demiurgo (2).

Entre el gnosticismo y el cristianismo había una relación -si bien superficial- en cuanto a la significación que se daba a los problemas universalmente inquietantes para la humanidad, es decir, el significado y sanción al mal y los medios para lograr una salvación de tipo espiritual (3).

El cristianismo como manifestación religiosa nació hacia la primera mitad del siglo I, y fue predicado en la mayor parte del Imperio romano. El centro del cristianismo fue llevado de Jerusalén a Roma, lugar en donde surgieron los primeros cristianos. Cabe destacar que en el año 70 D.C., los romanos destruyeron la ciudad de Jerusalén, lo que, paradójicamente, sirvió para dar una mayor extensión a dicho movimiento.

A grosso modo se pueden mencionar las causas que contribuyeron al rápido desarrollo de la Iglesia cristiana: la fe inquebrantable de los primeros cristianos; las ideas doctrinales respecto a una vida futura; los poderes milagrosos atribuidos a la primitiva congregación; el caudal de virtudes endosado a los primeros cristianos; y la unión y disciplina de los seguidores de ese movimiento (4).

La vida de esos primeros cristianos se caracterizó por su organización en multitud de "iglesias", las cuales se establecieron en diversas ciudades. Los cristianos de tal o cual "iglesia local", formaban parte de la gran Iglesia universal o católica, como la llamó San Ignacio de Antioquía en el año 107 D.C. (5).

El cristianismo se fue extendiendo lenta pero progresivamente, estableciendo fundaciones importantes como la Iglesia de Antioquía, tercera ciudad en importancia del Imperio romano, que llegó a constituirse en el primer gran centro cristiano y, posteriormente, en el lugar de partida de numerosos grupos misioneros con dirección al Oriente (6).

En los tres primeros siglos de vida del movimiento cristiano, su Iglesia fue presa de una gran persecución. Entre los motivos que influyeron en el ánimo del Estado romano para proceder de tal manera, se cuenta el del carácter del Emperador, es decir:

"...autócrata supremo de toda la vida romana, legislador, juez, generalísimo y sumo pontífice, incorporaba en su persona toda la esencia y el poder del Estado..." (7).

Sin embargo, el principal motivo de preocupación para los jefes romanos lo constituyó el mensaje original de esa primitiva congregación cristiana, en el cual se criticaba al sistema imperante bajo un discurso religioso, poniendo en entredicho la legitimidad de la autoridad romana y los valores por ella defendidos. Frente a la ética de esos primeros cristianos, se percibía por parte de Roma, el peligro de que se tambaleara todo un sistema de vida, por lo que el cristianismo amenazaba convertirse en un movimiento de corte liberador e inclusive revolucionario.

De igual forma el paganismo -forma religiosa aceptada por el Estado romano-, al no poseer una determinada doctrina y toda vez que por sus formas de culto no presentaba dificultad para ser sometido a Roma y al Emperador, difería del cristianismo en tanto que este último se erigía como un movimiento excéntrico pero peligroso. En tal sentido:

(...) "Para el Estado era un impío, un ateo, y en una cultura y civilización cuyo fundamento era religioso, el cristiano resultaba forzosamente tan peligroso como un incendiario en un poblado de chozas de madera" (...) (8).

En virtud de lo anterior, el cristiano se constituyó en un abierto enemigo al sistema establecido, de ahí que lo que se intentó hacer con ellos fue su exterminio.

No obstante una parte del Imperio logró escapar a la implacable cacería: la gobernada por Constancio Cloro, que abarcaba las regiones de España, las Galias y Gran Bretaña, aun cuando eran en las que menos se había extendido el cristianismo.

Al concluir el mandato de Diocleciano -que a la sazón era el Emperador romano-, tuvieron lugar una serie de guerras internas entre diversos aspirantes a sucederle. Constantino, hijo de Constancio Cloro, declaró su fe en el Dios cristiano y, a principios del siglo IV, logró que cesara la persecución hacia los cristianos, merced al triunfo que logró ante sus adversarios en el año 312. Meses más tarde y de común acuerdo con su colega de Oriente, Licinio, pusieron fin a la persecución cristiana concediéndoles a todos los gobernados la libertad de culto al través del famoso Edicto de Milán (9).

Empero, el Edicto de Milán no se podía caracterizar como una proclama en pro del cristianismo, sino más bien como una autorización para profesar el culto, en el cual oficialmente el Estado no se comprometía con ninguna religión.

Fue con Teodosio cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial. La conversión se facilitó con la táctica de adoptar ciertas prácticas paganas y modificarlas de acuerdo a los nuevos ritos, como por ejemplo, la celebración del solsticio de invierno, que se hizo coincidir con la celebración de la Navidad (10).

Por otro lado el cristianismo se convirtió en ley, toda vez que los obispos pasaron a ocupar cargos dentro del Estado, reconociéndoseles jurisdicción en todos los niveles de la nueva forma de vida cristiana.

El "nuevo Imperio", lo mismo que su Emperador, eran

ahora cristianos. Sin embargo, es a partir de este momento cuando va a surgir uno de los problemas que hasta la fecha continúa causando diferencias de opinión: la cuestión de las relaciones del Estado con la Iglesia católica (11).

Por otra parte, la pretendida unidad cristiana se vio frustrada al surgir una serie de controversias teológicas entre las distintas "iglesias" de la gran Iglesia católica, hecho que finalmente culminaría con su separación definitiva.

Tras el advenimiento del Emperador Justiniano (527-565 D.C.), dichas controversias fueron frenadas, pero no pudieron desterrarse por completo. Justiniano se convirtió en una especie de protector de la religión, vale decir, en una autoridad suprema dentro de la Iglesia, ante lo cual, a decir de Hughes Philip:

"...esa perniciosa confusión de autoridad espiritual y temporal se establece deliberadamente, como norma fija de la política imperial. Nada debe escapar al monarca en quien Dios ha confiado el cuidado de toda la humanidad...la ortodoxia religiosa queda asegurada mediante brutales castigos contra la herejía..." (12)

Si bien es cierto que bajo el Imperio de Teodosio el cristianismo se convirtió en la religión oficial, vale la pena destacar que desde el primer momento se dio una división entre la Iglesia Oriental y la Iglesia Occidental. En tal sentido, como ya se señaló, las controversias teológicas no hicieron más que ahondar la separación.

La arriana, apolinarista, nestoriana, monofisita, monotelita e iconoclasta, se convirtieron en la clase de controversias acerca de la naturaleza de Jesús que coadyuvaron a la división de la Iglesia Oriental.

Por su parte, la Iglesia Occidental se debatió entre las doctrinas de San Agustín -relativa a la predestinación y el libre albedrío-; la de Pelagio -que negaba el pecado original- y la de Donato -que sostenía que los sacramentos tenían validez en función de la virtud del sacerdote que los administrara- por citar algunas.

Con base en lo anterior cabe resaltar que las Iglesias orientales se desarrollaron al margen de Roma, a la cual se negaron a obedecer. En ese sentido las Cruzadas agudizaron mayormente esa desunión.

Por otro lado la necesidad de expandir su influencia llevó a las Iglesias orientales a la tarea de evangelizar los territorios eslavos, en tanto que, la Iglesia católica u

occidental, hizo caer dentro de su influencia al mundo "bárbaro" (Galias, Germania y Britania) (14).

Durante la época de Carlomagno y el Sacro Imperio Romano en el año 800 D.C., Iglesia y Estado lograron un mayor entendimiento, que se extendió hasta las postrimerías de la Edad Media.

Si bien a comienzos del siglo XIII se podía hablar del gran poder que la Iglesia había logrado captar, un siglo más tarde hay signos de decadencia, influyendo en tal sentido el movimiento Renacentista y el descubrimiento de la antigua sabiduría clásica; la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares y la gran difusión del contenido de las "sagradas escrituras", lo que propició a su vez una comparación con la primitiva Iglesia Apostólica y la Iglesia del medioevo. Por lo anterior, en el siglo XVI diversos miembros de la Iglesia católica decidieron separarse de su seno, lo que repercutió en la hasta el momento sólida unión de occidente. Para mediados del siglo XVII había una marcada división en el continente europeo entre católicos y protestantes. Podemos decir que se estaba librando una lucha en la cual no sólo privaba el elemento religioso. A este respecto, la llamada Guerra de los Treinta Años entre Francia e Inglaterra (1618-1648) se convirtió en una lucha por lograr la supremacía, no sólo desde la óptica espiritual, sino desde el punto de vista de las cuotas de poder.

Al parecer el movimiento reformista hacía pensar en la próxima desaparición del catolicismo. Sin embargo, con la Contrarreforma y sus poderosos instrumentos -la Compañía de Jesús y el Concilio de Trento-, se logró dar un nuevo empuje a la Iglesia Católica (15).

Pese a los altibajos, la Iglesia católica siempre mantuvo un gran "espíritu misionero", que como medio para mantener su poder quedó demostrado con la conquista "espiritual" que se realizó en América y el "Lejano Oriente", lo que originó una notable extensión del movimiento patrocinado por la Iglesia católica en su búsqueda por lograr un mayor dominio en los terrenos económico, social, político y religioso.

1.1.2.- Situación de la Península Ibérica en 1492.

El pueblo español tuvo sus raíces históricas en los grupos íberos, con lazos culturales de la provincia romana, que, como ya se mencionó, fue convertida más tarde al cristianismo y posteriormente invadida por los árabes. En ese sentido el hispánico albergaba una lucha desde el siglo IX contra las huestes del Islam, siendo las Cruzadas el elemento bajo el cual se propició ese enfrentamiento.

No es el propósito de este trabajo el hacer una crónica detallada de la evolución y desarrollo de esos asentamientos humanos en la Península Ibérica, sin embargo, algunos datos muy generales nos pueden introducir al tema de la conquista espiritual de América Latina.

En 1492 el último reducto musulmán cayó en manos de los españoles. Con la conquista de Granada llegaba a su fin la existencia de siete siglos de ocupación islámica. En ese mismo año Cristóbal Colón hizo el descubrimiento de algunas islas en el Mar Caribe, hecho que marcaría el inicio de una nueva expansión del movimiento cristiano (16).

Al momento de efectuarse el Descubrimiento de América, España se encontraba pasando por una transición hacia las formas renacentistas, y se notaba una gran evolución social, lo que se traducía en el acceso a nuevas formas de vida.

En cuanto a la situación del clero, éste representaba una auténtica sociedad formada por una aristocracia, estratos medios y masas populares.

El nivel cultural de la jerarquía eclesiástica era, en contraste con el bajo clero, bastante elevado. El bajo clero adolecía de lacras que partían desde la inmoralidad e ignorancia, hasta la falta de total vocación (17). Este tipo de miembros de la iglesia serían enviados posteriormente a efectuar labores de evangelización en el nuevo continente.

1.1.3.- El Proceso de Evangelización en América.

Para la Iglesia católica el Descubrimiento de América significó la apertura de un nuevo imperio espiritual, lo cual contribuyó, en su pugna con el protestantismo, al fortalecimiento de su hegemonía:

Desde el primer momento el nuevo continente se erigió como un "premio" a la valentía de españoles y portugueses, lo que hechó a andar todo un proyecto de conquista, del cual, la labor espiritual formó parte importante.

Entre 1493 y 1550, españoles y portugueses se hicieron dueños de Centro y Sudamérica, y en cuanto la conquista militar de esas tierras estuvo asegurada, hizo su aparición todo un ejército de clérigos con la misión de predicar el evangelio a los indígenas: franciscanos, dominicos y agustinos en los primeros años, jesuitas después, pero todos con una sola finalidad: hacer realidad un nuevo catolicismo. Para fines del siglo XVI tal deseo se constituyó en una realidad (18).

La evangelización del Nuevo Continente se realizó como un encargo papal mediante la Bula Inter Coetera del 3 de mayo de 1493, dictada por el Papa Alejandro VI. Dicha disposición hacía también referencia al derecho de conquista por parte de los reyes de España (19).

Puede decirse en términos generales que la conquista y la expansión hispánica se realizaron de manera análoga a las efectuadas por el Imperio romano; los reinos de las Cruzadas o los propios Califatos árabes. Primero se ocupaba militarmente una región para pacificarla después y, al organizarla políticamente, se convertía a la población a la religión de los conquistadores. En tal medida España tuvo siempre dos fines claros: dominar tierras y hombres para asegurar su poder temporal, y evangelizar a esos pueblos para asegurar la fuerza espiritual de la Corona (20).

La evangelización se constituyó en piedra fundamental de la reorganización de las tierras conquistadas, y aun cuando la historia registra casos de notables misioneros que se preocuparon por los nativos, privó el trato esclavizante e inhumano que se les reservó en la nueva sociedad hispánica.

Es innegable que la misión evangelizadora coadyuvó en el logro de los fines político-económicos de España y Portugal. Por lo anterior, resulta interesante hacer mención de las diversas formas o métodos de los que se valieron los conquistadores para lograr la total evangelización, para lo cual nos basaremos en el estudio de Leandro Tormo:

a) Método Mudo. - Se sustituían las palabras por gestos, valiéndose los misioneros de muestras externas de afecto por medio de dádivas. En este tipo de método se presentaba el ceremonial litúrgico como instrumento para que los indígenas captaran el valor de los símbolos cristianos.

b) Método Mímico. - Sirvió como medio para lograr un mayor acercamiento con los indígenas. A decir de Tormo "este método de acercamiento, mucho más eficaz que el anterior (mudo) puesto que se trataba de valores entendidos, tuvo lugar al buscar misioneros ya envejecidos entre los indios en contacto con nuevas y desconocidas tribus..." (21).

c) Laicado Indígena. - Bajo este método los indígenas convivían con los españoles y, además de servir como intérpretes y testigos del descubrimiento, se les utilizaba para que una vez convertidos a su religión fueran el vehículo para evangelizar a otros indígenas.

d) Método Lingüístico. - Consistía en una mezcla del laicado indígena y los propios misioneros, los cuales se auxiliaban de los naturales convertidos para lograr un dominio de las lenguas indígenas.

e) Método Etnológico. - Era una penetración hacia el interior de los valores, creencias, usos, costumbres y sensibilidad indígenas, como forma de lograr un conocimiento profundo de esos grupos.

f) Simpatía y Polémica. - Una vez conocida la esencia de los valores indígenas, se presentaba al cristianismo como una visión perfecta y a plenitud. A las religiones indígenas se les combatía y destruía por considerarlas erróneas. La nueva doctrina era presentada como una ruptura radical con toda forma de religión pagana.

g) Método Martirial. - Durante la evangelización se dieron numerosos hechos de misioneros muertos a manos de tribus indígenas. En este caso, dichas situaciones eran empleadas como forma para enaltecer el sacrificio de esos hombres y reafirmar la creencia en la fe cristiana.

h) Método Ejemplar o de Testimonio. - Mediante este método algunos indígenas voluntariamente se convirtieron al cristianismo, influidos por el comportamiento o ejemplo de algún religioso.

Si bien las formas de lograr la evangelización fueron muy variadas, no hay que olvidar que la conversión por medios violentos fue la más socorrida entre los conquistadores. Aun cuando hubo intentos de lograr una conversión religiosa por medios pacíficos, ésta se dio en baja medida (22).

No se deben dejar de lado figuras como la Encomienda, que bajo el disfraz de convertir a los indígenas a las buenas costumbres, se constituyó en una prolongación más del saqueo y explotación de las tierras conquistadas bajo el signo de la cruz.

Al respecto, conviene citar a Enrique Dussel, quien en su Historia de la Iglesia en América Latina dice:

"...la visión del mundo hispánica se coloca a la cabeza de la nueva civilización americana, en los puestos claves, como la élite política, cultural y sin que ningún otro grupo organizado pueda hacerle frente. La civilización india -en tanto que sistema viviente y orgánico con posibilidad de evolución- desaparece, pasando la raza india a ser una clave social que el español tratará de no dejar ya penetrar en la élite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real -por otra parte quizá inevitable-: la comprensión existencial pre-hispánica ha sido pulverizada..." (23).

La Iglesia en América se fue desarrollando como una institución de incuestionable importancia. Para efectos del tema que se intenta presentar, se hace necesaria una revisión general de su evolución histórica. En tal sentido nos remitiremos a la división por etapas que hace Dusssel, que a continuación se reseña:

Primera Etapa (1493-1519).- Los primeros años se caracterizaron por la aparición de los primeros misioneros y por la pacificación de los grupos indígenas por medio de las armas. En esta etapa, la Iglesia tuvo el contacto inicial en el que sería su nuevo espacio de influencia. Se inicia la evangelización y se lucha por lograr la pacificación indígena.

Segunda Etapa (1519-1552).- Se caracterizó por una evangelización metódica dirigida a los indios ya conquistados y pacificados primordialmente por métodos violentos. En 1524 llegaron a San Juan de Ulúa 12 franciscanos con el propósito de pacificar, predicar y convencer a los indígenas mediante un trato directo, con lo que se nutrió a los encomenderos de indios bautizados. Se comienza a fortalecer el sistema económico-social bajo el cual el sector indígena pasa a formar parte del más bajo escaño en la sociedad hispanoamericana.

Tercera Etapa (1552-1620).- A lo largo de estos años la Iglesia Latinoamericana se organizó con base en leyes eclesiásticas dictadas como una necesidad ante la nueva cristiandad de las Indias, para lo cual, la totalidad de los obispos se reunieron en todos los puntos del nuevo continente, promulgando las leyes que regirían hasta el siglo XIX.

Cuarta Etapa (Siglo XVII).- En este siglo, los grupos de misioneros tenían la certeza de que la evangelización era imprescindible, inaplazable y urgente. En esta etapa hizo su aparición el Patronato, lo que provocó enfrentamientos dentro de la comunidad novohispanica en virtud de que los conquistadores no querían perder sus privilegios, por lo que se dieron a la tarea de obstaculizar la labor misionera. En ese momento cobraron fuerza dos nuevos factores que se contrapusieron a los deseos de los grupos de conquistadores: los obispos y sacerdotes seculares y la Compañía de Jesús, los cuales, por la cohesión que lograron -que se extenderá a lo largo de los siglos XVII y XVIII-, consiguieron por vez primera abarcar amplias zonas para predicar su doctrina con un contacto más directo y exclusivo de la Iglesia, lo que se realizó sin que mediaran las armas u otras formas violentas de convencimiento tales como la explotación económica. Quizá estamos en el umbral de la predicación más pura, sin embargo, no hay que olvidar que todo ese adoctrinamiento no hizo sino conferirle un mayor poder a la Iglesia como Institución, y de ahí que surgieran conflictos con el poder civil.

Quinta Etapa (1700-1808).- Con el fin del siglo XVII, se marcó también el final del reinado de Carlos II (1665-1700) y la

victoria de Francia, imponiendo en España a la dinastía de los Borbones. En ese momento Felipe V accedió al poder (1700-1746). Con la decadencia española sobrevino un período de aislacionismo en América, lo que se tradujo en una carencia de nuevos misioneros. En general, hubo un desmembramiento de la cohesión estructural de la Iglesia.

Mediante el Tratado de Utrecht (1713), España y Portugal pasaron a segundo plano respecto a la supremacía de la que gozaron. En América, los ingleses se apoderaron de Jamaica en 1665, reemplazando, junto con Holanda, al poder español. De igual forma la Iglesia católica también sufrió una especial crisis.

Un hecho importante que marcaría aún más la decadencia de la Iglesia en América fue la expulsión de los jesuitas en 1767. Ya antes los Borbones la habían suprimido de Francia el 26 de noviembre de 1764.

Junto con el derrumbe económico-político de España, sobrevino un período de notoria decadencia en la "joven" Iglesia americana.

Por otra parte, las reacciones propias del debilitamiento español se reflejaron en la lucha de los pueblos americanos por acceder a su Independencia. En tal virtud la Iglesia, tradicionalmente aliada al régimen monárquico durante la Colonia, se solidarizó con la nueva oligarquía, criolla primero y burguesa después, al percibir que podía quedarse fuera del nuevo juego político aunque, claro está, primordialmente se caracterizó por su simpatía hacia los grupos más conservadores.

Adelantándonos un poco diremos que en la medida en que los gobiernos liberales intentaron modificar las relaciones Estado-Iglesia, esta última se fue convirtiendo en un factor importante dentro de la reorganización de la sociedad del nuevo continente.

Sexta Etapa (1808-1825). - En esta etapa que nos ocupa, la Iglesia -el clero y el laicado, excluyendo al episcopado- cumplió una labor muy importante. Como es sabido, siendo el sector más culto de la sociedad colonial americana, la Iglesia, para fines del siglo XVIII, se convirtió en baluarte de las incipientes revoluciones independentistas. Ello explica el porque, en un primer momento, los gobiernos que surgieron de esos movimientos no tomaron medidas importantes para secularizar sus bienes.

Por lo que toca al Episcopado, se puede señalar que a lo largo de todo ese tiempo -inclusive en la actualidad- adoptó una posición francamente conservadora.

Si bien la desorganización del cuerpo episcopal en estos años fue total, no representó obstáculo alguno para que mantuvieran sus preferencias por el régimen monárquico y

desaprobaran a los nuevos gobiernos.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el Obispo Casaus y Torres en Guatemala, o bien Abad y Queipo en México, los cuales atacaron a los movimientos emancipadores con pastorales a todas luces conservadores e intransigentes.

En América Central la actividad del clero se hizo dinámica en pro de la lucha emancipadora de esos pueblos. El sacerdote José Castilla reunió en su casa la "Tertulia Patriótica" de Guatemala. El padre José Matías Delgado inspiró al movimiento libertario en El Salvador. En 1821 el ya mencionado clérigo guatemalteco Castilla, fue el primero en votar por la proclamación de la Independencia, documento en el cual plasmaron su firma 28 personas, de las cuales 13 eran sacerdotes.

En suma, la actuación del clero fue determinante. No obstante, la dinámica propia de las Guerras de Independencia mantuvo alternadamente una serie de gobiernos opuestos en el poder, los cuales se convertían a veces en aliados o bien en enemigos del clero.

Podemos decir en forma general que los nuevos gobiernos surgidos de los procesos de lucha revolucionaria independentista, en materia religiosa, fueron profundamente católicos y hasta intolerantes con otras religiones, para lo cual, a semejanza del viejo Patronato, llevaron a efecto una serie de medidas disciplinarias y económicas, mismas que desembocaron en una desorganización aún mayor a la sufrida por la Iglesia en plena lucha de Independencia. Esta etapa que nos ocupa y hasta 1850, se constituyó en uno de los períodos más conservadores en su fondo, es decir, pese a su inspiración liberal, los gobiernos que adoptaron "medidas anticlericales" no lo hicieron como una forma de persecución religiosa, sino como un medio para introducir reformas.

La fórmula de la "Iglesia católica, apostólica y romana", nos indica que no se estaba dando una transformación profunda, puesto que la mayor preocupación política de esos años para las jóvenes naciones americanas, era lograr el reconocimiento del Vaticano, una de las mayores fuerzas "morales" y políticas de la época.

Séptima Etapa (1825-1850).- En este período la característica predominante, como ya se había mencionado anteriormente, fue su acentuado conservadurismo.

En el caso específico de América Central -que permaneció unificada de 1824 a 1839 en una Confederación- las relaciones con la Santa Sede tuvieron grandes dificultades. Pese a los esfuerzos de gobiernos conservadores como el de Rafael Carrera (1839-1865); Francisco Ferrer (1840-1853); y el régimen conservador de San Salvador (1839-1871), no se produjo el ansiado cambio en las

relaciones con el Pontificado.

Durante estos años la Iglesia dio muestras de debilitamiento como institución. El clima económico, político e intelectual que privaba, nos hace pensar en los momentos en que muere una etapa en la historia -en este caso el Imperio Colonial y la Nueva Cristiandad de Hispanoamérica- y se avizora el advenimiento de otra, si bien no del todo distinta, pero sí con elementos innovadores.

Octava Etapa (1850-1929).- Dado el nuevo rol de los antiguos y los nuevos imperios, las naciones latinoamericanas comenzaron a recibir una mayor influencia anglosajona (ingleses y estadounidenses), debido a las nuevas formas colonialistas; al auge en el comercio; a la técnica y al nivel cultural; irrumpiendo por primera vez de manera consciente el liberalismo.

En América Central casi todo lo anterior fue puesto en práctica. En el caso guatemalteco, los gobiernos liberales de Justo Rufino Barrios (1881-1885) y Manuel Estrada Cabrera (1898-1923), promulgaron leyes de enseñanza laica, implantando -en materia de comercio- el Código de Napoleón y separando la Iglesia del Estado. Asimismo, llevaron a cabo una política de confiscación de bienes, tanto de las diversas órdenes, como de los propios sacerdotes. De igual forma se abrió una puerta que ya jamás se cerraría: la de los capitales norteamericanos, que en la International Railway y la United Fruit, han tenido sus mejores exponentes.

En Honduras se sucedieron gobiernos liberales desde 1880, por lo que en dicho año se separó a la Iglesia del Estado y se fijaron impuestos a los bienes de dicha institución. Por otro lado en Nicaragua, bajo un régimen conservador (1857-1893), fue creado el Partido Conservador Católico hasta el advenimiento de José Santos Zelaya, quien separó Iglesia y Estado entre 1893 y 1904, una vez que el Partido Liberal accedió al poder. Por su parte en Costa Rica los conservadores estuvieron en el poder desde 1870, aun cuando ya se hablaba de libertad de culto.

En este momento histórico los grupos conservadores apoyaron el continuismo de la Iglesia católica bajo el viejo sistema del Patronato, el cual en su carácter oligárquico, estaba representado por la aristocracia criolla. El grupo liberal formado por las clases media e intelectual, conformadas por médicos, abogados y maestros con una notable influencia extranjera y anticatólica, pretendían a toda costa lograr una ruptura con el pasado. Lo anterior tuvo lugar primordialmente durante el siglo XIX.

Al comenzar el presente siglo, la división de los dos grandes grupos fue más palpable: por el lado conservador, surge una ala derecha (católica, populista o dictatorial-militar) y una ala central (antigua oligarquía); ambas de corte capitalista y

con tendencias extranjerizantes, es decir, los tradicionales grupos conservadores.

Por el lado de los liberales existe también una ala derecha (que se confunde casi con el ala central de los conservadores) formada de liberales oligárquicos, burgueses, la alta clase media, etc.; y una ala popular, en la que la figura de los caudillos regionales adquiere una gran preponderancia.

Pese a lo anterior, la inexistencia de una fuerza doctrinal que apoyara la acción de tales grupos, así como su estrecha visión de tipo nacionalista, hizo que éstos perdieran paulatinamente fuerza.

En este siglo surgen nuevos contendientes: los socialismos, marxismos y partidos comunistas, que captan la atención de los círculos más activos del antiguo liberalismo. Por otro lado, surgen también los partidos de inspiración cristiana. Estas nuevas fuerzas irrumpen como alternativas a las formas tradicionales reseñadas anteriormente.

En relación con el caso del cristianismo, éste comienza a tener una nueva orientación. Los tiempos del Patronato, junto con la comunidad cristiana colonial, emigran definitivamente, toda vez que la Iglesia comienza a jugar un nuevo rol.

Es en América Latina, continente oprimido, fruto de la explotación histórica de las grandes potencias, donde la dinámica ha sido reglamentada por la inestabilidad política, económica y social, sumada a grandes cuadros de pobreza y miseria, donde la Iglesia como un todo, su cúpula y su base, va evolucionando y conformando alianzas en sentidos opuestos y con distintos matices que la hacen converger hacia el camino de una importante e interesante reestructuración.

Por lo que toca a la cúpula, el cuerpo episcopal, desde 1829, se ha reunido para renovar los concilios del siglo XVI y para fundamentar el Código de Derecho Canónico de 1917. Desde esa fecha, los obispos han tratado cuestiones como la del paganismo, superstición, ignorancia religiosa, socialismo, masonería, prensa, etc., y han analizado las mejores fórmulas para detener a unos y otros.

Sin embargo, lo más importante de todas esas reuniones fue el renacimiento del Episcopado Latinoamericano como un frente en donde sus iniciativas han repercutido en el desarrollo de los diversos acontecimientos mundiales, no sólo de orden religioso.

Novena Etapa (1930-1961). - Esta etapa se inicia con la aparición de la crisis económica de 1929. Las tradicionales formas de relación neocolonial entre las burguesías latinoamericanas y las potencias capitalistas, sufrieron variaciones estructurales. La Iglesia se va adaptando a los

nuevos cambios políticos y económicos. En este período surge la Acción Católica y una nueva forma de catolicismo latinoamericano.

En España, la democracia cristiana surge como una respuesta cristiana ante las actitudes adoptadas por el Gobierno franquista en 1936. A partir de dicho año y hasta la época del Concilio Vaticano II, se puede hablar de la "ilusión" de una "Nueva Cristiandad". Esta nueva etapa comienza a vislumbrarse desde 1958 y culmina en 1968 en América Latina, es decir, desde la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Río de Janeiro en 1958 y el Concilio Vaticano II de 1962 a 1965, hasta la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968 (24).

Para concluir esta breve reseña histórica, podemos finalmente citar a Enrique Dussel:

"La dialéctica del Señor y el Esclavo quizá nunca se ha dado tan claramente como en América Latina. En la época de la conquista el conquistador, y después el encomendero, pusieron a su servicio al indio, América Latina al servicio de Europa. Y si es verdad que en América Latina no hubo racismo, hubo sin embargo una total dominación sobre el indio..." (25).

1.2.- EL PAPEL DE LA RELIGION EN EL PROCESO EXPANSIONISTA DE ESTADOS UNIDOS.

En esta sección del trabajo nos referiremos al papel que jugó el ámbito religioso en el proyecto expansionista norteamericano, partiendo desde los orígenes del poblamiento de las primeras 13 colonias, hasta la culminación de la guerra contra España a fines del siglo XIX.

1.2.1.- Algunas claves para entender las diferencias sustanciales que existen entre América Latina y Estados Unidos.

El proyecto nacional norteamericano, a diferencia del de los países de Latinoamérica, contó con una integración sólida, reflejo de una estabilidad política, económica y social, misma que facilitó su labor expansionista y permitió consolidar su hegemonía, primero regional y poco más tarde mundial.

Si bien se pueden encontrar rasgos afines a ambas regiones en virtud de haber tenido una herencia cultural común judeo-cristiana y greco-romana (26), los elementos disociadores están contenidos en el legado que, tanto España como el Reino Unido de la Gran Bretaña, aportaron a las regiones por ellos conquistadas.

En el caso de España, su contribución histórica al desarrollo de América Latina se manifestó, a decir de Gaspar:

"...en extender la civilización cristiana hacia el Nuevo Mundo...Construyeron bellas ciudades y erigieron majestuosas catedrales; dotaron a la región de universidades que produjeron, y aún lo hacen, generaciones de brillantes intelectuales; en sus colonias colocaron a hombres que enseñaron el camino de la arquitectura, de las artes creativas, la literatura y la forma de gobernar, infundieron una gran fe en Dios y un respeto por la dignidad humana y crearon mejores condiciones para la integración de las razas que aquéllas que existieron en los Estados Unidos" (27).

Asimismo el legado español también dotó de instituciones políticas que sobrevivieron al paso del tiempo, así como de un sistema económico de tipo feudal, bajo el cual, la sustracción de riqueza no contempló una vigorización del comercio y sentó las bases de una profunda desigualdad social.

De igual forma el aislamiento al que pretendieron confinar a sus colonias de ultramar a fin de evitar cualquier influencia foránea, aunado a una orientación religiosa diametralmente opuesta a la de las posesiones inglesas del norte -misma que ha incidido en la brecha cultural que separa a una y otra regiones-, coadyuvaron para determinar las diferencias entre América Latina y Estados Unidos.

Conviene citar nuevamente a Edmund Gaspar, quien al respecto comenta que:

"Los diferentes patrones de colonización, los temperamentos disímiles de los hombres que colonizaron América del Norte y del Sur y su orientación política y religiosa divergente no contribuyeron a la formación de un espíritu hemisférico común (...)" (28).

Es pertinente destacar algunos otros elementos que nos permitan establecer mayormente las diferencias entre ambas regiones. Para tal efecto, a continuación señalaremos los factores más representativos del desarrollo histórico estadounidense.

1.2.1.1.- La inmigración como origen del nacimiento de los Estados Unidos.

Estados Unidos ha sido descrito como "una nación de inmigrantes", término que para ser considerado como válido requiere de la breve revisión de los orígenes del poblamiento en ese país.

Se pueden distinguir las diversas motivaciones por las que una infinidad de nacionalidades, paulatinamente, se fueron estableciendo en el territorio conquistado por los ingleses.

El 13 de mayo de 1607 llegaron los primeros colonos a territorio americano guiados por Cristóbal Newport. Estos primeros aventureros ingleses fundaron la Ciudad de Jamestown y se dedicaron a la agricultura (29). Si bien los historiadores no especifican cuál pudo ser la causa que les hizo dirigir sus pasos a Norteamérica, es muy probable que haya sido por motivaciones económicas.

En relación con lo anterior, cabe resaltar que dentro de las razones de carácter económico que propiciaron el éxodo de europeos a esa región, se contaba la gran abundancia de tierras. Algunos de los primeros pobladores, cuando no disponían de recursos para costearse el pasaje, renunciaban a su condición de hombres libres y se alquilaban bajo un sistema de servidumbre por periodos que oscilaban entre 2 y 7 años, al término de los cuales obtenían su libertad y, normalmente, gracias a la ayuda del patrón que los tomaba bajo su custodia, se posesionaban de una porción de tierra. De esta forma ingleses, irlandeses, holandeses y alemanes, principalmente, se convirtieron en pequeños propietarios agrícolas (30).

Entre las causas de carácter político deben indicarse, como es bien sabido, la serie de guerras en las que se vio envuelto el continente europeo hasta principios del siglo XIX.

Por otra parte la promoción hecha por las compañías mercantiles de accionistas coadyuvaron a la obra colonizadora. Su labor consistía en reclutar y organizar grupos de pobladores para que vinieran a radicar a América. Dichas compañías obtenían cédulas de privilegio por parte de la Corona y se daban a la tarea de distribuir tierras. No obstante su fracaso financiero, sirvieron como un medio adecuado para que centenares de ingleses

cambiaran su lugar de residencia. Entre las más importantes destacaron las de Londres y Plymouth, mismas que propiciaron la fundación de ciudades como Virginia, Maine, New Hampshire y Massachusetts (31).

También existieron otros tipos de poblamiento que se pueden caracterizar como involuntarios: el de los condenados, que fueron enviados a cumplir sus sentencias por delitos del orden común durante el primer siglo y medio de la colonización; y el de los esclavos, que llegaron masivamente en los siglos XVIII y parte del XIX.

Se puede señalar que la principal oleada migratoria estuvo formada por ingleses, seguida, en orden de importancia, por holandeses, alemanes y franceses. En el caso de los alemanes, el mayor flujo se dio en el año de 1700 con el ingreso de luteranos, moravos, menonitas y Hermanos Unidos.

Por su parte, la inmigración escocesa-irlandesa se dio como resultado de la persecución de que eran objeto por parte de la Iglesia anglicana, pero fundamentalmente, estuvo inspirada en la existencia de leyes inglesas que atentaban contra sus manufacturas. La mayor parte eran presbiterianos.

Otra oleada migratoria que merece destacarse -hasta el momento de la Independencia estadounidense- fue la de suecos, finlandeses, italianos y judíos portugueses (32).

Finalmente, debe mencionarse el movimiento migratorio que tuvo como fuente principal de motivación razones de carácter religioso.

Durante el año de 1620 la Ciudad de Massachusetts vio aumentar su población gracias a la llegada de un grupo de calvinistas procedentes de Inglaterra. A bordo del famoso "Mayflower" y tras haberse embarcado en Plymouth, dicha congregación se trasladó al Continente americano motivada por la persecución religiosa de la cual había sido objeto en la isla. Esos "peregrinos" habían conseguido la autorización para asentarse en Norteamérica como medio de concretar su objetivo de establecer una Iglesia independiente.

Para 1630 se dio un gran éxodo de puritanos que habían deseado reformar la Iglesia de Inglaterra. Ante su incapacidad para lograrlo, decidieron embarcarse al Nuevo Mundo y, guiados por John Winthrop, arribaron a la Ciudad de Salem, donde posteriormente fundaron diversas ciudades, entre ellas Boston.

La persecución puritana en Inglaterra se incrementó, y por tal motivo, entre 1628 y 1640 se trasladaron a América alrededor de 20 mil personas que huían de la restauración de los viejos moldes de la Iglesia inglesa y de los desórdenes políticos propiciados por la disolución del Parlamento (33).

Algunos otros grupos no ingleses también abandonaron Europa por razones religiosas. Entre ellos cabe destacar la migración de miles de hugonotes franceses, que tras la revocación del Edicto de Nantes (34), se instalaron en Carolina del Sur, Virginia, Nueva York y Massachusetts.

Otro ejemplo de este tipo de migración lo constituyó la de los mormones, que de Inglaterra y Escandinavia se trasladaron al actual Estado de Utah (35).

Conviene resaltar por último cuál fue el destino final de la fusión de la diversidad de grupos que se asentaron en las Colonias británicas. Indudablemente, las formas heterogéneas dieron como resultado la aparición de 13 maneras de organización distintas, vinculadas tan sólo por su dependencia a un gobierno común. En tal sentido no se puede hablar de una sola Colonia británica, sino de 13. Posteriormente el factor de unidad sería su conflicto con la Metrópoli.

En cuanto a la herencia colonial legada por Inglaterra a sus posesiones en América, Nevins y Steele señalan en su obra:

"(...)El hecho de que tuviesen un idioma común, el inglés, fué de valor incalculable. Era uno de los grandes vínculos que hicieron posible la formación de una verdadera nación. La larga y siempre creciente experiencia de las formas representativas de gobierno fué otra parte inapreciable de la herencia...El respeto a los derechos civiles esenciales fué otro elemento importante...Debe incluirse en la lista el espíritu general de tolerancia religiosa imperante en las colonias, y el reconocimiento de que sectas distintas podían y debían convivir amistosamente...Igualmente valioso fué el espíritu de tolerancia racial...

No podemos dejar de mencionar el fuerte espíritu de iniciativa individual que se manifestaba en las colonias...que en Norteamérica fué estimulado por las exigencias de la vida en una tierra inculta y difícil...

"(...)La otra idea fundamental era la de que al pueblo nortamericano le esperaba un destino especial, y que este pueblo tenía ante sí un camino como no se ofrecía a ninguna otra nación del mundo..." (36).

Cabe agregar que Estados Unidos heredaría también el espíritu colonialista de la vieja Gran Bretaña y que aún más, lo superaría ampliamente.

1.2.1.2.- La Cultura Protestante en el proceso de Independencia de Estados Unidos.

En la evolución y desarrollo de las naciones siempre han intervenido en su configuración elementos de diversa índole. Así, factores sociales, políticos y económicos, han incidido de una manera condicionada por las circunstancias específicas de la propia historia para constituirse en los pilares sobre los cuales se han cimentado las más grandes culturas en la historia de la Humanidad.

En relación con lo anterior, cabría destacar la presencia del elemento religioso, que si bien podría considerarse como no determinante, no debe dejarse de lado en el análisis, en este caso particular, del surgimiento de Estados Unidos de América en la palestra internacional.

Aun cuando podría ser inexacto hablar de una "cultura protestante" en el sentido más estricto, consideramos que el término puede ser empleado en virtud de la gran influencia que el factor religioso jugó y ha jugado en el devenir del vecino país del norte. En ese sentido el referirnos al protestantismo como una cultura, equivale a decir que, históricamente, los pueblos (en mayor o menor medida) han desarrollado sus instituciones políticas, su estructura económica y su organización social, bajo el perfil ideológico determinado por el elemento religioso.

Ya se habló de la diversidad de grupos de inmigrantes que se asentaron en territorio estadounidense. La variedad de formas de organización socio-política de tales grupos se reflejó también en el ámbito religioso.

Si bien es cierto que en las incipientes colonias de Norteamérica desde el siglo XVII convivieron un número amplio de credos religiosos tales como el protestantismo (y sus diversas denominaciones); catolicismo e incluso otras formas religiosas como las de los esclavos negros procedentes de África y los propios ritos de las tribus indígenas que originalmente se encontraban en las posesiones de Inglaterra; es pertinente subrayar que la mayoría de la población que se ubicó en dichas tierras profesaba el cristianismo en su modalidad protestante.

De manera más precisa, cabe indicar que para fines del siglo XVIII la vida en Norteamérica estaba dominada por dos patrones teológicos:

"Uno era la tradición puritana-reformada, y ésta en ocasiones formaba una alianza con la fuerza luterana. Un deísmo inspirado en la ilustración fue la otra fuerza determinante. Estos dos marcos no fueron polos opuestos, sino más bien dimensiones de un espectro continuo..." (37).

Ambos patrones teológicos tuvieron como origen común la Reforma protestante. En el caso del puritanismo (que se constituyó en un importante movimiento en Gran Bretaña), sus concepciones se derivaban de los postulados reformadores de Zwinglio, Cranmer, Calvino, Knox y el propio Lutero, relativos a la visión de Dios como creador, juez y redentor. Este movimiento dio origen a la formación de diversos grupos religiosos, entre los que se pueden señalar a los cuáqueros, anglicanos, bautistas, presbiterianos y otras formas congregacionales como las de Massachusetts y Connecticut (38).

Frente a las conceptualizaciones netamente espirituales de los grupos protestantes-reformados en torno a la imagen de la Divinidad, se presentaba también la existencia de los deístas, influenciados por una visión más racional de la religión e inspirados en los principios de la Ilustración. Los deístas se caracterizaban a sí mismos como cristianos y no se oponían a las iglesias establecidas, aun cuando no contaban con un credo formal ni hacían uso de liturgias o formas particulares de expresión religiosa. En tal sentido el deísmo era:

"...más una filosofía que apoyaban algunas personas que una fe expresada y sostenida a través de la vida de la iglesia...(39).

Entre los principales propugnadores del deísmo (cuya teología entendía a Dios como el autor del universo), se pueden mencionar a George Washington, Thomas Jefferson y Benjamin Franklin, figuras preponderantes de la Revolución de Independencia de aquel país.

El protestantismo reinante en los incipientes Estados Unidos se sumó a la instauración de las diversas formas de organización que prevalecieron en las 13 colonias originarias. Debe reiterarse que la inmigración europea a tierra americana trajo consigo una cauda de perseguidos por cuestiones político-religiosas. Al respecto, puede ser ilustrativo citar nuevamente a Sontag y Roth:

"Todavía a bordo del Arbella frente a las costas de Nueva Inglaterra en 1630, John Winthrop compartía un sueño norteamericano con sus seguidores Puritanos. Primero, recordó a la gente las tareas que les aguardaban. Habían celebrado un pacto unos con otros y con Dios. Estaba dirigido a mejorar sus vidas sirviendo a Dios y preservarlos a ellos y sus descendientes de las corrupciones de un mundo perverso. Dentro de estas fronteras, Dios permitiría a los Puritanos libertad para formular los particulares de su gobierno y orden social. El bendeciría cualquier esfuerzo honesto y lleno de

fe, están seguros, para alcanzar los objetivos que señalaba Winthrop, pero no se perdonaría ninguna reincidencia o pecado.

(...)Winthrop esperaba que este esfuerzo haría de la nueva colonia en Massachusetts, un faro en la oscuridad del mundo. Permanecería como un modelo de caridad cristiana, el cual revelaría la bendición de vivir en justicia, pureza y fe (40).

De la cita anterior se desprenden diversas consideraciones que pueden ser acotadas. En primer lugar, el misticismo con el que muchos de los primeros colonos habían emprendido su viaje a las tierras del nuevo continente esperando erigir una especie de nueva sociedad, en la cual se reprodujeran las bondades del sistema del que eran (y son) parte, el capitalismo, pero desterrando los viejos vicios del también añejo continente.

En segunda instancia se puede señalar que si bien la inmigración obedecía a una amplia gama de motivaciones, es probable el suponer que en todos esos grupos con intereses diversos, prevaleció el ánimo de desarrollar al máximo sus capacidades, mismas que habían encontrado un freno en Europa y particularmente en Inglaterra.

Se puede decir que en la simiente de la nueva sociedad en Norteamérica, el ámbito religioso jugó una papel primordial. El sueño estadounidense -al que se refería Winthrop- se encuentra muy vinculado a la autorrealización y al sentimiento teológico de catalogarse como un pueblo escogido por la Divinidad, así como al elemento de la autoimagen, que aún hoy en día sigue redituando ganancias a los políticos estadounidenses.

Por otra parte, en 1763 y al término de la guerra entre Inglaterra y Francia, sobrevino en el primero un cambio político al instaurarse en el gobierno el partido Whig en lugar del Thorie. Muchos analistas consideran que tal modificación se constituyó en el verdadero antecedente de la Independencia de las 13 Colonias. El tránsito de un gobierno liberal a uno conservador y el propio desgaste de la Corona Británica, producto de una etapa de guerras continuas, llevó a la Metrópoli a la imposición, en 1764, de una política de control sobre sus posesiones de ultramar y al establecimiento de nuevos impuestos a la importación y exportación, tales como la Ley de Ingresos o del Azúcar (41).

Al parecer, el cobro de dichos impuestos era para brindar seguridad a la recién extendida colonia inglesa en América tras la adquisición de Canadá, que había sido una posesión francesa hasta antes de la guerra de 1763 (Guerra de Siete Años) (42).

Los colonos se opusieron fervientemente al establecimiento de un sistema impositivo. No obstante, en 1765 el

Parlamento inglés aprobó la Ley del Timbre (Stamp Act), en la que se indicaba que todas las transacciones en documentos debían contener un timbre o sello. Se trataba de un ordenamiento que gravaba al consumo y no tomaba en cuenta la participación de los colonos, los cuales, consideraron esa ley como anticonstitucional, por lo que, de hecho, no se logró aplicar en forma real aun cuando fue anulada por el Parlamento hasta 1766 (43).

La incapacidad de la Corona para poder aplicar la Ley del Timbre puso de manifiesto la fuerza que tenían las Colonias americanas. Sin embargo, el Gobierno británico adoptó una actitud abiertamente autoritaria e intransigente, por lo que en 1767 aprobó la famosa Ley Townshend para gravar con nuevos impuestos el té, papel, vidrio y otras mercancías.

El continuado boicot por parte de los colonos hacia las disposiciones legales dictadas por la Metrópoli, deterioró enormemente las exportaciones inglesas hacia América, razón por la que en 1770 el Parlamento anuló las disposiciones impositivas, con excepción del impuesto al té (44).

Bajo el tenor anterior, en 1775 se suscitó el conocido incidente de Boston en el que una gran cantidad de té fue arrojada al mar por parte de colonos disfrazados de indios.

Los problemas con la Corona británica fomentaron el desarrollo de una conciencia independentista. Si bien -como ya se expresó- existía una diversidad de formas de organización en las colonias, la pugna con Inglaterra sirvió como un elemento unificador en el ánimo de los pobladores, mismos que percibían la gran fuerza autónoma que habían logrado desarrollar, fuerza que les permitió oponerse positivamente contra la Corona.

La evolución de la conciencia liberadora de los colonos fue expresada en el Congreso de Filadelfia y se concretó con la Declaración de Independencia en 1776 (45).

Aun cuando parecería ser muy difícil indicar en qué grado influyó el aspecto religioso en la lucha independentista que sostuvieron los colonos de Norteamérica contra el Reino Unido, se puede asegurar -dada la conformación social y la influencia del protestantismo- que la ética religiosa de los pobladores no se pudo apartar del torbellino revolucionario y, que además, en ciertos momentos fue decisiva en el ánimo de los combatientes.

Para ejemplificar lo anterior, conviene destacar otro fragmento de la ya citada obra de Sontag y Roth:

"el rasgo distintivo de la colectividad en la cual estalló la revolución en los años de 1770, era uno construido sobre una herencia, tanto de la Reforma como la luterana y la puritana...nuestra

responsabilidad ante un Dios soberano, justo y providencial, no toleraría abusos en la dignidad y derechos del Dios o del hombre.. Así como Dios liberó a los hombres de las cadenas del pasado, había otorgado una oportunidad, sino es que un deber, para que lucharan por la libertad en la vida política. Esa religión ayudó a el pueblo a percibir a el gobierno inglés como injusto, y amenazador, y después lo alentó a romper con él. Para muchos, la Revolución Norteamericana tomó las dimensiones del Antiguo Testamento. Con Dios dirigiendo el camino, vieron un nuevo éxodo que culminó en apropiarse la tierra prometida de un enemigo británico" (46).

Al respecto debe mencionarse que los más connotados hombres de la Independencia, si bien se identificaban mayormente con el racionalismo religioso derivado de las ideas de la Ilustración, no soslayaron la presencia del elemento religioso, sino por el contrario, lo invocaron como medio para legitimizar la lucha contra Inglaterra. Si bien las razones políticas y económicas, aunadas a la fuerza real que habían desarrollado los colonos y a su necesidad de romper con una Corona que ya no les aportaba ningún beneficio real eran razones suficientes para emanciparse del freno impuesto por la Metrópoli, las argumentaciones de carácter ideológico coadyuvaron en la adhesión al movimiento revolucionario de todos aquéllos que dudaron en su apoyo a la causa.

En la Declaración de Independencia adoptada el 4 de julio de 1776, la pluma de Thomas Jefferson apeló a los más profundos sentimientos de carácter religioso del pueblo al decir:

"Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario para un pueblo disolver los vínculos políticos que lo han ligado a otro y tomar entre las naciones de la tierra el puesto separado e igual a que las leyes de la naturaleza y el Dios de esa naturaleza le dan derecho, un justo respeto al juicio de la humanidad exige que declare las causas que lo impulsan a la separación. (...)...los Representantes de los Estados Unidos de América...apelando al Juez Supremo del mundo por la rectitud de nuestras intenciones...solemnemente hacemos público y declaramos: Que estas Colonias Unidas son, y deben serlo por derecho, Estados Libres e Independientes... (...)Y en apoyo de esta Declaración, con absoluta confianza en la protección de la Divina Providencia, empeñamos nuestra vida, nuestra hacienda y nuestro sagrado honor" (47).

De acuerdo a lo anterior la gesta independentista tomó el cauce de una verdadera cruzada, en la cual, la emancipación:

"...se convertiría en un testimonio de que se estaba cumpliendo con la voluntad de Dios" (48).

Por último, debe expresarse que la preponderancia religiosa durante esos años no se cionó al hecho de que, primero las colonias y después la organización política que emergió al término de la guerra con Inglaterra, sancionaran en particular a alguna forma o expresión religiosa. La tolerancia derivó en un espíritu de compromiso avalado por las propias formas religiosas. En tal sentido, el señalar que Estados Unidos parecería formar una "Gran Iglesia", puede significar algo más que una expresión de carácter teológico.

1.2.1.3.- El catolicismo del Imperio español y el protestantismo norteamericano. Algunas diferencias, incomprensiones y justificaciones

Hoy en día parecería ser tarea fácil la identificación de los elementos diferenciadores y característicos de las sociedades estadounidense y latinoamericana en su conjunto. Diferencias raciales, culturales, económicas, políticas y religiosas, pueden ser constatadas gracias a la magia de los medios de comunicación masiva.

Sin embargo, pese a que las distancias geográficas se han reducido, se puede afirmar que existe en lo general un desconocimiento recíproco entre las sociedades latinoamericanas y Estados Unidos.

Por lo antes expresado, cabría suponer cuál era la situación que privaba en los siglos XVIII y XIX con respecto al conocimiento y comprensión mutuos por parte de Estados Unidos y América Latina.

Para Estados Unidos, recién independizado de la tutela británica, el Imperio español se erigía:

"(como) región tropical exótica, entenebrecida por una dictadura medieval y poblada por una mezcla de razas extrañas a la cultura inglesa" (49).

Al momento de darse los primeros brotes independentistas en varios países de Latinoamérica a principios del siglo XIX, el vecino del norte observó con buenos ojos que las colonias españolas en América se librarán de una vez por todas de la "ominosa sujeción" a España.

Para Estados Unidos el hecho de que el Imperio español fuese expulsado del nuevo continente, le ofrecía grandes expectativas para hacer de la región un ámbito natural de influencia, idóneo para extenderse geográficamente y dar cauce a su vigoroso desarrollo económico y comercial.

Aun cuando España aportó ayuda a los colonos ingleses para su Independencia de la Metrópoli, tras las primeras sublevaciones en América Latina, Estados Unidos mantuvo una cauta reserva y un apoyo implícito para con los países latinoamericanos. Si bien el episodio conocido respecto a la tardanza de seis años para recibir oficialmente a Don Luis de Onís como representante de España ante Washington (1809) obedeció a lo que sucedía en Europa y a la creencia norteamericana de que los países de Latinoamérica accederían rápidamente a su Independencia, también puso de manifiesto la indiferencia y desprecio con los cuales Estados Unidos veía a la decadente España.

Pese a que en algunos sectores de la sociedad civil estadounidense de los siglos XVIII y XIX había un desconocimiento cabal de lo que acontecía en los dominios de España en América, algunas obras de la época influyeron en el ánimo estadounidense para, paulatinamente, ir adquiriendo un cada vez mayor desprecio y odio por el elemento español. En tal sentido la Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias de Bartolomé de las Casas y la Historia Antigua de México de Clavijero, tuvieron una gran acogida en Estados Unidos a principios del siglo pasado (50).

Por su parte, el Gobierno estadounidense tenía bien delineados sus objetivos de expansión. Las razones de carácter político-económico eran de peso suficiente como para justificar futuras agresiones y anexiones a costa de sus vecinos del sur. Sin embargo, la ética del pueblo estadounidense necesitaba de otro tipo de justificaciones. Por tal motivo y al igual que durante su proceso de independencia, la élite gobernante debió apelar al sentimiento religioso de su pueblo para hacer convincente su política exterior hacia la región latinoamericana.

En virtud de lo anterior, no fue extraño el hecho de que se impulsara, durante el primer tercio del siglo XIX, una vigorosa campaña al través de la prensa estadounidense para "redescubrir" las diferencias sustanciales entre una y otra sociedad.

Al respecto resultará ilustrativo citar a Fuentes Mares, quien en su ya mencionada obra, ha hecho un interesante análisis de la prensa estadounidense de la época con respecto a la campaña xenofóbica contra el elemento español:

"...históricamente la raíz del odio (hacia España) fué religiosa, política y comercial...
 ...Maltrechos los conceptos religiosos, personales y sociales de la vida a la manera de los españoles, era natural que todavía en el siglo XIX se hablara en Estados Unidos de la 'unión perversa de tres plagas' para cargar el acento sobre la Iglesia católica, 'autora de la masacre de los inofensivos albigenses, de la masacre de San Bartolome y de la destrucción de los inofensivos naturales de la América del Sur', víctimas del fanatismo y la crueldad..." (51).

Durante esos años, según expresa Fuentes Mares, una gran cantidad de diarios estadounidenses -algunos con el aval del Gobierno norteamericano- se dieron a la tarea de hacer públicos los "excesos" que a nombre de la religión católica habían cometido por cerca de tres siglos los colonizadores españoles en América.

La "Leyenda Negra" de la conquista fue desempolvada y muchas ocasiones exagerada con el objeto de manipular a la opinión pública norteamericana a fin de orientar su criterio para que pudiesen tener elementos de "comparación" respecto a las atrocidades cometidas por España y el modelo de nación (protestante), que los propios estadounidenses estaban conformando. En tal sentido:

"...De la persuasión de ser el chosen country, o 'pueblo elegido' de los tiempos modernos, resultaron significaciones tan eficaces para su historia como la certeza de su ejemplaridad y superioridad; el concepto misional de la vida, y el nexa causal que su religión dominante estableció entre la fidelidad al divino 'llamamiento' y el éxito en las empresas temporales. Postulados de significación imperial todos ellos, insitos en el concepto del mundo y la vida que potenció los estupendos logros del pueblo angloamericano a partir de su independencia" (52).

De acuerdo a lo antes expresado, no fue difícil para los gobernantes estadounidenses en turno trasladar las críticas hechas al Imperio español a los países latinoamericanos que paulatinamente se independizaron en el siglo XIX.

El desconocimiento generalizado hacia la región latinoamericana que existió (y existe aún hoy día) entre los gobernantes estadounidenses, hizo que los pueblos ubicados al sur de su frontera les fueran en ocasiones incomprensibles. Para ellos (los gobernantes), fue más fácil atribuir el "extraño

comportamiento de sus vecinos", al legado heredado por el régimen clerical y atrasado de España.

1.2.1.4.- La Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto.

Para 1823 Estados Unidos enfrentaba dos problemas sustanciales: el desarrollo de los conflictos en Europa y la intromisión europea en América. En ese sentido el mensaje del Presidente James Monroe ante el congreso de su país emitido el 2 de diciembre de dicho año, se erigiría como el principio rector de la política hemisférica de Estados Unidos durante más de 100 años. Conviene citar algunos de los párrafos más ilustrativos de dicho mensaje:

"...En el curso de las guerras europeas, y en lo que a aquellas potencias concierne, nunca tomamos parte en sus luchas libertarias...En cambio,...nos hemos sentido necesariamente más interesados en los acontecimientos de este hemisferio...Es por ello que, sin faltar a la franqueza o a las relaciones amistosas que prevalecen entre aquellas potencias y Estados Unidos, nos vemos en el caso de declarar que consideraríamos peligroso para nuestra paz y seguridad cualquier intento de su parte para extender su sistema político sobre alguna porción de este hemisferio...

Respecto de Europa, nuestra política no ha de variar, pues no interferiremos en los asuntos internos de aquellos países...mas respecto de este continente difieren absolutamente las circunstancias, y no podríamos admitir que aquellas potencias llegaran a extender su sistema político sobre alguna parte del continente americano sin poner en peligro nuestra paz y seguridad..." (53).

De lo anterior se desprende que la intención del Gobierno estadounidense radicaba en presentar a tal doctrina como una barrera de contención a la posible extensión colonial de los países europeos hacia América Latina, así como también a la penetración de sistemas políticos más orientados a la tradición europea, es decir el mensaje contenía elementos de significación estratégica e ideológica.

La Doctrina Monroe formulaba principios positivos y negativos. Dentro de los primeros, se señalaba el respeto a la Independencia de los Estados de América y la garantía de que las potencias europeas no se entrometerían en el área. Los negativos,

puntualizaban el respeto de Estados Unidos hacia las colonias europeas en América, así como el compromiso estadounidense de no involucrarse en los asuntos europeos.

La Doctrina Monroe, a la par de ser un compromiso, contenía la noción de que Estados Unidos jugaría un importante rol a nivel mundial, anunciando de hecho su hegemonía en el hemisferio occidental. A fin de cumplir tal designio les era imprescindible establecer un desequilibrio de poder en el continente, para así, dejar a los países de América Latina al margen del sistema de equilibrio de poder europeo. En tal sentido la Doctrina Monroe conseguía plasmar los intereses estadounidenses con base en principios (54).

En un primer momento las jóvenes Repúblicas latinoamericanas llegaron a considerar a tal doctrina como un manto protector para salvaguardar su independencia. Empero, casi inmediatamente comprobaron en carne propia que esa declaración unilateral funcionaría de hecho para socavar su libertad y para beneficiar los intereses particulares de Estados Unidos.

Pocos podrían ser los casos en los que la Doctrina Monroe haya "beneficiado" a los países de Latinoamérica. Salvo los episodios de la intervención francesa en México con el rechazo estadounidense al Imperio de Maximiliano y la aceptación al régimen de Juárez, y la oposición a que España se reanexara República Dominicana en 1865, tal doctrina, en la práctica, sirvió para justificar la agresiva política expansionista del país del norte (55).

El mensaje original de 1823 fue variando de acuerdo a las necesidades históricas estadounidenses. Por ese motivo, diversos corolarios a dicha doctrina fueron adjuntándose, e inclusive, modificaron sustancialmente su contenido.

Los corolarios de Polk (1845), relativo a la intervención diplomática; Grant (1861), sobre la no transferencia de colonias; Teodoro Roosevelt (1904) y el de Cabot Lodge en la década de los veinte de este siglo acerca de la ocupación de bahías en América que amenazarán las comunicaciones y seguridad de Estados Unidos; fueron los añadidos hechos al mensaje de 1823 (56).

Cabe resaltar que el corolario de Roosevelt se constituyó en el más importante, toda vez que:

"...se basó en una premisa aún más general: la inferioridad de los latinoamericanos y su incapacidad para manejar sus propios asuntos (...)" (57).

Por otra parte es importante señalar que aunada a la Declaración de Monroe, en esos años se comenzó a hablar de la ideología del Destino Manifiesto, mediante la cual, según la percepción estadounidense, el desarrollo económico-social y el sistema político del que se había dotado ese país, implicaba una misión civilizadora de progreso hacia el resto de los países del mundo, misión que no consistía en la creación de imperios, sino en una liberación para los pueblos.

Ya desde el año de 1820 Luis de Onís se había referido a esa ideología al señalar que:

"...los norteamericanos 'se consideraban superiores a los demás hombres' y veían a su país 'como el único establecimiento que hay sobre la tierra fundado sobre bases sólidas y grandes, hermoseedo por la sabiduría y destinado a ser un día el coloso más sublime del poder humano y la maravilla del universo' ..." (58).

Cabe aclarar que si bien desde los años veinte del siglo pasado ya se hacían referencias a esa ideología, el concepto de Destino Manifiesto fue acuñado hasta 1845 por John L. O'Sullivan, director de la revista neoyorquina *Democratic Review*, quien frecuentemente señalaba en sus artículos que:

"...la realización de nuestro destino manifiesto consiste en extendernos por el continente asignado por la Providencia para el libre desarrollo de nuestros millones de habitantes, que se multiplicarán con los años" (59).

Se puede afirmar que el Destino Manifiesto se erigió, no como una noción de raza superior, sino de civilización superior, que más que dominar al resto de las sociedades en el sentido del colonialismo clásico, les permitiría convivir con su civilización. De igual forma vinculada a la percepción ideológica de ese Destino Manifiesto, se encontraba la convicción estadounidense de poseer un derecho natural para lograr la hegemonía en América, que se desprendía de su "superioridad" en la organización política, estructura económica y capacidad moral.

Por último es conveniente destacar que si bien desde la Declaración de Independencia y hasta las primeras tres décadas de este siglo Estados Unidos mantuvo hacia el interior una pugna entre aislacionistas e internacionalistas, en su objetivo de consolidarse internamente la Doctrina Monroe y su Destino Manifiesto les permitieron extender sus fronteras e influencia a costa de México, Centroamérica y el Caribe durante el siglo pasado.

1.2.2.- Primeras adquisiciones de territorio y expansionismo a costa de México.

Desde sus primeros años de vida independiente, Estados Unidos consideró la posibilidad de expandirse territorialmente. Los grandes territorios situados hacia el sur se constituyeron como uno de los objetivos del naciente Imperio del Norte.

Sin lugar a duda, el ánimo de los primeras administraciones norteamericanas se inflamó en sus pretensiones por ampliar su frontera geográfica en virtud del empuje de los colonizadores y con la complicidad del evidente descuido en el cual España mantuvo a la porción norte de México.

Ya desde el siglo XVIII el Conde de Aranda en su controvertido "Memorial", había advertido a Carlos III del peligro que implicaba para España la joven nación norteaña:

"(...)Esta República Federativa ha nacido, digámoslo así, pigmea, porque la han formado y dado el ser dos potencias como son España y Francia, auxiliándola con sus fuerzas para hacerla independiente. Mañana será gigante, conforme vaya consolidando su constitución y después un coloso irresistible en aquellas regiones. En este estado se olvidará de los beneficios que ha recibido de ambas potencias y no pensará más que en su engrandecimiento" (60).

El propio Luis de Onís informaba en 1812 de la ambición estadounidense para fijar sus límites hasta el río Bravo, con lo que profetizaría los hechos ocurridos 36 años después (61).

La exitosa política de expansión estadounidense tuvo como punto de partida el año de 1795. En esa fecha y gracias al Tratado de Amistad, Límites y Navegación suscrito entre España y el país del norte, los estadounidenses consiguieron la autorización para navegar a través del Mississippi (62). Lo anterior abrió las puertas para lo que sería la primera y más importante adquisición territorial en favor de Estados Unidos: la compra de la Luisiana.

En el año de 1800, el Rey Carlos IV de España había firmado con Napoleón Bonaparte el Tratado de San Ildefonso, mediante el cual la Luisiana pasaba a poder de Francia. En ese instrumento se señalaba que el país galo no podía trasladar el dominio de dicho territorio a ninguna otra nación, excepción hecha de la propia España (63).

Pese a lo anterior, el 30 de abril de 1803 se firmaba en París la consignación de la venta del territorio de la Luisiana a

Estados Unidos. La Administración del Presidente Jefferson -uno de los más activos expansionistas- adquirió dicho territorio por la cantidad de 60 millones de francos. Cabe señalar que desde 1786 ya se habían instalado en ese territorio un sinnúmero de colonos estadounidenses.

Es pertinente subrayar que dicha compra estadounidense, a la par de aumentar considerablemente sus límites fronterizos, sentó las bases para que más tarde se posesionaran de las Floridas. Asimismo y toda vez que los límites de la ex-poseción francesa nunca estuvieron bien delimitados, Estados Unidos también tendría una justificación posterior para aducir derechos sobre Texas (64).

En el caso de la Florida Occidental, los estadounidenses aprovecharon el descontrol motivado por la invasión francesa a España iniciada en 1808. Los cálculos hechos por la Administración de Jefferson indicaban que la debilitada España no podría oponer resistencia al despojo de la Florida, a lo que se aunaba el gran número de colonos estadounidenses que se había asentado en ese territorio y el pretexto de reclamar a esa porción como parte de la Luisiana.

En octubre de 1810, los colonos estadounidenses se sublevaron y depusieron a las autoridades españolas establecidas en el puesto fronterizo de Baton Rouge, acto que contó con la complicidad de la nueva Administración del Presidente James Madison (65).

La notable habilidad estadounidense -cabe recordar que hasta 1819 firmarían el nuevo Tratado de Límites con España- puso en práctica las tácticas de la invasión; la defensa jurídica de derechos imaginarios (en este caso sobre Florida); la presión diplomática o bien la compra directa, con objeto de lograr sus fines expansionistas.

Gracias a la debilidad española, no les fue difícil apoderarse también de la Florida Oriental, utilizando como pretexto cuestiones de seguridad por la guerra en la que se enfrascaron contra Inglaterra en julio de 1812 y las reclamaciones por supuestos daños provocados por España con motivo de los acontecimientos de Baton Rouge (66).

Para 1821, Estados Unidos ya era poseedor de la ansiada provincia, durante la Administración de James Monroe.

Por otra parte, el Gobierno estadounidense también se preocupó por ensanchar su territorio a expensas de los pobladores que originalmente poseyeron una vasta región: las tribus indígenas.

En el caso de esos grupos nómadas, Estados Unidos empleó diversas tácticas, tales como el engaño, la concertación y,

fundamentalmente, el desalojo por la fuerza, así como el exterminio.

En el período comprendido entre 1795 y 1809, los estadounidenses despojaron a los indios de más de veinte millones de hectáreas, para lo cual se valieron -según expresa García Cantú- de "ignorancia y ron"(67).

A su vez, Fuentes Mares señala en su obra que la justificación a los actos cometidos en contra de dichas tribus se puede encontrar en la particular interpretación que hicieron de los "designios divinos".

Lo anterior se encuentra estrechamente vinculado a las tesis del Destino Manifiesto, así como al hecho mismo de que siempre consideraron a esos grupos étnicos como razas inferiores. Conviene citar algunos párrafos del libro de Fuentes Mares:

"...un periódico de Georgetown, el National Messenger, explicaba que en algún caso 'las leyes de Dios y de la naturaleza pudieran justificar que otros miembros de la familia humana se apropiaran de porciones suficientes de la herencia común para su subsistencia'...

...en otras palabras, primero los ingleses y luego sus descendientes tomaron para sí la 'herencia común' que Dios y la naturaleza les asignaron, y que si de tal herencia resultaron perjudicados los aborígenes fue porque Dios y la naturaleza lo dispusieron de ese modo..."(68).

Por otra parte al presionar a las tribus indígenas hacia el sur, Estados Unidos obtuvo diversas ventajas: en primer término, adquirir las tierras de dichos grupos; coadyuvar a que se dificultara el poblamiento de la porción norte de México debido a los continuos ataques de esas tribus nómadas y, finalmente, a la utilización de los indios como avanzada para una posterior colonización de nuevos territorios y la reclamación futura sobre los mismos (69).

Como ya se indicó previamente, hubo muchas voces que alertaron acerca de la peligrosidad de permitir que el país del norte consolidara sus objetivos de expansión a costa del Imperio español primero, y del México independiente más tarde.

Se puede afirmar que existían realmente políticas enfocadas a evitar que se perdieran los territorios del norte a manos de Estados Unidos. Sin embargo, las medidas adoptadas fueron exiguas e inútiles.

En relación con lo anterior baste recordar la instalación de Presidios y Misiones por parte del Gobierno español a lo largo de la frontera del norte (70) y los proyectos de colonización de Gómez Farías y Lucas Alamán (71).

En el caso de las Misiones, es válido indicar que su fracaso se debió:

"...por no haberse procurado la conversión de los apaches, más que en cristianos en ganaderos; actividad afín, en un estadio superior, a la suya: nómada y pendiente de los hábitos de los bisontes y los caballos salvajes" (72).

Al sobrevenir la lucha por la Independencia mexicana las citadas Misiones quedaron totalmente desorganizadas. Asimismo, en 1833 y al expulsarse de nuestro país a la congregación franciscana de los territorios de Tejas, Nuevo México y California, se facilitó la apropiación estadounidense de dichas regiones, toda vez que los más de 30 mil indios evangelizados -y en cierta forma civilizados- quedaron en un estado de absoluta desorganización (73).

Por su parte, la cuestión de Texas se constituyó en el más claro ejemplo de la imposibilidad mexicana para mantener bajo su soberanía ese territorio y, a su vez, de la aplicación concreta de todas las tácticas utilizadas por Estados Unidos para extender su frontera, amén de la inclusión del elemento religioso para tales fines (73).

La pérdida del territorio de Tejas se inició desde el momento mismo de suscitarse las primeras expediciones filibusteras. Al respecto, cabe recordar la realizada en 1800 por el contrabandista Philip Nolan, derrotado por las tropas realistas y poco más tarde (1811) la del ex-subteniente del ejército norteamericano, William Magee, quien en contubernio con Bernardo Gutiérrez de Lara -quien a la sazón había sido nombrado Embajador ante los Estados Unidos por parte del Miguel Hidalgo- pretendieron adueñarse de Tejas (74).

En el año de 1820 hizo su aparición en San Antonio de Béjar el anciano minero Moisés Austin con el propósito de solicitar autorización del Gobierno español para colonizar Texas con 300 familias.

El gobernador de dicha provincia, Antonio Martínez, accedió a la petición del minero toda vez que éste prometió instalar solamente a irlandeses católicos. Si bien la solicitud de Austin fue aprobada hasta el 17 de enero de 1821 por parte del Gobernador General de las Provincias Internas del Oriente, Joaquín Arredondo, a la muerte Austin su hijo Esteban se encargaría de

usufructuar la concesión, poblando el territorio con anglosajones protestantes (75), haciendo caso omiso a una de las condiciones señaladas en la segunda cláusula del permiso concedido a Don Moisés:

"Los individuos de estas familias debían ser todos católicos romanos, o hacerse tales antes de entrar en el territorio de Texas" (76).

Resultaba evidente que la instalación en territorio mexicano de colonos provenientes de Norteamérica se erigía como una amenaza, ya que era innegable la manifiesta vinculación de aquéllos con el sistema vigente en el país vecino, mismo que sólo esperó el momento oportuno para repetir lo que ya había practicado en el episodio de las Floridas.

Cabe destacar que el ánimo que privó entre los colonos tejanos estuvo aparejado a los móviles de Estados Unidos; es decir, la preservación del esclavismo y, fundamentalmente, la adquisición de nuevos territorios.

Los tejanos esgrimieron diversos pretextos para lograr su separación de México: el hecho de negárseles su constitución como un Estado más de la Federación que no dependiera de Coahuila al que jurisdiccionalmente correspondía; las quejas respecto al abandono en el que se encontraban por parte de las autoridades mexicanas; la alteración de la paz pública; los ataques perpetrados por las tribus nómadas y su reclamación de reimplantar la Constitución de 1824 (77).

Pese a lo anterior, los verdaderos móviles para pretender su independencia de nuestro país consistían en preservar sus tácticas de contrabando -en perjuicio de los Estados mexicanos del norte-; los jugosos negocios de tierras; la utilización de esclavos como base de su sistema económico; los estrechos nexos con los esclavistas de la parte sur de Estados Unidos y el deseo estadounidense de expandir el esclavismo a nuevos territorios merced a la disminución del precio de los esclavos (78).

Por su parte, México facilitó la cristalización de los deseos de los colonos texanos (apoyados por Estados Unidos) en virtud de la inestabilidad política y económica que privaba en esos años.

A finales de 1833 el Gobierno mexicano anuló la prohibición de colonizar con extranjeros procedentes de estados limítrofes las zonas fronterizas, de acuerdo a lo estipulado en la Ley del 6 de abril de 1830 (79), hecho que fue considerado por Esteban Austin como el preludeo para llevar adelante sus planes secesionistas, que se verían coronados tras la desastrosa campaña de Tejas, tristemente dirigida por Antonio López de Santa Anna en

1835.

Los conocidos episodios del Alamo y San Jacinto, culminarían con la vergonzosa traición de Santa Anna y con la declaración tejana que los independizaba de México de fecha 2 de marzo de 1836 (80).

La cuestión tejana se reavivó al sobrevenir el reconocimiento y posterior anexión de esa provincia como parte de Estados Unidos a través del Tratado de Anexión del 12 de abril de 1844 (81).

Si bien la actitud mexicana se mantuvo férrea hasta el último momento en cuanto a no aceptar la pérdida y anexión de Texas en favor del país vecino, la debilidad de nuestro país no pudo detener el firme impulso expansionista de la Unión Americana.

Por otro lado, es pertinente destacar que durante los años cuarenta del siglo pasado la situación hacia el interior de Estados Unidos estaba regida por dos asuntos vitales:

a) El incremento de las olas migratorias provenientes de Europa y,

b) El creciente conflicto entre el sur agrícola y esclavista, y el norte industrial, ante el temor del primero de quedar marginado ante la pujanza económica de los nortños.

Con base en lo anterior, para los sureños se hacía imprescindible la adquisición de nuevos territorios en los cuales pudieran extender su particular modo de vida esclavista.

Sin ninguna duda lo que determinó el destino de gran parte de nuestro territorio fue el ascenso a la Presidencia del país del norte del incisivo expansionista James K. Polk tras el triunfo del Partido Demócrata en las elecciones de marzo de 1845 (82).

Se puede afirmar que los diversos períodos de expansión norteamericana siempre estuvieron vinculados con sus fenómenos internos.

Si bien el pretexto empleado para lanzarse a la guerra contra México fue el problema tejano y la utilización de las reclamaciones por daños -reales o imaginarios- cometidos a ciudadanos norteamericanos (herencia legada por el infidante Embajador Anthony Butler), recurso hábilmente utilizado como presión diplomática hacia nuestro país (83); el motivo real del conflicto lo constituyó el gran interés por despojar a México de California y ensanchar territorialmente a su país.

La Administración Polk se encargó de precipitar las hostilidades y en todo momento se comportó como si fuese la nación

agredida. En la proclama del 11 de mayo de 1846, el Presidente Polk apeló a los sentimientos patrióticos de sus conciudadanos, ante los cuales, la causa se presentó como una verdadera cruzada en defensa de la "agresión" cometida por México. Conviene citar algunas líneas de dicha proclama:

" Y a mayor abundamiento, exhorta (Polk) a los buenos habitantes de los Estados Unidos, por cuanto aman a su país y resienten las injurias que le han obligado a acudir al último remedio de las naciones ofendidas, y ser cuanto procuran los medios, con la bendición de la Divina Providencia, de abreviar sus calamitosas consecuencias...y en sostener y vigorizar todas las medidas que se adopten por las autoridades constituidas para obtener una paz rápida, justa y honrosa" (84).

Tres días más tarde el Congreso estadounidense acordaría unánimemente la Declaración de Guerra en contra de nuestro país.

Tras una campaña iniciada por Taylor al cruzar el río Grande el 23 de septiembre de 1846, la aventura expansionista culminaría con la toma de la Ciudad de México el 13 de septiembre de 1847 y con las negociaciones que llevaron a nuestra nación a firmar el ominoso Tratado de Guadalupe Hidalgo (2 de febrero de 1848). En dicho instrumento quedaría establecida la pérdida definitiva de Tejas, Nuevo México y la Alta California, es decir, sus actuales Estados de Nuevo México, Arizona, California, Nevada, Utah, Colorado y parte de Wyoming (85).

Seis años después de firmado el tratado, la Unión Americana redondearía su expansión geográfica a costa de México tras la leonina compra del territorio de la Mesilla.

Los motivos aducidos por la Administración del Presidente Franklin Pierce para apoderarse de nuevo territorio mexicano, fueron simple y llanamente que los "necesitaban" para completar el trazo de una red ferroviaria y por la presencia de ríos indispensables para sus actividades agrícolas (86).

En las instrucciones giradas al promotor de la operación, James Gadsden, se decía sin más prolegómenos que:

"...el valle de la Mesilla tiene que pertenecer a los Estados Unidos por indemnización convenida o porque lo tomaremos" (87).

Sabedores los estadounidenses de que tratarían con un "viejo conocido" (Santa Anna), nunca consideraron que la operación

requería de mayores esfuerzos. Así, por una promesa de 20 millones de pesos (de los cuales el Gobierno mexicano sólo recibió efectivamente siete) Estados Unidos no tuvo mayores problemas para formalizar su adquisición mediante el Tratado de 1853.

La simiente de la expansión norteamericana a costa de nuestro país dejaría como cosecha la formación de una conciencia nacional, en tanto que para el coloso del norte, sentaría las bases para el posterior enfrentamiento civil motivado por la Guerra de Secesión.

Al culminar el enfrentamiento armado entre el Norte y Sur de Estados Unidos, la energía de los pobladores de Norteamérica se volcaría hacia la conquista del Oeste.

En el período comprendido entre 1840 y 1890, la expansión hacia el occidente tuvo como factores importantes para su realización, la construcción de vías férreas y la política gubernamental de concesión de tierras (88).

Con la conquista del Oeste se cerraron prácticamente las fronteras geográficas de Estados Unidos.

Debe subrayarse que la idea de la frontera, en virtud de lo que representó para el desarrollo y fortalecimiento de su sistema económico, político y social, se ha mantenido vigente en la mente de los estadounidenses.

1.2.3.- Estados Unidos y la guerra contra España. Motivaciones y consecuencias.

Desde sus primeros años de vida independiente, Estados Unidos consideró la posibilidad de apropiarse de la isla de Cuba.

Considerada como apéndice de las Floridas, los norteamericanos desde siempre valoraron la importancia estratégica de la que sería su anexión más fervientemente anhelada.

Si bien el deseo estadounidense de poseer dicha isla se vió coronado hasta fines del siglo pasado, ello obedeció al hecho de no haberlo podido lograr antes en virtud de la abierta oposición de Inglaterra y Francia.

No obstante lo antes indicado, al sobrevenir la pérdida de las colonias que España poseía en América, los intercambios comerciales entre Cuba y Estados Unidos adquirieron una enorme magnitud.

Antes de la guerra contra España, las Administraciones de Polk y Buchanan habían intentado comprar la codiciada posesión caribeña. Empero, el deseo de adquirir la isla tuvo que ser pospuesto hasta que las condiciones fueran más favorables para los estadounidenses v.g. adquirir mayor capacidad económico-política.

La importancia que Cuba representaba para Estados Unidos quedó plasmada en la opinión de John Quincy Adams:

"(Cuba) casi a la vista de nuestro litoral...se ha convertido en objeto de importancia trascendental para los intereses comerciales y políticos de nuestra unión. Su ventajosa situación...la muy amplia y segura bahía de La Habana...la naturaleza de sus productos y de sus necesidades...le dan tal importancia dentro del conjunto de nuestros intereses nacionales que ningún otro territorio extranjero se puede comparar con ella;...no se puede resistir la idea de que la anexión de Cuba a nuestra República Federal será indispensable para la mismísima existencia e integridad de la Unión.."
(89).

En páginas anteriores se señaló que los procesos de expansión estadounidense siempre estuvieron vinculados a sus necesidades de desarrollo interno. De tal forma, al término de la conquista del oeste y una vez recuperados de la secuela de la Guerra de Secesión, el empuje económico norteamericano percibió la necesidad de expandirse nuevamente.

Durante la última década del siglo pasado hubo una promoción dentro de Estados Unidos para favorecer la independencia de la isla. La presión ejercida por la prensa pro-expansionista con la participación de empresarios como Rudolph Hearst, y los más destacados propugnadores de la expansión de ese país como Theodore Roosevelt y Henry Cabot Lodge, estaba orientada a que Estados Unidos aprovechara la debilidad de España para adquirir Cuba y con ello ensanchar su nascente poderío económico. De hecho, en 1896 resultó electo presidente del país del norte William McKinley, quién había hecho la promesa de independizar Cuba (90).

De tal forma, para el caso de Cuba (y una vez que Estados Unidos estuvo en capacidad de lograrlo), bastó con extender el manto de la Doctrina Monroe para señalar que la isla debía acogerse a la defensa estadounidense de la libertad en el mundo entero; cubrirse bajo la túnica protectora que a los estadounidenses había asignado la Divina Providencia y, de paso, librar a los cubanos del despótico dominio español.

Si bien las justificaciones ideológicas puestas al servicio de sus intereses imperialistas permitieron al Gobierno

estadounidense manipular a la opinión pública de acuerdo a los deseos de los expansionistas, debe subrayarse que las motivaciones para desatar la guerra contra España, se encontraron en los problemas planteados por la industrialización estadounidense y la búsqueda de nuevas fuentes de materias primas y nuevos mercados en el exterior (91).

Al sobrevenir el hundimiento del buque Maine, Estados Unidos tuvo el pretexto para entrometerse en Cuba, tras la declaración de guerra del 20 de abril de 1898 (92).

Al término de la contienda entre ambos países -que tan sólo le llevó 10 semanas a Estados Unidos para solucionar el conflicto- las consecuencias de la misma fueron de diversa índole:

1) Las consecuencias económicas inmediatas fueron el posesionarse del control de Cuba, y más tarde, de las estaciones de carbón del Caribe que tanto necesitaba su flota (93).

2) Estratégica y militarmente, la guerra permitió a Estados Unidos consolidar el área caribeña como zona de preponderancia para su seguridad nacional.

3) El Gobierno norteamericano quedó convencido de la necesidad de un canal interoceánico que redujera las distancias que había tenido que recorrer su flota armada (94).

4) La base de Guantánamo y más tarde Panamá, se convirtieron en las primeras zonas de presencia permanente de Estados Unidos, y, a su vez, el conflicto convenció a este país de incrementar el número y la profesionalización de sus fuerzas armadas.

5) Hacia el interior del país del norte la guerra permitió una mayor unidad nacional; la reelección de McKinley y, tras su asesinato, el ascenso a la presidencia del popular jefe militar Teodoro Roosevelt.

6) Externamente, Estados Unidos abandonó momentáneamente sus clásicos preceptos aislacionistas, iniciándose de hecho la pugna entre estos últimos y los internacionalistas.

7) El conflicto propició un mayor acercamiento a Gran Bretaña y un enfriamiento en las relaciones con Alemania (95).

8) Las consecuencias territoriales fueron la obtención de las Filipinas, Puerto Rico y Guam.

9) Para los cubanos, las consecuencias de la guerra no fueron tan provechosas como bien lo habían pronosticado algunos ilustres independentistas como José Martí:

"Los Estados Unidos no intervinieron para apoyar la lucha de Cuba por su independencia, sino para arrebatársela a España el dominio y el futuro de la isla. Los temores expresados por José Martí, el apóstol de la independencia... de que los Estados Unidos intervieran en la pelea para arrebatársela su independencia (fueron) justificados a los nacionalistas cubanos..."(96).

Los temores de Martí fueron sobradamente comprobados al final del episodio de 1898, ya que la soberanía cubana fue estrictamente limitada con base en la enmienda propuesta por el senador Orville Platt, Presidente del Comité de Relaciones Exteriores del Senado estadounidense.

Por último, es necesario destacar cuál fue la actitud de la Iglesia católica de Cuba durante el conflicto bélico.

En septiembre de 1898, los clérigos cubanos, mediante un manifiesto dirigido al entonces Presidente de la isla Tomás Estrada Palma, expresaron su temor porque la Iglesia fuera dirigida por los estadounidenses. Si bien el Vaticano tenía cierta confianza en la victoria de España, también denotaba su temor por lo contrario, pues pensaba que ello le podría producir un duro golpe al catolicismo.

Con la victoria norteamericana, sobrevino una campaña de halagos de parte del Vaticano hacia Washington, teniendo en mente conservar su influencia y poder entre la población local.

Por su parte, los Gobiernos de McKinley y Roosevelt sabían que era imprescindible contar con el apoyo de la Iglesia católica, pues la población nativa de la isla había dado muestras de un feroz repudio hacia los invasores.

Debido a lo anterior, la alianza entre el Vaticano y Washington se dio como una necesidad para ambos; como una relación natural en la búsqueda de la satisfacción de sus propios intereses.

Aun cuando no mantenían relaciones oficiales, ninguno de los dos Estados tuvo el menor reparo para acceder a las pretensiones del otro. La Iglesia católica continuó ejerciendo su liderazgo espiritual y económico, en tanto que Estados Unidos apareció como el nuevo poseedor de la codiciada isla caribeña (97).

La guerra contra España se constituyó en la primera muestra del poderío norteamericano y propició que Estados Unidos tuviera un mayor papel en los asuntos internacionales.

Al finalizar el siglo XIX, Estados Unidos ya era conceptualizado como una Gran Potencia Mundial.

1.3.- FORMULACION E INSTRUMENTACION DE LA POLITICA EXTERIOR DE ESTADOS UNIDOS HACIA AMERICA LATINA.

Esta sección del primer capítulo se aboca, en términos generales, a la revisión de la Política Exterior de Estados Unidos hacia Latinoamérica, partiendo desde los primeros años de este siglo hasta la Administración del Presidente Carter.

Debe subrayarse que no es la finalidad de este trabajo efectuar un análisis exhaustivo de dicho tema, pues el hacerlo rebasaría con mucho el objeto central de la investigación.

Empero, para ubicar de manera más precisa el impacto y la trascendencia de la utilización del espacio religioso en la configuración de la política estadounidense hacia la región centroamericana, es necesario hacer una revisión general de los elementos más característicos que inciden en la relación entre Estados Unidos y América Latina, así como también de la identificación de las estrategias implantadas a lo largo del presente siglo.

Este primer capítulo finaliza con algunos comentarios en torno a la percepción estadounidense con respecto a la amenaza proferida por Unión Soviética hacia el llamado "mundo libre", visión que si bien en la actualidad está siendo modificada diametralmente, sería materia de un análisis profundo para delimitar con precisión hasta que punto los largos años de manipulación y formación ideológica de los pueblos se pueden borrar de un plumazo por efectos de una apertura económico-comercial orientada a una mayor integración entre los hasta hace poco irreconciliables bloques de poder.

Dejando de lado lo anterior, para objeto del presente estudio que se referirá en lo particular a los años de la Administración Reagan, se hace necesaria la revisión de la pretendida amenaza de la URSS al modo de vida occidental, visión que en diversas ocasiones se ha empleado para legitimar la actitud estadounidense en función de una justificación ideológica a sus objetivos globales de seguridad, en este caso, en detrimento del interés nacional de los propios países latinoamericanos.

1.3.1.- Características que inciden en la configuración de la política estadounidense hacia América Latina.

Ya se señaló que al término de la guerra entre España y Estados Unidos a fines del siglo pasado, el poderío estadounidense se incrementó de manera tal que se le consideraba como una de las potencias mundiales. Sin embargo, no sería sino hasta transcurridos los primeros tres decenios de este siglo y, fundamentalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el país del norte surgiera como la primera potencia mundial. A partir de ese momento se puede identificar una vinculación asimétrica respecto a las relaciones de Estados Unidos con Latinoamérica, vinculación basada:

"(...)Por encima de todo, lo que diferencia a los Estados Unidos de la América Latina es la desigualdad de poder que hay entre ambos(...)"
(97).

La manifiesta diferencia entre el poder de uno y la debilidad de la otra, ha condicionado de manera determinante la atención hacia el elemento latinoamericano.

Como resultado del desequilibrio de poder, la posición estadounidense con respecto a la región ha sido -en términos generales- de una escasa atención en virtud de la arrogancia norteamericana, caracterizada por una subestimación hacia lo latinoamericano (98).

Para Rosario Green, la interrelación entre Estados Unidos-América Latina se da en 4 niveles:

- 1) Considerada dentro del capitalismo mundial y prioritaria en la conservación del equilibrio mundial.
- 2) En función de la percepción estadounidense de considerar a la URSS como una latente amenaza a sus intereses.
- 3) Por las relaciones entre los grupos dominantes, tanto de Estados Unidos como de América Latina, con el fin de perpetuar las relaciones de subordinación y dependencia.
- 4) En base a los cambios en la escena internacional y por situaciones particulares, con lo cual, las convergencias y conflictos en América Latina afectan el proyecto expansionista norteamericano (99).

América Latina depende de los mercados y fuentes de capital estadounidense, lo cual implica un profundo nivel de

dependencia. Por su parte, Estados Unidos adopta un proyecto global de expansión, imponiéndose políticamente en el área a través de mecanismos militares y de manipulación económica (100).

Cabe recordar que los planes estadounidenses de recuperación económica de la segunda posguerra se orientaron hacia las áreas de interés prioritario -Europa y Japón- ante el temor del avance soviético. En cuanto a Latinoamérica, la percepción estadounidense no contempló en ese momento que su área de influencia natural requiriera de recursos económicos, dándose así, un desinterés relativo hacia la zona (101).

Las relaciones entre ambas regiones se fundan en las percepciones estadounidenses. En tal sentido, Estados Unidos le da prioridad a la situación geopolítica del área, en tanto que el acercamiento hacia Latinoamérica se basa en el grado del conflicto Este-Oeste y en función de la aparición de crisis en el área.

En relación con lo anterior, conviene citar las palabras de Heraldo Muñoz, quien al respecto señala:

"...La postura norteamericana siempre ha terminado de imponerse, ya sea debido a la incapacidad de América Latina para responder con una posición común y unificada, o a causa del hecho de que en momentos de crisis la demanda de Washington ha ido acompañada por una preocupación transitoria por los problemas sociales y económicos de la región; inquietud que desaparece tan pronto el objetivo de seguridad ha sido satisfecho..." (102).

Lo anterior corrobora que, en caso de ausencia de alguna crisis importante, la región latinoamericana se puede catalogar como de baja prioridad en términos globales, con excepción de algunos intereses especiales relacionados con cuestiones comerciales y de inversión y, básicamente, con aspectos relativos a su seguridad nacional.

Antes de señalar los objetivos y estrategias, será pertinente distinguir otros elementos que inciden en la relación Estados Unidos-América Latina:

a) De carácter estratégico: Aunados a los ya señalados con respecto a la región en su conjunto, los intereses estratégicos norteamericanos se incrementaron considerablemente a raíz de la adquisición del Canal de Panamá (103). Asimismo, la presencia de Estados Unidos en la Base de Guantánamo se constituyó en otro factor importante en este nivel y, recientemente, debido a las bases militares situadas en la región centroamericana.

b) De carácter político: Dado el enorme interés político que existe hacia la región, Estados Unidos procura el mantenimiento de gobiernos afines, buscando con ello una estabilidad que se fundamente en la permanencia del statu quo. Por tal motivo, hay una profunda penetración política, primordialmente en los países más débiles de la zona.

Para lograr tales fines Washinton procura estrechar sus vínculos con los grupos dominantes a fin de perpetuar sus relaciones de subordinación, para lo cual utiliza los argumentos de la cooperación. Sin embargo, tal afirmación no es absoluta, dado que también encontramos la presencia de nacionalismos revolucionarios opuestos a los intereses estadounidenses (104).

Por otra parte, hacia el interior de Estados Unidos encontramos la inexistencia de una unidad monolítica, lo que implica la presencia de rígidos conflictos de índole burocrática en la formulación y ejecución de su política exterior hacia dicha área (105).

c) De carácter militar: Pese a la existencia de un Pacto de Seguridad Colectiva (TIAR), las naciones latinoamericanas lejos de jugar un papel activo en la defensa del hemisferio, han limitado su participación al nivel político.

La determinación de Washington de evitar la participación de efectivos latinoamericanos (salvo el caso de Brasil) en la Segunda Guerra Mundial, obedeció a consideraciones tácticas, toda vez que Estados Unidos consideró peligroso ampliar el frente de guerra a las potencias del Eje. En ese sentido, los países latinoamericanos se limitaron a poner a disposición de su aliado sus materias primas y mano de obra.

Asimismo, la importancia de la región latinoamericana en este ámbito es de enorme interés para Washington, dado que los suministros de armas y la cooperación militar a los países aliados, resultan vitales para las campañas de contrainsurgencia (106).

d) De carácter económico: En este aspecto resulta notorio que las aspiraciones de desarrollo económico y progreso social de los países del área, son incompatibles con la profunda dependencia hacia Estados Unidos. En función de esa vinculación y dependencia, Washington tiene un campo propicio para llevar adelante sus tácticas de manipulación política (107). Para Estados Unidos la región es propicia para invertir jugosamente sus capitales.

e) De carácter moral y psicológico: Las relaciones interamericanas han permitido a Estados Unidos la proyección de una imagen de "benevolencia", puesto que hacia el interior se manipuló a la opinión pública, haciéndole creer que pese a las

diferencias de poder, ese país ha sido magnánimo con sus débiles vecinos del sur.

Por otra parte la identificación de un enemigo externo, así como la exageración en la amenaza del mismo, ha servido como una forma de control, en tanto que en Latinoamérica les ha permitido el logro de sus objetivos de seguridad (108).

1.3.2.- Objetivos.

De alguna manera los objetivos de la política de Estados Unidos hacia América Latina fueron mencionados de forma implícita al momento de identificar algunos de los elementos característicos de la relación.

Como ya señalamos, se debe partir de la base de que la interrelación Estados Unidos-América Latina se inserta dentro del marco global del capitalismo y, en tal sentido, que la región latinoamericana constituye para ese país un elemento estratégico y de equilibrio mundial. Con base en lo anterior se pueden mencionar los siguientes objetivos:

a) En función de sus intereses estratégicos, Estados Unidos persigue el objetivo de mantener su hegemonía al través de la exclusión de todo poder foráneo.

b) Debido a la importancia moral y psicológica que representa la región para Washington, se persigue mantener lo que Connell-Smith denomina la "autoimagen" como elemento que presente a las relaciones interamericanas ajenas a una situación de desequilibrio y ligadas a una postura benevolente, con el objeto de que tales relaciones no incidan negativamente ante la opinión pública interna e internacional.

c) Específicamente, Estados Unidos persigue el objetivo de evitar que se establezcan bases militares de algún poder extracontinental.

d) Existen también objetivos particulares en función de los intereses comerciales, económicos y financieros de algunos sectores interrelacionados con el área. Tales intereses se vinculan también con el objetivo global de seguridad.

En la concreción de dichos objetivos se utilizan instrumentos de carácter político, económico, militar, cultural e ideológico, como podrá apreciarse en las estrategias que se han adoptado en el presente siglo por parte de Estados Unidos hacia la región.

1.3.3.- Estrategias.

A) Los primeros treinta años del presente siglo se caracterizaron por el activo intervencionismo estadounidense. A esta etapa correspondió el famoso Corolario Roosevelt, por medio del cual se solidificaron las bases de su Destino Manifiesto.

En virtud del abandono de las tesis aislacionistas, surgió una gran expansión de carácter imperialista. Características de este período fueron las políticas del "Gran Garrote" y la "Diplomacia del Dólar".

Durante estos años, la utilización de instrumentos de carácter militar fue usual, tal y como lo ejemplifican los casos de República Dominicana, Haití, Nicaragua, Colombia y México.

B) En el período comprendido entre 1933 y 1945, es decir, durante los cuatro mandatos presidenciales de Franklin D. Roosevelt, se dio un cambio de estrategia buscando redefinir los métodos y contenidos de la política estadounidense hacia Latinoamérica. En tal sentido se buscó la adhesión y colaboración de los países del área, con el fin de reforzar el panamericanismo.

En estos años se habla de una política de "Buen Vecino" basada en relaciones especiales con lo que se propició un acercamiento ideológico bajo la prédica de que las naciones latinoamericanas debían pugnar por establecer o mejorar sus sistemas democráticos. Como resultado de la actitud norteamericana, casi todos los países del área prestaron su colaboración durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, poniendo a disposición de Estados Unidos sus materias primas estratégicas.

C) Durante la posguerra y tras el surgimiento de la "Guerra Fría", el titular de la Casa Blanca, Harry S. Truman, adoptó criterios adecuados a la situación de enfrentamiento con la URSS.

Al abandonarse la política de la "Buena Vecindad", se dejaron de lado también los programas de ayuda económica hacia la región. La estrategia de estos años vinculó absolutamente a América Latina con los objetivos de seguridad estadounidense, situación que se formalizó con la creación del Sistema Interamericano; el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca y el nacimiento de la Organización de los Estados Americanos en 1948.

Durante el desarrollo de esta estrategia, que se extendió de los años cuarenta hasta la segunda Administración Eisenhower, América Latina jugó un papel relevante en la política estadounidense de confrontación con la Unión Soviética.

No obstante, al sobrevenir el triunfo de Fidel Castro en 1959, se modificaron tanto la estrategia como el contenido de las relaciones con la región.

D) Con John F. Kennedy el asunto cubano fue manejado a través de instrumentos militares, corporizados en programas de contrainsurgencia.

En el campo político surgió la ideología de seguridad nacional avalada por los regímenes militares y puesta en marcha a partir de la experiencia de Brasil en 1964.

En el renglón económico-social, la implantación de la Alianza para el Progreso se erigió en el medio para impulsar una modificación estructural en Latinoamérica. Su fracaso está vinculado a la reducción presupuestaria y al conflicto burocrático, por lo que ALPRO desapareció en los últimos años de la Administración Johnson.

F) El período presidencial de Nixon se desarrolló bajo la influencia del conflicto bélico de Vietnam, y se caracterizó por la implantación de una política de "Negligencia Benigna", bajo la cual el país del norte solicitó de América Latina la autofinanciación de sus programas de desarrollo a cambio de respetar su autonomía.

Aunado a lo anterior fue publicitada la "Doctrina Nixon", bajo la cual se pugnó por una reordenación del papel que Estados Unidos asumía en las alianzas militares, reflejándose hacia América Latina en el trato preferente dado a países de mayor significación, como México y Brasil.

Como resultado de la política estadounidense hacia la región, se creó el ambiente propicio para el ascenso de regímenes radicales y nacionalistas. En respuesta, Estados Unidos formuló una política de contención, cooptación y desestabilización.

A partir de la crisis política originada tras el escándalo de Watergate y hasta 1977, la política estadounidense hacia América Latina no tuvo un manejo claro y bien definido.

F) Con James Carter se pretendió vincular "los ideales internos" con los lineamientos de la política exterior. En tal sentido con la política de los "Derechos Humanos" se intentó condicionar la relación con diversos gobiernos latinoamericanos.

En este período se condicionaron las ventas de armamento y se retiró la ayuda militar a los regímenes militares que abiertamente violaron los derechos humanos.

Empero, con el triunfo de la Revolución Sandinista, se retornó a una política "pragmática y casuística" (109).

1.3.4.- El fantasma comunista y la cruzada del mundo libre.

Una vez mencionados los objetivos y estrategias de la Política Exterior de Estados Unidos hacia América Latina, consideramos pertinente referirnos a uno de los fenómenos más complejos de la II Posguerra: la Guerra Fria.

Al acceder Ronald Reagan a la presidencia del país del norte, el discurso conservador del republicano por momentos pareció querer revivir la situación de enfrentamiento con la URSS que se vivió al término de la Segunda Guerra Mundial.

Como se analiza en el segundo capítulo del trabajo, la posición estadounidense respecto al problema centroamericano en la época de Reagan, fue la de insertarlo dentro del contexto de las relaciones Este-Oeste. Sobre el particular, una visión general de lo que ha sido el fenómeno de la Guerra Fria nos será de utilidad para comprender más cabalmente la ofensiva neoconservadora de carácter ideológico que se realizó con el objeto de legitimizar la intromisión estadounidense en el área centroamericana durante los años de la Administración Reagan.

Durante la Segunda Guerra Mundial se vivió por primera vez una situación de cooperación entre antagonistas naturales, con el propósito de derrotar a las fuerzas fascistas que habían puesto en jaque tanto al mundo occidental como al campo socialista.

Al término de las hostilidades, Estados Unidos surgió como la mayor potencia en el campo capitalista; las devastadas naciones europeas tuvieron que aceptar la realidad de su pérdida de poder y el advenimiento de un nuevo hegemon mundial.

Por otro lado, Unión Soviética logró sobrevivir a los furiosos embates alemanes y, pese a las grandes pérdidas materiales y humanas, emergió como potencia líder del bloque socialista.

Para algunos historiadores, el enfrentamiento entre ambos hegemones mundiales tuvo su origen desde el momento mismo de triunfar la Revolución bolchevique de 1917, y por la percepción estadounidense de que los dirigentes soviéticos se habían propuesto extender su movimiento a todo el mundo capitalista con el objeto de reemplazar tal sistema por el comunismo (110).

Para otros estudiosos del tema, durante la Segunda Guerra Mundial se creó el ambiente propicio para el ulterior enfrentamiento entre ambos países. Al respecto, Koiko es ilustrativo al señalar que a partir de 1943, la guerra tuvo un manejo de carácter político y no militar. Según este autor, al sobrevenir la gran ofensiva soviética de 1943, mediante la cual el Ejército Rojo hizo retroceder a las divisiones germanas cerca de

mil kilómetros, Estados Unidos y sus aliados se preocuparon mayormente por el futuro político de Europa, toda vez que militarmente Alemania ya podía dar la guerra por perdida (111).

Como ya se indicó, si bien durante el segundo gran conflicto mundial se dio una situación de cooperación entre ambos bloques, al término de la contienda hubo un resurgimiento de sus diferencias fundamentales, exacerbadas con base en la mutua desconfianza y en sus diametralmente opuestos intereses nacionales.

La percepción estadounidense catalogaba a la URSS como un ambicioso poder dirigido por una ideología comunista y líderes como Stalin, embarcados en una política agresiva de expansión con el ánimo de destruir al mundo libre.

Por su parte, desde el punto de vista de los soviéticos, se catalogaba a Estados Unidos como el más importante obstáculo para la paz, ya que sus deseos consistían en regular un nuevo orden capitalista mundial; aislar a la URSS y, con la ayuda de los demás países capitalistas, destruir a los regímenes comunistas (112).

Para tener una idea más precisa de lo que en su momento llegó a ser el fenómeno de la Guerra Fría, nos podemos abocar a las tesis de las 3 escuelas de pensamiento que han analizado el controvertido tema:

a) Escuela ortodoxa o tradicional: La visión ortodoxa surgió en los años inmediatos al inicio de la posguerra. A través de ella se aceptó la explicación oficial proporcionada por la Administración Truman, es decir, la responsabilidad única de los soviéticos por la aparición de la Guerra Fría en virtud de sus deseos expansionistas.

De acuerdo a esta escuela, la Guerra Fría comenzó en 1947 y se formalizó con la aparición de la Doctrina Truman, misma que en dicho año estableció de manera definitiva la existencia de dos vertientes opuestas:

"Un modo de vida se basa sobre la voluntad de la mayoría y se distingue por sus instituciones libres, gobierno representativo, elecciones libres, garantías para la libertad individual, libertad de expresión y de religión y ausencia de represión política.
El segundo modo de vida se basa sobre la voluntad de una minoría que se impone por la fuerza sobre la mayoría. Ella se basa en el terror y la opresión, elecciones fraudulentas, y la supresión de las libertades individuales" (113).

Con base en la interpretación tradicional se justificó la política de contención estadounidense, en la cual, el Plan Marshall se constituyó en uno de sus más firmes puntales. Para los defensores de dicha política, su adopción evitó que la URSS se hubiera apropiado de toda Europa.

Se pueden mencionar como defensores de esta corriente a historiadores como Herbert Feis y políticos como George F. Kennan (creador de la política de contención).

En último término, se debe resaltar que esta escuela ortodoxa se caracterizó por el manejo de elementos ideológicos como muestra de la inevitabilidad del conflicto, partiendo de la base de que la provocación provino de la actitud asumida por la Unión Soviética (114).

b) Escuela revisionista: Dentro de los más representativos impulsores de esta corriente podemos encontrar a Henry Wallace, quien fuera candidato presidencial en las elecciones de 1948 y, principalmente, a Walter Lippman, connotado intelectual que popularizó el término "Guerra Fría" (115).

De acuerdo a los revisionistas, no toda la culpa había recaído en los soviéticos, ya que los Estados Unidos con su actitud, habían propiciado que la URSS pensara que efectivamente se estaba conformando una coalición capitalista orientada a destruirla.

Para la escuela revisionista Estados Unidos fue el causante de llegar a una situación semejante. Para sus defensores, la influencia lograda por la URSS en Europa Oriental obedeció a las posiciones que a sangre y fuego habían adquirido en los últimos años de la guerra, por lo que descartaban la existencia de un plan preconcebido de expansión.

Según los revisionistas, la situación que privaba en 1945, con una URSS debilitada y un poderoso Estados Unidos (único poseedor de la bomba atómica y con una superioridad tecnológica patente), hacía prácticamente imposible que los soviéticos hubieran tenido deseos de lanzarse a una empresa expansionista de inciertos resultados (116).

c) Escuela realista: Para esta escuela el fenómeno de la Guerra Fría surgió como la consecuencia de dar una respuesta improrrogable al expansionismo soviético.

Los realistas representaron una posición intermedia e hicieron blanco de sus críticas a la escuela ortodoxa, al considerarla excesivamente moralista y legalista.

Los defensores del realismo contemplaron a dicho período bajo una visión basada en términos de "real politik", poniendo más énfasis en el poder político y los intereses nacionales en conflicto, que en consideraciones de carácter ideológico (117).

No obstante las diversas posiciones sobre el tema, lo cierto es que la Doctrina Truman fue la clave para la política exterior norteamericana por más de 20 años y, que como resultado del mismo ambiente de Guerra Fría, se suscitaron las intervenciones de Washington en Corea, Irán, Guatemala, Cuba, República Dominicana y Vietnam (118).

Para Estados Unidos el explotar el temor de la "amenaza comunista" les permitió que los países de Europa Occidental aceptarían los lineamientos de su política exterior, empleando para ello la carta de su poderío materializada en el hecho de ser el único país que bajo el amparo de su energía atómica, podría defender a las naciones europeas inmersas en una histeria antisoviética.

De igual manera el poderío atómico norteamericano fue utilizado como un medio para disuadir a la URSS de cualquier intento de expansión más allá de Europa Oriental (119).

Washington se erigió en esos años como el líder de la defensa del "Mundo Libre" y enemigo absoluto de los dictadores totalitarios, lo cual se podría explicar en función del innegable poderío adquirido al terminar la guerra, y al percibir que el estilo de vida americano -en un intento por reafirmar su destino manifiesto- podría convertirse en el principio rector que debía preservarse y propagarse a todo el mundo (120).

Sin embargo, cuando en 1950 se difundió oficialmente el éxito soviético en sus ensayos nucleares, el arma atómica disuasoria desapareció, desatándose el fervor anticomunista con mayor fuerza.

La versión pública de que ciertos funcionarios norteamericanos habían revelado secretos atómicos a la URSS, propició la entrada en escena del senador Joseph Mc Carthy, quien dio cabida a una verdadera "cacería de brujas" al denunciar la existencia de agentes comunistas dentro del aparato oficial de Estados Unidos, con lo cual, el fenómeno del McCarthysmo trajo un período de histeria y temor generalizados (121).

A lo largo de 5 años la vida pública en Washington se convirtió en una campaña manipuladora de persecución contra todo lo que pareciera comunista, exagerándose el peligro real que hubiera significado una infiltración de tal índole.

La historia del senador Mc Carthy concluyó en 1954, cuando el Senado norteamericano lo condenó severamente (122).

Conviene reiterar que desde la declaración del Presidente Truman en 1947, y hasta fines de la década del 60, la Guerra Fría se extendió como un lapso en el cual el conservadurismo en Estados Unidos fungió como la base fundamental de las Administraciones que desfilaron por la Casa Blanca.

Empero, la crisis de los cohetes cubanos en 1962, puso un alerta a ambas potencias sobre el peligro de romper el delicado equilibrio nuclear (123).

Durante la presidencia de James Carter las relaciones soviético-norteamericanas (como se observará en el siguiente capítulo), entraron en un deterioro que gradualmente fue en ascenso hasta la llegada de Ronald Reagan a la Casa Blanca, momento en el cual -y hasta bien entrado su segundo período presidencial- las relaciones entre ambas potencias tomaron el rumbo marcado por una política militarista y hegemónica, característica esencial de la conservadora Administración que fue presidida por el ex-actor a partir de 1981 (124).

Desde el momento de asumir su encargo presidencial, Reagan manifestó su animadversión hacia el comunismo, y de paso, culpó directamente a Unión Soviética de ser el causante de los problemas que aquejaban al alicaído Imperio estadounidense.

A través de los más famosos discursos pronunciados por Reagan durante su primer mandato presidencial (1981-1984), se pudo observar el constante y reiterado ataque a la URSS, a la par de la apología hecha a la actitud de defensa estadounidense del llamado "Mundo Libre".

Para Reagan, la doctrina soviética carecía de moral y estaba cargada de un sentimiento de "maldad" y resentimiento, propio -según él- de los regímenes totalitarios, que, con base en la rigidez de su control centralizado, habían incidido negativamente tanto en el progreso material como espiritual del pueblo soviético. Ante ello -explicaba Reagan- la agresividad soviética se había incrementado tanto como su poder militar (125).

Como se analizará en el siguiente capítulo, desde un principio la Presidencia de Reagan intentó tomar el cariz de una verdadera cruzada en pro de los valores occidentales -la familia, la propiedad privada y la religión- como muestra de la renovación y fortalecimiento del liderazgo estadounidense.

De acuerdo a su visión ideológico-política, desde el primer instante identificó como enemigo a Unión Soviética, país que fue calificado por Reagan como un verdadero "Imperio del mal" (126).

Parecería ser muy aventurado el afirmar que con Reagan se retornó a los tiempos de la Guerra Fría, toda vez que las condiciones que imperaban durante su gestión no fueron ni con mucho las que propiciaron la existencia de dicho fenómeno al concluir la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, a lo largo de los dos períodos de la Administración Reagan, el fantasma del comunismo sirvió como medio para legitimizar la implantación de la política exterior de aquel

país, habida cuenta de que para Reagan existía una interrelación entre los asuntos internos y externos de acuerdo a su visión neoconservadora- los cuales, tenían, aparentemente, una fundamentación de carácter moral y religioso.

De acuerdo a lo anterior, la utilización de argumentos de índole ideológica continúan siendo frecuentes en el caso de Centroamérica, lugar en donde Estados Unidos ha apoyado de manera efectiva a los regímenes militares y pro-estadounidenses con el objetivo de evitar la presencia de movimientos contrarios a su interés nacional.

Finalmente conviene subrayar que en virtud de haber insertado al conflicto centroamericano en el marco de las relaciones Este-Oeste, la revitalización de la confrontación con la URSS sirvió como base para ee continuo asedio estadounidense a Nicaragua y al resto de los movimientos revolucionarios en el área.

NOTAS
CAPITULO I

- 1.- Véase: Philip Hughes, Síntesis de la Historia de la Iglesia, p. 16
- 2.- Ibid. p. 17
- 3.- Ibid. pp. 11-18
- 4.- Véase: Royston E. Pike, Diccionario de Religiones, pp. 123-127
- 5.- Véase: P. Hughes, op. cit. p. 27
- 6.- Ibid. p. 30
- 7.- Ibid. p. 32
- 8.- Ibid. p. 33
- 9.- Ibid. p. 36
- 10.- Véase: R. E. Pike, op. cit. p. 125
- 11.- P. Hughes, op. cit. p. 40
- 12.- Ibid. pp. 59-60
- 13.- R. Pike, op. cit. p. 125
- 14.- Ibid. p. 126
- 15.- Ibid.
- 16.- Véase: Enrique D. Dussel, Historia de la Iglesia en América Latina, p. 54
- 17.- Véase: Leandro Tormo, Historia de la Iglesia en América Latina, pp. 19-21
- 18.- P. Hughes, op. cit. p. 298
- 19.- "Tenéis el derecho con el fervor de la Divina Clemencia de sojuzgar las islas y tierras firmes y de reducir a la fe católica a los indígenas y residentes". En Historia de la Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Comisión de Estu-

dios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA)
 "El Tayacán" Nicaragua, p. 6

- 20.- Véase: E. Dussel, op. cit. pp. 59-60
- 21.- L. Tormo, op. cit. p. 133
- 22.- Ibid. pp. 130-161
- 23.- E. Dussel, op. cit. p. 59
- 24.- Ibid. pp. 64-149. (para toda la parte relativa a la historia de la Iglesia en América Latina).
- 25.- Ibid. p. 151
- 26.- Edmund Gaspar, La Diplomacia y Política Norteamericana en América Latina, p. 9
- 27.- Ibid. p. 16
- 28.- Ibid. p. 35
- 29.- Allan Nevins / Henry Steele Commager, Historia de los Estados Unidos, p. 15
- 30.- Ibid. pp 36-38
- 31.- Ibid. p. 19
- 32.- Ibid. p. 33-36
- 33.- Ibid. pp. 16-20
- 34.- "(...) Los hugonotes empezaron a sobresalir durante el reinado de Enrique II; después, de 1560 a 1580 y de nuevo a partir de 1584, se enfrentaron a los católicos en ocho sangrientas guerras civiles, llamadas 'Guerras de Religión'. El episodio más terrible de éstas fue el asesinato de miles de hugonotes la Noche de San Bartolomé (1572). El conflicto terminó en 1598 con la promulgación del Edicto de Nantes que les concedió una amplia tolerancia y diversas garantías ... Las hostilidades recomenzaron en 1619 y continuaron hasta la toma de la Rochela en 1629. Esta derrota los hizo perder sus garantías, pero se respetó su libertad religiosa hasta el reinado de Luis XIV, que se esforzó por convertirlos al catolicismo, primero por la persuasión y después por las armas. El Edicto de Nantes fue revocado en 1685, y gran número de hugonotes prefirió expatriarse a renunciar a su fe (...)" . Royston Pike, op. cit. p. 224.
- 35.- Paul Adams Willi, Los Estados Unidos de América, p. 169

- 36.- A. Nevins / H. Steele Commager, op. cit. pp. 56-57
- 37.- Frederick Sontag / John Roth, La Revolución y la Religión en la Vida del Pueblo Americano, pp. 37-38
- 38.- Ibid. p. 38
- 39.- Ibid. p. 40
- 40.- Ibid. p. 7
- 41.- A. Nevins / H. Steele, op. cit. p. 71
- 42.- Ibid. pp. 65-68
- 43.- P. Adams, op. cit. p. 21
- 44.- A. Nevins. op. cit. p. 79
- 45.- Ibid. p. 93
- 46.- F. Sontag / J. Roth, op. cit. p. 39
- 47.- La Declaración de Independencia, Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos de América, pp. 1-5
- 48.- Sontag y Roth, op. cit. p. 40
- 49.- Samuel Flagg Bemis, La Diplomacia de los Estados Unidos en América Latina, cap. II, p. 34, trad. de Teodoro Ortiz, México, 1944, citado por José Fuentes Mares, Génesis del Expansionismo Norteamericano, p. 18
- 50.- Ibid.
- 51.- Ibid. p. 67
- 52.- Ibid. p. 55
- 53.- Ibid. pp. 236-237
- 54.- Véase: Gordon Connell-Smith, Los Estados Unidos y la América Latina, pp. 24-25
- 55.- Véase: E. Gaspar, op. cit. p. 42
- 56.- Ibid.
- 57.- G. Connell-Smith, op. cit. p. 27
- 58.- J. Fuentes Mares, op. cit. p. 60

- 59.- Luis Echeverría, "El expansionismo norteamericano y América Latina", en Testimonios y Documentos, El Día, 14 de noviembre de 1983, primera parte, p. 12
- 60.- "Dictamen Reservado del Conde de Aranda al Rey Carlos III sobre la Independencia de las Colonias Inglesas de América, 1783". Tomado de Alvaro Matute, México en el Siglo XIX, p. 384
- 61.- Véase: Gastón García Cantú, Las invasiones norteamericanas en México, p. 334
- 62.- J. Fuentes Mares, op. cit. p. 109
- 63.- Véase: Gregorio Selser, "Cronología Imperial", Guía del Tercer Mundo, 1984-85, pp. 501-516
- 64.- J. Fuentes Mares, op. cit. p. 113
- 65.- Ibid. p. 118
- 66.- G. García Cantú, op. cit. p. 24
- 67.- Ibid. p. 16
- 68.- J. Fuentes Mares, op. cit. p. 73
- 69.- G. García Cantú, op. cit. pp. 163-170
- 70.- Ibid. pp. 13-14
- 71.- Ibid. p. 26
- 72.- Ibid. p. 164
- 73.- E. Dussel, op. cit. pp. 115-116
- 74.- L. Echeverría, op. cit.
- 75.- Ibid.
- 76.- A. Matute, op. cit. p. 391
- 77.- Véase: "La Cuestión de Texas", en Política Exterior de México 175 Años de Historia, tomo I, pp 143-156
- 78.- G. García Cantú, op. cit. p. 43
- 79.- Ibid. p. 52
- 80.- Para mayores detalles véase: La Guerra de Texas, Colección de Cultura Universitaria, Serie/Testimonios, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1983.

- 81.- "La Cuestión de Texas", op. cit. p. 155
- 82.- P. Adams, op. cit. p. 86
- 83.- "Las reclamaciones norteamericanas", en Política Exterior de México, op. cit. pp. 156-169. Véase también: Irene Zea Prado, Gestión Diplomática de Anthony Butler en México, Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1982.
- 84.- A. Matute, op. cit. pp. 433-434
- 85.- "La Guerra con Estados Unidos de 1847", en Política Exterior de México, op. cit. pp. 169-208. Véase también L. Echeverría, op. cit.
- 86.- G. García Cantú, op. cit. p. 175
- 87.- Ibid. p. 176
- 88.- A. Nevins / H. Steele, op. cit. pp. 291-307
- 89.- G. Connell-Smith, op. cit. p. 84
- 90.- Ibid. pp. 125-126
- 91.- Ibid. p. 120
- 92.- Ibid. p. 126
- 93.- Ibid. p. 125
- 94.- Ibid.
- 95.- Nevins / Steele, op. cit. p. 310
- 96.- G. Connell-Smith, op. cit. p. 128
- 97.- Véase: J. Grigulévich, La Iglesia Católica y el Movimiento de Liberación en América Latina, pp. 269-279
- 98.- G. Connell-Smith, op. cit. p. 24
- 99.- Ibid. p. 26
- 100.- Rosario Green, "Carter y el Ciclo Crisis-Acercamiento en las Relaciones Interamericanas", Perspectiva Latinoamericana, pp. 15-28
- 101.- Margaret Daly Hayes, "Dimensiones de Seguridad de los Intereses de Estados Unidos en América Latina", Perspectiva Latinoamericana, pp. 59-63

- 102.- R. Green. op. cit. p. 15
- 103.- Heraldo Muñoz, "La Política Latinoamericana de la Administración Reagan: una interpretación crítica", Perspectiva Latinoamericana, p. 21
- 104.- G. Connell-Smith, op. cit. pp. 109-132
- 105.- Ibid. pp. 54-55
- 106.- Luis Maira, "El Marco Global de las Relaciones entre Estados Unidos y América Latina", Perspectiva Latinoamericana, pp. 23-25
- 107.- Al respecto véase: John Saxe-Fernández, Los Militares Norteamericanos y América Latina, pp. 72-105
- 108.- G. Connell-Smith, op. cit. pp. 46-47
- 109.- Ibid. pp. 31-34
- 110.- Para la parte de las estrategias véase: L. Maira, op. cit. pp. 17-28
- 111.- Véase: Richard J. Walton, La Guerra Fría, pp. 3-12
- 112.- Para mayores detalles acerca de la política durante la Segunda Guerra Mundial véase el excelente trabajo de Gabriel Kolko, Políticas de Guerra, pp. 11-45
- 113.- Gerald N. Grob / George Athan Billias, From Progressivism to the Cold War, Historical Interpretation, p. 336
- 114.- José A. Silva Michelena, Política y Bloques de Poder, p. 79
- 115.- G. N. Grob / G. Athan Billias, op. cit. pp. 337-338
- 116.- Ibid. p. 339
- 117.- Ibid. pp. 339-346
- 118.- Ibid. pp. 347-350
- 119.- R. J. Walton, op. cit. p. 29
- 120.- J. A. Silva Michelena, op. cit. pp. 80-86
- 121.- R. J. Walton, op. cit. pp. 12-13
- 122.- Véase: P. Adams, op. cit. pp. 348-355
- 123.- Véase: "El Subcomité para el Terrorismo", en Contextos, 20-26 de agosto de 1981, pp. 7-8

- 124.- Véase: W. W. Rostow, La Difusión del Poder, pp. 222-235
- 125.- Véase: Alexander Bovin, "Una Diplomacia Cambiante", en Contextos, 7 de noviembre de 1984, p. 19
- 126.- Al respecto consúltese el discurso pronunciado por Reagan el 9 de mayo de 1982 bajo el título "Establishing a Framework for East-West Relation" en The Triumph of the American Spirit, pp. 215-222
- 127.- Véase: "The Nature of Totalitarianism: The 'Evil Empire', Speech", 8 de marzo de 1982, en The Triumph...op. cit. pp. 236-239

2.- REAGAN Y SU OFENSIVA IDEOLOGICO-POLITICA EN CENTROAMERICA.

En el presente capítulo se efectuará el análisis, tanto de los lineamientos generales del pensamiento conservador, como de otros grupos que han incidido en la formulación de la política estadounidense hacia Centroamérica.

Empero, antes de iniciar el estudio de la política neoconservadora de la Administración Reagan con respecto a dicha región, se antoja necesario un breve recuento de lo que sucedió durante el mandato del Presidente James Carter en materia de asuntos externos, toda vez que ello servirá como punto de partida para lo que en este capítulo se abordará.

2.1.- LA ADMINISTRACION CARTER.

Los cuatro años de gobierno del Presidente Carter se caracterizaron por una serie de altibajos, tanto en la política doméstica, como en su proyección hacia el exterior. Probablemente la inexperiencia de Carter llevó a su administración a una incapacidad para definir los lineamientos estratégicos acordes con los objetivos de Estados Unidos como potencia mundial.

La presidencia de Carter se vincula al período posterior a la derrota de su país en Vietnam, gracias a lo cual la capacidad de intervención estadounidense sufrió un notable deterioro, influyendo en una pérdida de prestigio en el ámbito internacional. Por tal motivo las condiciones prevaletentes exigían -de parte de los círculos de poder norteamericanos- un cambio estratégico, que debía traducirse en un reajuste a su política exterior.

Uno de esos centros de poder, el "establishment" de la parte este de Estados Unidos, se erigió entonces como el principal propugnador del cambio y de la reconstitución del poder norteamericano.

Dicho grupo de poder, cuyo centro rector se encuentra en la Ciudad de Nueva York, está formado por grandes centros bancarios e industriales; las principales universidades de ese país -como Harvard y Yale-, así como también por importantes centros de decisión política, entre los que destacan el Consejo de Relaciones Exteriores, el Comité de Desarrollo Económico, el

Consejo de Negocios, el Consejo del Atlántico y la Comisión Trilateral (1).

James Carter, al ser originario de un estado que como Atlanta forma parte de esa élite de poder, estrechó sus vínculos con esas estructuras personificadas en instituciones tales como el Chase Manhattan Bank, Eastern Airlines, IBM, Coca Cola, J. P. Morgan, Dow Jones, General Electric, Rockefeller Foundation, ATT, Exxon, Anaconda, Bendix, Continental Oil, Texaco, Pan American, Bank of America, Sears, American Express, entre otras (2).

De los centros de decisión política antes señalados, debemos poner especial énfasis en el papel desempeñado por la Comisión Trilateral, organización que impulsó la postulación de Carter como candidato presidencial.

La Comisión Trilateral fue formada en 1973 por diversas personalidades, entre las que destacaron David Rockefeller, cuyo poder e influencia le permitieron elegir prácticamente a los 180 hombres de negocios que tomaron parte en los orígenes de esa organización.

La Comisión Trilateral se constituyó como:

"...una organización internacional privada compuesta de individuos ricos, poderosos y bien comunicados del mundo 'trilateral' y capitalista avanzado -Norteamérica, Europa Occidental y Japón-. La Comisión Trilateral es la más reciente de una gran serie de organizaciones... fundada y dirigida por sectores clave de la clase dirigente que plantean soluciones programáticas e ideológicas a los problemas que enfrenta el estado capitalista...(3).

Entre los miembros europeos de la Trilateral -aunados a varios ejecutivos de las empresas estadounidenses ya citadas- existió gente con cargos directivos en empresas tan importantes como la Fiat y Royal Dutch.

En el caso de los japoneses, la lista de consorcios como Sony, Datsun, Toyota, Hitachi, Mitsubishi Corporation, Nippon Steel, Sumitomo Bank, Bank of Tokyo, etc., nos da una idea del poder económico-político que encarnó la Trilateral.

De igual forma el apoyo de otros miembros de la comisión se reflejó a través de las campañas favorables a Carter, ya que los diversos medios masivos de comunicación como The New York Times, Time, Los Angeles Times, Washington Post, Newsweek, The Wall Street Journal, CBS, etc., estaban vinculados con la Comisión Trilateral (4).

El proyecto económico-político de la Trilateral estaba orientado hacia la revigorización del sistema capitalista para fortalecer las viejas alianzas de la posguerra y crear un nuevo orden mundial, capaz de resolver el problema de los continuos movimientos revolucionarios del mundo en desarrollo; la cuestión petrolera; el comercio internacional; y la inflación y recesión mundiales, para lo cual -consideraban- era imprescindible una modificación radical de las estructuras creadas después de la Segunda Guerra Mundial.

Dicho proyecto fue encomendado a Carter en virtud de haberse constituido como uno de los más dinámicos miembros de la organización. No cabe duda de que la ambición, la habilidad y, probablemente "la candidez provinciana" del georgiano, le abrieron el camino para ganar la simpatía y el apoyo de Rockefeller, con lo cual, pudo competir positivamente en los comicios presidenciales de 1976 (5).

En materia de política exterior, si bien las promesas de Carter como candidato demócrata fueron en el sentido de pugnar por una apertura basada en la consulta sistemática a los aliados de su país; el respeto hacia los derechos de los países débiles y los derechos humanos; y la reducción del gasto militar y el recorte en la venta de armamento; el interés particular de los que lo llevaron a la presidencia, necesariamente se antepuso a los postulados de Carter, por lo que de hecho, las palabras del demócrata se convirtieron sólo en retórica (6).

Durante la gestión presidencial de Carter la influencia de Rockefeller en las decisiones de su gobierno fue manifiesta. De igual forma en materia de política exterior, se impuso el punto de vista de su Consejero de Seguridad Nacional Zbigniew Brzezinski por encima del de su Secretario de Estado Cyrus Vance (7).

Vance, de talante más moderado, se vio superado por la tendencia más combativa de Brzezinski, para quien los asuntos internacionales se regían bajo los términos del conflicto Este-Oeste.

Tomando en cuenta que el constructor de la política exterior de la Administración Carter fue su Consejero de Seguridad, cabe reiterar que entre los objetivos primordiales de la misma se contaba el detener el poder e influencia soviéticos en el "Tercer Mundo", a fin de eliminar las tendencias nacionalistas y revolucionarias en el mundo subdesarrollado, para lo cual, Washington contemplaba la instauración de un sofisticado sistema de control político y económico en el que el elemento militar jugaba un papel determinante (8).

Si bien con la llegada al poder de Carter se dio una apertura en el campo internacional, ésta fue de carácter coyuntural, en virtud de que se constituyó, no como una política a largo plazo, sino como una táctica orientada al fortalecimiento de

la capacidad intervencionista y el papel hegemónico de Estados Unidos.

Para referirnos a las tendencias generales de la política exterior estadounidense durante la Administración Carter, puede ser interesante hacer una breve revisión de algunos de los asuntos más significativos en la materia, mismos que puedan ilustrar la falta de éxito que sufrieron los postulados enunciados por Carter.

En 1978 Unión Soviética intervino mayormente en los asuntos internos de Afganistán. Probablemente este hecho obedeció a las propias provocaciones de la Administración Carter, dado que -pese a la promesa hecha al electorado en 1976- se habían autorizado sustanciales incrementos en los presupuestos militares.

La ocupación de territorio afgano por parte de tropas soviéticas el 27 de diciembre de 1979 y la cuestión de Irán, si bien repercutieron en materia de seguridad nacional, en cierta medida fueron utilizados para desviar la atención de la sociedad estadounidense de los problemas internos, propiciando que la actitud soviética fuese percibida por Estados Unidos como una auténtica amenaza al "mundo libre" (9).

El asunto de Irán se constituyó en una de las más amargas y costosas experiencias vividas por la Administración Carter.

El 4 de noviembre de 1979 la sede diplomática de Estados Unidos en Teherán fue ocupada por supuestos estudiantes que tomaron como rehenes a cerca de cincuenta funcionarios de esa misión.

Los secuestradores -que exigían al depuesto Sha de Irán y la confiscación de todos sus bienes- mantuvieron en cautiverio al personal de la embajada hasta el 20 de enero de 1981, fracasando durante dicho lapso una intentona de Washington para tomar militarmente la citada sede, hecho que se convirtió en un lamentable error al no poner al tanto de esos planes a sus aliados del bloque occidental (10).

En cuanto a América Latina y particularmente en el caso de Centroamérica y el Caribe, el ambiente de confrontación entre Estados Unidos y Unión Soviética se hizo patente el 31 de agosto de 1979, al "denunciar" energicamente la Administración Carter la existencia de brigadas militares soviéticas en la isla de Cuba.

La postura agresiva de la Casa Blanca fue una natural reacción acorde con sus objetivos de seguridad nacional, y atendiendo al fin último de pugnar por el reestablecimiento y vigorización de la supremacía militar estadounidense en las prioritarias regiones del Caribe y América Central.

Asimismo, el "sorpresivo" descubrimiento de dichas fuerzas soviéticas -que tenían varios años de estar acantonadas en la isla-, obedeció también a la inquietud de Washington en cuanto a contener la influencia de La Habana en el istmo centroamericano (cabe recordar que el 19 de julio de ese año había triunfado el movimiento popular en Nicaragua) y frenar lo que consideraban como un creciente avance soviético en la periferia (11).

La situación internacional que privaba y los graves problemas a los que se enfrentó la Administración (particularmente el asunto de Irán) nos hacen reflexionar acerca de lo que ocurrió en Nicaragua en 1979. Se podría aventurar que Estados Unidos minimizó la situación que existía en dicho país centroamericano en los meses previos al derrocamiento de Anastasio Somoza.

De ser válida la anterior afirmación, se podría encontrar cierta analogía entre la victoria sandinista -que coincidió con la crisis iraní- y el triunfo de la Revolución cubana frente a la preocupación estadounidense, en su momento, con respecto a Indochina; o bien el ascenso del Gobierno nacionalista de Velasco Alvarado en Perú y los esfuerzos que en esos momentos efectuaba Estados Unidos para desestabilizar a la Unidad Popular en Chile (12).

Lo cierto es que al acercarse las elecciones de 1980, el electorado estadounidense sentía que el otrora prestigio de su país se debilitaba junto con sus instituciones -y su hegemonía-.

En virtud de lo anterior, la retórica que empleara Carter en sus primeros dos años de mandato, dio un giro brusco en cuanto a sus lineamientos originales. En tal sentido, muchos asuntos internacionales fueron manejados con criterios reeleccionistas y con un tono netamente conservador.

Sin embargo, ni aun los discursos triunfalistas de James Carter pudieron ocultar los desastrosos resultados de su política exterior y, la suma de sus fracasos, allanaron el camino hacia la presidencia del candidato del Partido Republicano.

2.2.- EL ASCENSO DE RONALD REAGAN A LA PRESIDENCIA.

En las elecciones de 1980 el electorado estadounidense puso de manifiesto su apremiante necesidad por contar con un liderazgo fuerte, capaz de sacar a flote el disminuido prestigio de Estados Unidos.

En tal sentido los votantes se inclinaron por el candidato republicano en un porcentaje del 51% frente al 41% obtenido por James Carter. Es conveniente incluir algunos datos estadísticos respecto a la composición de dichos votantes en porcentajes por estratos sociales y culturales con el objeto de conocer qué sectores se inclinaron por el contenido de la plataforma republicana en dicho año:

	POR CARTER	POR REAGAN
*		
HOMBRES	38 %	41 %
MUJERES	44 %	49 %
BLANCOS	36 %	56 %
NO BLANCOS	86 %	10 %
SECUNDARIA	43 %	51 %
PROFESIONALES	33 %	55 %
EMPLEADOS	40 %	51 %
TRABAJADORES	48 %	46 %
JOVENES (18 A 29 AÑOS)	47 %	41 %
DE 30 A 49 AÑOS	38 %	52 %
POR ENCIMA DE 50 AÑOS	41 %	54 %
PROTESTANTES	39 %	54 %
CATOLICOS	46 %	47 %
JUDIOS	45 %	39 %

Sin embargo ¿quién era Ronald Reagan? Algunos datos biográficos nos servirán para conocer mayormente la esencia del que fuera presidente desde 1981 de la máxima potencia mundial.

Ronald Wilson Reagan nació el 6 de febrero de 1911 en Tampico, Illinois. Descendiente de irlandeses inmigrados, su abuelo Michael Reagan fue un campesino católico pobre.

Su padre, Jack Reagan, fue un comerciante de filiación liberal y alcohólico por añadidura, en tanto que su madre, Nelle, vivió varios años haciendo obras de caridad en prisiones y hospitales. No obstante ser católicos, los padres de Ronald lo bautizaron en una iglesia presbiteriana.

* FUENTE: "¿Quiénes votaron por Reagan en 1980?, en El Día, 24 de agosto de 1984, p. 4

Durante su juventud, Ronald -quién era más conocido en su familia por el sobrenombre de "Dutch"- pasó la mayor parte de esos años en la localidad de Dixon, Illinois, en donde aprendería valores tales como el patriotismo, el trabajo duro, la bondad y las enseñanzas de la Biblia (13).

En 1928 Reagan ingresó en el Colegio de Eureka, Illinois, institución financiada por la Iglesia cristiana de los Discípulos de Cristo. Indudablemente, muchos de los postulados moralistas defendidos por Ronald Reagan en el desempeño de sus diversas actividades, encontraron como base las rígidas reglas puritanas que prevalecían en dicho colegio.

De los años en los que "Dutch" fue estudiante, se puede decir que a pesar de poseer una memoria fotográfica -lo que quizá le hubiera ayudado a ser un mejor estudiante- se dedicó a organizar al equipo de fútbol de la escuela; a actuar en obras de teatro; a participar activamente en clubes estudiantiles y, esporádicamente, a manifestarse en actividades de índole política, sobresaliendo su oposición a las rígidas normas implantadas por las autoridades de Eureka (14).

Al graduarse en el año de 1932, Ronald consiguió colocarse como comentarista deportivo para la estación Who, en donde, como el propio Reagan lo señala, brilló por su capacidad para la simulación, ya que efectuaba grandes reseñas de béisbol disponiendo solamente de mensajes telegráficos que acerca del juego en cuestión, intermitentemente eran enviados por la Western Union (15).

En 1937 la Warner Brothers lo contrató por 200 dólares a la semana y, hasta 1964, participaría en 53 películas, en lo que se constituyó en su primera carrera formal.

Al momento de ingresar Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, Reagan fue llamado al servicio activo, asignándosele en la primera unidad cinematográfica de la Fuerza Aérea donde se le empleó en la narración de filmes de entrenamiento y películas especiales para los que se encontraban en el frente de batalla (16).

La segunda carrera de Reagan, la cual podríamos enmarcar como la de "Reagan el político", surgió en el momento de convertirse en presidente del gremio de actores al término de la conflagración bélica.

Cabe señalar que hasta fines de los años 50, a Reagan se le podía ubicar dentro del ala progresista del Partido Demócrata. Resultará interesante hacer mención de la transformación del que durante su juventud apoyó la política del Nuevo Trato de Roosevelt, hasta llegar a situarse en el ala derecha del Partido Republicano.

Como ya se señaló, el joven Ronald fue partidario de las tesis liberales de Roosevelt; más tarde apoyó al demócrata Harry S. Truman y, aun cuando su liberalismo no fue extremo, durante la oscura etapa del McCarthismo hubo quienes lo llegaron a relacionar con el Partido Comunista de California.

En la primera postguerra Reagan participó en ciertas actividades de apoyo a la URSS. Aunque no lo hizo de manera consciente, tales antecedentes fueron desenterrados durante su gestión al frente del sindicato de Hollywood y, sólo gracias a que el tristemente célebre Comité para las Actividades Anti-americanas no lo pudo vincular con acciones pro-comunistas (que de hecho nunca realizó), Reagan salió airoso de la "cacería de brujas" que dejó como saldo varios detenidos, despedidos y deportados en el seno de la industria filmica (17).

Para muchos de sus biógrafos, el matrimonio de Ronald Reagan con su actual esposa Nancy en 1952, sirvió como medio para iniciar la conversión del que fuera Presidente estadounidense a posiciones más conservadoras. Si bien la educación que "Dutch" recibió estuvo basada en dichos cánones, Nancy fue formada en un ambiente mucho más conservador y de hecho, se convirtió en una de las personas que mayor influencia ejercieron sobre la persona de Reagan (18).

Entre 1954 y 1962 Reagan se constituyó en el vocero de la empresa General Electric gracias a un programa televisivo. Durante esta etapa cobró un verdadero carácter político la existencia del futuro Presidente de Estados Unidos, ya que en los años que trabajó para dicha empresa, tuvo oportunidad de visitar las 135 plantas industriales y convivir con los 250 mil empleados de la compañía a los que se dirigía con discursos en los que la creencia en Dios, el trabajo honesto, la familia, la bandera, y otros valores morales, eran interrelacionados con los postulados de la propia empresa. En esta etapa su transición hacia el conservadurismo llegó a un momento de real definición (19), lo cual quedó avalado con su registro en el Partido Republicano en el año de 1962.

La transformación de Reagan se hizo evidente desde 1961 al apoyar las movilizaciones organizadas por el Dr. Fred Schwarz y su Cruzada Cristiana Anticomunista. Un año más tarde, apoyaría también la reelección en el congreso de John Roussetot, miembro prominente de la organización de extrema derecha John Birch Society (20).

No obstante el radicalismo manifestado por Ronald Reagan, también dio muestras de poseer un claro sentido pragmático.

Durante los 8 años en que fungió como gobernador de uno de los estados más liberales de la Unión Americana, siempre contó con la oposición mayoritaria de la legislatura demócrata, por lo que su actuación política fue de un talante moderado,

manteniéndose siempre bajo un esquema de compromiso y, quizá, pensando en lo que podría venir después dentro de su carrera política.

Tras fracasar en su primer intento por ser nominado candidato presidencial por el Partido Republicano y competir en 1976 contra James Carter, Reagan se refugió en la actividad de la radio, en donde se encargó de hacer editoriales acerca de temas de política interna e internacional.

Debe destacarse que de acuerdo a Ronnie Dugger, dicho material fue utilizado durante su campaña política de 1980 en un momento en que la radicalización de Reagan le hacía convertirse en su propio enemigo frente al electorado, por lo que sus hábiles directores de campaña cuidaban mucho en no dejar que Reagan se comportara como él mismo. En tal sentido -concluye Dugger- el presentar ante los votantes a un Reagan moderado pero vigoroso, le permitió obtener su primera victoria electoral presidencial ante los demócratas (21).

Si bien, como se ha observado en esta semblanza, la formación política de Ronald Reagan tuvo diversos tonos, se puede afirmar que la huella que dejó su primera carrera -la de actor-, permaneció inalterable.

En relación con lo anterior, cabe recordar que el 30 de marzo de 1981, siendo ya Presidente de los Estados Unidos, "Dutch" fue víctima de un fallido atentado contra su vida. Su alma de actor se haría presente al declarar desde su lecho de enfermo:

"con todo...estaría mejor en Filadelfia" (22).

2.2.1.- Ronald Reagan y la Religión.

Debe reiterarse que en virtud de la formación del ex-Presidente Reagan la cuestión religiosa fue parte importante en el desarrollo de su carrera política. La "acendrada religiosidad" de Reagan quedó plasmada tanto en sus discursos como en ciertas anécdotas personales. Al respecto convendría citar lo ocurrido en 1970, cuando Reagan era entonces Gobernador de California:

"El reverendo George Otis retenía la mano de Ronald Reagan. Desde hacía algunos segundos la oración se había iniciado.

De pronto, en el recogimiento general, la mano de Otis tembló y, cambiando de ritmo, su voz pasó de la oración a la exhortación. La voz del reverendo ya no se dirigía solamente a Reagan y fue enumerando sus acciones, le agradeció el trabajo

satisfactorio' cumplido en California y concluye severo: 'Si te conduces con rectitud ante Mí, permanecerás en el 1600 de Pennsylvania Avenue (Dirección de la Casa Blanca). En el silencio, con los ojos cerrados, Reagan hace una profunda inspiración y luego, mirando al reverendo Otis de frente, deja escapar un muy audible ¡Bueno!' (23).

Según Bob Slosser autor del libro "Reagan Inside Out" -en donde se consigna el acontecimiento citado-, en el ánimo de todos los que concurrieron a esa ceremonia permaneció fija la idea de "haber escuchado a Dios".

En cuanto a los discursos, las más de las veces Reagan vinculó cuestiones religiosas con otros temas de política interna e internacional en función de la visión totalizadora del neoconservadurismo, como veremos más adelante.

Para Reagan, el papel jugado por la religión a lo largo de la historia de Estados Unidos fue relevante. En varios de sus discursos hizo hincapie en que la suma de los valores tradicionales y el mantenimiento de su vigencia, fueron determinantes en la construcción de una gran nación.

Al respecto podemos citar las palabras del propio ex-presidente norteamericano:

"Creo que la fe y la religión siempre han jugado un papel central en la vida política de nuestra nación. Aquellos que formaron nuestro país, los padres y madres fundadores, sabían que hay un orden divino que trasciende el orden humano. Ellos vieron al estado, de hecho, como una forma de orden moral y sintieron que el pilar de dicho orden era la religión" (24).

Lo anterior avala el hecho de que para él, el espíritu de los primeros colonos norteamericanos que llegaron a este continente a bordo del "Mayflower", ha formado parte de uno de los mitos bajo los cuales se han desarrollado las instituciones y la sociedad estadounidenses.

Según Reagan, las campañas de secularización de la vida pública estadounidense iniciadas en la década de los sesentas, se vincularon al inicio del deterioro del poderío estadounidense. Las prohibiciones para ejecutar oraciones y hacer la lectura de la Biblia en las escuelas públicas, fueron interpretadas por Reagan como una pérdida de los valores morales que, -añadía- durante varios siglos llevaron a su país a erigirse en una de las naciones

más poderosas de la tierra; valores que coadyuvaron en el cumplimiento de su "Destino Manifiesto". De tal suerte, Reagan consideraba a la política y a la moral como indivisibles, en tanto que a la religión la concebía como una guía necesaria para gobernantes y gobernados (25).

Aunado a los principios que Reagan defendía y estimulaba, la religiosidad del ex-mandatario se manifestó también a través de su creencia en el Armagedón (26), figura con la que comulgan diversas sectas fundamentalistas y hecho por el cual fue duramente criticado (27).

Por otro lado, a lo largo del primer período presidencial de Reagan y en parte del segundo, la Unión Soviética fue objeto de una continuada serie de ataques a través de discursos plagados de un matiz ideológico, orientados a criticar reciamente el expansionismo de ese país, con lo cual, en el caso de Centroamérica, la Administración Reagan se valió de justificaciones de carácter religioso para desacreditar la intromisión soviética, calificando a la URSS de ser "el reino del mal" o bien de "haberse levantado contra Dios" (28).

En suma, el discurso de Reagan propugnaba por un retorno a los principios y valores originales: el patriotismo, el heroísmo, la libertad personal, la libre empresa, la seguridad nacional y la creencia en Dios; valores y principios insertos y orientados a la permanencia del capitalismo, la democracia y la hegemonía estadounidenses.

2.3.- LA POSICION DE ESTADOS UNIDOS Y LAS TACTICAS ADOPTADAS POR LA ADMINISTRACION REAGAN CON RELACION A LA SITUACION CENTROAMERICANA (1981-1988).

Al asumir el Partido Republicano la presidencia de Estados Unidos en 1981, la situación que privaba era de franco enfrentamiento con la URSS. Para algunos analistas la llegada de Reagan al poder se significó como un reavivamiento del fenómeno de la "Guerra Fría".

En cuanto a Centroamérica, habida cuenta de las consideraciones geopolíticas que para Estados Unidos representa el istmo, ésta se constituyó desde el inicio en uno de los principales focos de conflicto con Unión Soviética.

Desde la óptica estadounidense la victoria revolucionaria en Nicaragua se había constituido en un triunfo estratégico para la política expansionista soviética. En tal

sentido, la Administración consideró que para llevar adelante su política orientada a la recuperación de su hegemonía a nivel mundial, lo que fueran capaces de lograr en una zona vital para su seguridad nacional, repercutiría directamente en otras zonas de conflicto.

Aunado a las implicaciones geoestratégicas, Centroamérica se constituyó también para el Gobierno estadounidense en un termómetro bajo el cual se podría medir el grado de credibilidad y confianza, tanto al interior de la sociedad norteamericana, como entre sus propios aliados del bloque occidental.

Desde 1981 y hasta el momento actual, la posición fundamental de Estados Unidos con respecto a dicha región se ha mantenido firme, desde la óptica de los objetivos básicos de la política exterior estadounidense hacia América Latina, como señalamos en el capítulo primero.

Si bien la estrategia originalmente adoptada por Estados Unidos se basó fundamentalmente en una opción de carácter militar, conforme las circunstancias lo exigieron se fueron sumando algunos otros elementos, tal y como la Comisión Kissinger recomendó en su momento.

Al sobrevenir el escándalo del desvío de fondos para la contrarrevolución nicaragüense provenientes de la venta ilegal de armamento a Irán, la línea dura que había logrado imponer el ejecutivo estadounidense con relación al tratamiento de la situación en Centroamérica, dejó paso a una ruptura en el consenso básico de republicanos y demócratas, así como también a una oposición muy marcada del congreso.

En relación con lo antes expuesto, podemos hablar entonces de dos momentos identificables en cuanto a la política seguida por Reagan con relación a Centroamérica: de 1981 a octubre de 1986 (al momento de descubrirse la actividad de la red secreta de aprovisionamiento a la "contra" nicaragüense) y de noviembre de 1986 a mediados de 1988, en donde la política exterior de Estados Unidos fue afectada por la situación interna, presión bajo la que hasta después de la segunda mitad de 1988 se retornó a los argumentos de una política agresiva contra Nicaragua.

De esto hablaremos en el presente apartado con el objeto de poder orientar la disertación hacia el ámbito ideológico-religioso, tema central del presente capítulo.

2.3.1.- La realidad centroamericana en el momento actual.

A fin de comprender más cabalmente la crisis por la cual atraviesa Centroamérica e identificar algunos factores que han coadyuvado a la complejidad de esta región, efectuaremos una brevísimas revisión de la situación que, en términos generales, prevalece en el Istmo centroamericano.

Los pueblos de Centroamérica tradicionalmente han sido víctimas ancestrales de regimenes explotadores locales que, en contubernio con gobiernos extranjeros, han hecho de la sociedad centroamericana presa de su voracidad imperialista.

Sería muy extenso referirnos en particular a la situación económica y social que prevalece hoy día en la región, toda vez que excedería el objeto central de esta investigación. Afortunadamente existen análisis que nos pueden dar mayores datos al respecto para enriquecer así la identificación de las causas internas de convulsión política y social que azotan la zona (29).

Empero, se antoja necesaria la identificación de algunos de los factores más representativos de la región en su conjunto:

La región centroamericana básicamente está formada por sociedades agrícolas. Los principales productos de exportación son el café, azúcar, algodón, cocoa y plátanos.

Se sabe que las mejores tierras de cultivo son propiedad de un reducido grupo de familias, las cuales, para mantener intactos sus privilegios, se apoyan en la existencia de cuerpos armados, amén del propio apoyo gubernamental (30).

La situación de campesinos y obreros se supedita a la fuerte competencia que priva en el mercado internacional, el cual resulta muy limitado en lo que se refiere a productos agrícolas. De tal manera, con el objeto de sostener los productos a precios competitivos, los detentadores del poder económico pagan salarios excesivamente bajos, por lo que se podría caracterizar a las relaciones obrero-patronales como de servidumbre.

Aunado a la explotación laboral, el despojo de tierras es "religiosamente" desempeñado por las élites, las cuales, ante el menor intento de revuelta, hacen uso de sus bien entrenadas fuerzas especiales con lo que se mantiene una relación de opresión hacia las mayorías (31).

En tal sentido las causas de la insurgencia se fundamentan en la existencia de un injusto sistema social, cuyas diferencias se agudizaron a raíz de la crisis económica mundial, motivando e influyendo en la precipitación del torbellino social

que actualmente envuelve a varias naciones centroamericanas.

Dejando de lado momentáneamente las acciones de carácter militar que se planearon desde Washington, cabe destacar la instrumentación de acciones tales como la de implementar una reforma agraria y llevar a cabo elecciones democráticas, como medidas de contrainsurgencia organizadas para los países centroamericanos.

Respecto de la reforma agraria cabe apuntar que su objetivo central se orientó a la reducción del apoyo popular a la insurgencia, con la consabida promesa de mejorar la crítica situación de la población.

Por su parte, el manejo de "elecciones democráticas" ha cumplido el doble papel de legitimar ante el Congreso norteamericano el envío de "ayuda" a las naciones centroamericanas como medio para detener la subversión, así como para justificar la propia política de la administración.

Conviene citar las palabras de Ernesto Richter, quien respecto a las medidas electorales dirigidas desde Washington señala:

"La calculada artimaña que en términos de lenguaje ensalza día a día todas las conocidas virtudes de la panacea democrática, elecciones libres y ojalá supervigiladas... la ordenada alternabilidad en el poder con el debido traspaso de la banda presidencial bordada en oro; y una rigurosa división de poderes al estilo Montesquieu, si posible con curules remunerados alternando con un ataque en apariencia saludable e inocente, a las formas de poder popular engendradas por la revolución" (...). (32).

A más de una década de la traumática aventura militar en el sureste asiático, los teóricos oficialistas se dieron a la tarea de convencer a la opinión pública de que Centroamérica no es Vietnam, y de que la experiencia adquirida en materia de contrainsurgencia se ha enriquecido y mejorado de forma tal que los métodos de guerra especial pueden favorecer la disminución del apoyo popular a los grupos rebeldes e inclusive, derrotar a éstos de manera decisiva.

Dentro de la moderna doctrina de la contrainsurgencia, el uso alternativo de medidas militares, políticas, económicas e ideológicas, ha encontrado en Centroamérica el campo propicio para demostrar lo que la Administración Reagan se empeñó en implantar (32).

Sin embargo, considerando la compleja problemática de la región, se podían poner en duda los argumentos empleados por Reagan con respecto a Centroamérica:

"El gobierno de los Estados Unidos, pues, no parece haber encontrado las respuestas correctas. Centroamérica considera que las soluciones políticas encontradas internamente, mientras que la visión global en Washington sugiere que el control de fuerzas externas -léase Moscú, La Habana y Managua- es la clave... Centroamérica culpa de su crisis económica a fuerzas externas tales como el abaratamiento de los precios de sus productos; Washington, por su parte, actúa como si esa crisis pudiera ser resuelta con medidas internas de austeridad, como si el comunismo pudiera ser combatido con la pobreza..." (34).

2.3.2.- Bases del consenso interno en el caso de Centroamérica.

En el primer capítulo de esta investigación se identificaron los objetivos de la política estadounidense con relación a Latinoamérica. Uno de esos objetivos se refería al hecho de evitar la intromisión de potencias ajenas a este continente, dado que una acción semejante pondría en peligro la seguridad nacional de Estados Unidos.

Por su parte, al término de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos tuvo que asumir ciertos compromisos de carácter global y hegemónico, dada su nueva posición en la escena internacional.

Ambos elementos, la seguridad nacional y los intereses hegemónicos, están insertos en la discusión que se da hacia el interior de Estados Unidos con respecto a Centroamérica, región en la que se acepta, están en juego dichos elementos.

Aun cuando la discusión interna (entre liberales -conservadores y demócratas- y republicanos) acerca de la situación centroamericana ha adquirido en ocasiones la característica de tema vital dentro del congreso, debemos resaltar el hecho de que existió un consenso básico, bajo el cual:

"...llegan a la conclusión de que la seguridad nacional de Estados Unidos (en realidad su hegemonía) se encuentra amenazada ante la perspectiva del triunfo de los movimientos armados en Centroamérica" (...) (35).

Si bien en algún momento hubo quienes explicaron que las manifestaciones revolucionarias en esa área obedecían a condicionantes internos o bien al agotamiento del modelo hegemónico estadounidense, en la época de Reagan se partía del supuesto ideológico de identificar primero al enemigo fundamental: la Unión Soviética; y a partir de considerar que sus intereses de expansión hegemónica tenían como fin último la destrucción del capitalismo y la democracia -para lo cual dicho país se valía del apoyo y la promoción a movimientos revolucionarios en la periferia-, la política de la Administración Reagan logró sentar las bases para un acuerdo con respecto a la necesidad "estratégica" de aniquilar, por una parte, a cualquier intento revolucionario en el área y, por otra, suprimir al Gobierno sandinista, toda vez que su presencia se erigía como un "mal ejemplo" para el resto de las naciones centroamericanas.

En un primer momento en el seno de la Administración Reagan prevaleció la táctica netamente militar, pero muy pronto los constructores de la política hacia la región consideraron la importancia de contar con el aval del Partido Demócrata:

"El debate sobre Centroamérica...a partir de enero de 1984, adquiere una connotación diferente (...)
...el acuerdo bipartidista, desde la perspectiva del presidente Reagan, se concebía sesgado y condicionado a la concepción doctrinaria que sostiene la equivalencia de hegemonía con seguridad nacional. Por lo tanto, la premisa básica que sirve como punto de partida a la Comisión bipartidista formada a propuesta del senador Henry Jackson se refiere a la necesidad de mantener la hegemonía sobre un área considerada históricamente de control absoluto norteamericano(...)" (36).

De lo anterior se desprende la vinculación estrecha entre los dos elementos ya mencionados, es decir, la seguridad nacional y la hegemonía; elementos que en un momento dado se han llegado a confundir o bien a considerar como algo único.

A su vez, las recomendaciones adoptadas por la Comisión Kissinger vinieron a avalar las tesis de la Administración Reagan en virtud de que en el aspecto ideológico enfatizaban:

"El nuevo planteamiento es que el riesgo a la seguridad nacional representado por Centroamérica es ideológico, en tanto el marxismo como corriente de pensamiento, al desarrollarse en la región desestabilizaría los regímenes políticos afectos a Estados Unidos, modificaría así las condiciones históricas de una relación hegemónica y afectaría, por ende, la seguridad nacional" (37).

La comprensión de los problemas que aquejaban a los pueblos del istmo por parte de los grupos liberales, se modificó en relación a la que tenían al iniciarse la crisis centroamericana en 1979, por lo que, con base en lo planteado por la Comisión Bipartidista, se contemplaba que su percepción vinculaba a los movimientos revolucionarios como grupos dirigidos por Cuba y la URSS.

Con base en todo lo antes señalado, tanto republicanos como demócratas coincidían en que la seguridad nacional y la hegemonía estadounidenses, se encontraban amenazadas ante la posibilidad de triunfo de esos grupos revolucionarios, razón por la cual hubo una coincidencia entre ambos partidos en cuanto a la condición estratégica y geopolítica del área centroamericana.

2.3.3.- Balance de las tácticas adoptadas por la Administración Reagan en el periodo comprendido entre 1981 y octubre de 1986.

La política hacia Centroamérica por parte de la Administración Reagan debe considerarse a partir de la visión neoconservadora, tendencia ideológica que se mantuvo con gran fuerza hasta mediados del segundo mandato presidencial del ex-actor.

La visión neoconservadora de la Administración Reagan:

"... se caracteriza por tener una 'cosmovisión', algo poco frecuente en el pensamiento social norteamericano...es mucho más articulado que la visión conservadora tradicional y que tiene respuestas de conjunto en los planos principales de la actividad estatal tales como la política exterior, la política económica y la política social"(...) (38).

En base a dicha 'cosmovisión', la estrategia original de la Administración reemplazó las prioridades económicas de la percepción de Carter con relación al área, sustituyéndolas por prioridades estratégicas y geopolíticas, con las cuales, se enfatizó el papel militar dentro de ese enfoque globalista y de confrontación con la URSS.

En dicha línea, desde 1981 se incrementó considerablemente el envío de ayuda de carácter militar a los gobiernos de la región, a partir de la consideración de "frenar el avance comunista" que -según los ideólogos norteamericanos- ya había hecho presa de Nicaragua y amenazaba extenderse al resto del istmo (39).

Una de las prioridades de la política belicista de Washington fue el caso salvadoreño, por lo que desde el 22 de febrero de 1981:

"Estados Unidos da a conocer un White Paper (Libro Blanco) sobre El Salvador, en el cual -se afirma- constan las 'evidencias definitivas' de que países socialistas de Europa y Asia proveen ayuda militar a la insurgencia de El Salvador a través de Cuba y mediante la utilización del territorio de Nicaragua ..." (40).

De igual manera en marzo de 1982 el Departamento de Estado hizo ataques a Nicaragua empleando como argumento las fotografías aéreas captadas por un avión espía U-2, con las cuales Reagan intentó denunciar que ese país se estaba convirtiendo en una superpotencia regional, con lo que amenazaba la estabilidad del istmo (41).

En este último año, los cambios suscitados al interior de Guatemala, Honduras y Costa Rica, propiciaron un mayor acercamiento y aceptación de esos gobiernos a las directrices estadounidenses, por lo que, a partir de 1982, la administración logró "regionalizar el conflicto" (42).

En el caso hondureño, su participación resultó vital para la articulación de los argumentos militaristas de Washington, ya que en un período de dos años fue montada toda una infraestructura de guerra para utilizarse en contra del Gobierno sandinista. De esta forma, para 1984 se contaban las siguientes bases militares: La Ceiba, San Lorenzo, Palmerola, El Aguacate, Trujillo, Isla del Tigre, Cerro La Mole, Puerto Castilla, Puerto Lempira, Cucuyagua, Jamastran y La Mesa (43).

Por lo que toca a Costa Rica, su suelo también fue utilizado en la promoción de bandas militares (como ARDE) para hostilizar al Régimen sandinista, considerando que en Guatemala se había logrado contener en parte a la insurgencia con base en una feroz política anti-subversiva.

En el segundo semestre de 1982, los ideólogos de la administración revaloraron los logros de su política militarista hacia el área. A partir de ese momento se puede hablar de un retorno a lo que Carter intentó hacer durante su gobierno: alcanzar los objetivos estadounidenses con base en medidas económicas y políticas a fin de paliar la tensa situación social que se vivía en esa área.

Sumado a lo anterior, la necesidad de diluir la oposición hacia el interior llevó a la Administración Reagan a la implantación de las medidas ya señaladas, modificando su táctica

inicial. Al respecto, Insulza enfatiza que:

"Los fracasos iniciales y la necesidad de fortalecer el apoyo interno motivaron un cambio sustancial de este enfoque, expresado primero en la estrategia de 'doble vía' dual track propuesta por Thomas Enders en 1982, y consagrado luego en el discurso del presidente Reagan a la Sesión Conjunta del Congreso en abril de 1983 y más tarde en el informe Kissinger (...) (44).

La Comisión Kissinger, creada en julio de 1983, realizó una gira por el área en octubre del mismo año, al término de la cual tuvo elementos para hacer sus recomendaciones al Gobierno estadounidense (45).

De acuerdo a la comisión, la problemática de la región obedecía a razones internas -económicas y sociales-, para lo cual la implantación de "reformas democráticas" sería la mejor manera de erradicarlas.

Las recomendaciones de la comisión se constituyeron en meros paliativos a la crisis centroamericana, así como un aval para la propia política de Washington, puesto que en el documento final bipartidista la ayuda militar -condicionada al respeto de los derechos humanos- se mantuvo como prioritaria (46).

El año de 1984, año de elecciones presidenciales, se significó por un discreto giro estratégico por parte de la administración. El Gobierno republicano pudo lograr la no inclusión en el debate presidencial del caso centroamericano y, aun cuando existía un consenso ya establecido, otorgó un apoyo retórico a la labor diplomática del Grupo de Contadora; apoyó las pláticas entre el Gobierno salvadoreño y el FMLN y propició la ronda de conversaciones que sostuvieron con los sandinistas en Manzanillo, México. (47).

Al concluir la contienda electoral de dicho año con el aparentemente arrollador triunfo de Reagan sobre Mondale (48), las directrices básicas de la administración hacia Centroamérica fueron retomadas de manera más vigorosa, en virtud de la confianza dada por el electorado estadounidense a lo hecho hasta el momento por su gobierno.

Durante 1985 y gran parte de 1986, la línea dura impuesta por Washington parecía que no tendría ninguna objeción, puesto que el Congreso estadounidense votó favorablemente la ayuda militar a las bandas somocistas y los mayores obstáculos se centraban al propio ámbito centroamericano. Por tal motivo:

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

"...estos obstáculos parecían superables; reinaba el optimismo respecto de Centroamérica, coincidente con el triunfalismo que imperó entre los reaganianos en 1985 y gran parte de 1986" (49).

2.3.4.- La Política hacia Centroamérica (1986-1988).

La gran fortaleza que demostró tener el Ejecutivo estadounidense le permitió imponer al congreso sus puntos de vista hasta bien entrada la segunda Administración Reagan.

Empero, en octubre de 1986 el Ejército sandinista derribó un aparato aéreo a bordo del cual viajaba Eugene Hasenfus, quien hizo declaraciones respecto de la existencia de una red privada de aprovisionamiento a la "contra" nicaragüense.

Investigaciones posteriores expondrían a la luz pública que dicha red privada era controlada por una organización secreta que había sido creada por el propio Gobierno norteamericano desde 1984 con la intención de no suspender la ayuda a los "combatientes de la libertad", en una clara violación a la Enmienda Boland de 1982 que terminantemente prohibía la ayuda a la "contra" con objeto de derrocar al Gobierno nicaragüense (50).

Un mes más tarde se hacía público también el escándalo de la venta de armamento al Régimen islámico de Irán y el desvío de los fondos, resultado de esa venta, a las fuerzas contrarrevolucionarias de Nicaragua.

A raíz de tales acontecimientos se puso al descubierto la existencia de una bien organizada red de operaciones encubiertas, dirigidas desde el Consejo de Seguridad Nacional por su titular John Poindexter y su asesor, el teniente coronel Oliver North, en estrecha vinculación con la Agencia Central de Inteligencia dirigida en ese momento por William Casey.

El Irángate o Contragate (como se le dio en llamar a este escándalo en la prensa) reveló que North había participado en el minado de puertos nicaragüenses y en la elaboración de manuales para la "contra", poniendo al descubierto de igual forma:

"...el 'ejército privado' de 'cowboys' ...que comandado por North desde el NSC en la Casa Blanca y con la asistencia de la CIA, se dedicaba a promover con amplia libertad todo tipo de actividades secretas de contraespionaje, sabotaje y abastecimiento de armas en la región centroamericana, violando un monto considerable de leyes" (51).

La administración sufrió un notable resquebrajamiento y, en un país donde la popularidad parece ser la clave del éxito para la implantación de políticas, la imagen de Ronald Reagan resultó muy deteriorada por el escándalo.

Las consecuencias inmediatas del Irangate fueron las propias acusaciones al manejo de los asuntos externos; las críticas a la política antiterrorista; a las relaciones de Estados Unidos y sus aliados y su política hacia Centroamérica; la disminución de las actividades secretas de la CIA y la exhibición de un "Estado invisible" rector de la Política Exterior estadounidense; la ruptura del consenso bipartidista; el incremento de la fortaleza del congreso y la consecuente debilidad del ejecutivo; una crisis de legitimidad y una pérdida de credibilidad en las instituciones (por parte del electorado); así como una violación a los principios ético-ideológicos que tan profusamente habían sido esgrimidos por los neoconservadores en el poder (52).

Asimismo la posición ideológica neoconservadora fue debilitada en virtud de los cambios suscitados dentro del gabinete a raíz del escándalo: Frank Carlucci ocupó el Consejo de Seguridad Nacional; Howard Baker Jr. en la Jefatura del Gabinete (en sustitución de Donald Regan) y William Webster en la Dirección de la Agencia Central de Inteligencia (en lugar del extinto William Casey) (53).

Por lo que respecta a Centroamérica, la debilidad del Ejecutivo estadounidense, aunada a otros factores determinantes como el avance democrático en el senado de su país; el nivel mismo de deterioro de la situación centroamericana; la incapacidad militar demostrada por la "contra" frente al sandinismo; y las propias contradicciones surgidas hacia el interior de los países del istmo que habían apoyado la política belicista de Reagan, hicieron posible que prosperaran los planteamientos negociadores del plan "pacificador" del entonces Presidente de Costa Rica Oscar Arias:

"(...) 'Esquipulas II' significa una toma de distancia ante el belicismo de la administración Reagan, y un cierto grado de búsqueda de capacidad regional para gestionar por propia cuenta las medidas necesarias para la paz" (54).

La firma del acuerdo de Esquipulas II por los presidentes de las 5 naciones centroamericanas en conflicto el 7 de agosto de 1987, trajo consigo la expectativa de un posible arreglo pacífico entre los actores involucrados.

No obstante, el promisorio futuro del Plan Arias fue efímero, puesto que los intereses estadounidenses necesariamente

se opusieron al tono negociador de Esquipulas II.

Ante la eventualidad de la firma de dicho documento, la labor de la administración se abocó, en primer lugar, a tratar de aligerar el peso que el escándalo Irán-Contras había dejado como secuela, sobre todo al nivel de la imagen presidencial.

Indudablemente el acercamiento entre Estados Unidos y la URSS (así como los acuerdos logrados en materia nuclear) se convirtió en una de las principales cartas del Gobierno norteamericano para retomar los hilos de su política hacia Centroamérica.

Por otra parte "el fenómeno Reagan" logró sobrevivir a la tormenta política interna y, aun cuando no resultó del todo ileso, hacia el final de su gestión presidencial decidió reactivar y mantener su política desestabilizadora hacia Nicaragua.

Haciendo un breve balance de la situación, podemos señalar que si bien el objetivo central de la administración de derrocar al Gobierno sandinista durante su gestión no logró cumplirse, la política de desgaste hacia Nicaragua erosionó en este último el apoyo interno e internacional del cual gozaba en 1981, amén de las graves repercusiones económicas que sufrió ese país tras varios años de guerra no declarada.

Por su parte, hacia el interior de Estados Unidos, el año de 1988, año de elecciones presidenciales, dejó como saldo el deseo del electorado de preservar en cierta medida los postulados reaganistas:

"El objetivo fundamental sigue (y seguirá) siendo el mismo: contener y, de ser posible, derrotar, a los movimientos de cambio social en Centroamérica, principalmente, a la Revolución nicaraguense, para que no sea un ejemplo atractivo para otros pueblos (...)" (55).

2.4.- LOS APOYOS IDEOLOGICO-POLITICOS DE LA ADMINISTRACION REAGAN AL INTERIOR DE ESTADOS UNIDOS.

Los dos periodos presidenciales de Ronald Reagan se caracterizaron por una revigorización del conservadurismo, tanto en el Gobierno estadounidense como en la sociedad civil de ese país.

Como hemos observado en anteriores apartados, la Administración republicana hizo énfasis en el aspecto ideológico para llevar a cabo las directrices de su política exterior, en el caso que nos ocupa, con relación a Centroamérica.

No obstante, la comprensión en el manejo de los asuntos externos de la administración quedaría inconclusa si dejáramos de lado el peso específico que han protagonizado las diversas instancias conservadoras que, desde 1981, incrementaron su poder e influencia en el ámbito de la toma de decisiones del Gobierno estadounidense en la época de Reagan.

Con base en lo anterior, en las siguientes páginas nos abocaremos a la revisión de los grupos de orientación conservadora que coadyuvaron en el seno de la Administración Reagan en cuanto a su pretendida tarea de reconstituir la hegemonía mundial de Estados Unidos. Por tal motivo, a continuación se abordará la situación de manera que se pueda comprender mayormente el verdadero alcance de la "cruzada" dirigida desde Washington, que basándose en instancias ideológico-políticas eligió el campo religioso como medio para concretar sus objetivos de gran potencia.

2.4.1.- El Movimiento Neoconservador.

A partir de la década de los años 70, el conservadurismo norteamericano se robusteció entre la sociedad de ese país, dando por resultado que desde principios del decenio de los 80 surgiera con gran fuerza el "fenómeno" del neoconservadurismo.

Debe destacarse que el movimiento neoconservador surge como una fusión entre el pensamiento conservador tradicional y el "otro conservadurismo" proveniente de las propias filas del liberalismo, es decir, de la llamada Vieja Derecha.

Antes de referirnos en particular al movimiento que nos ocupa, debemos analizar las fuentes originarias de las cuales el pensamiento neoconservador ha tomado para sí los postulados que defiende y pregona.

En primer término nos referiremos al pensamiento conservador tradicional, identificando los elementos más característicos que lo constituyen.

El conservadurismo tradicional concibe a Dios como el centro y la fundamentación de todo lo existente, en tanto que al hombre lo concibe como un ser imperfecto y una parte integrante del ordenamiento cosmológico del universo (56).

Para el conservador, la moral tiene una gran significación en cuanto a la regulación de su sistema de valores.

Los límites impuestos a la razón humana, en función de su imperfección, se reflejan -en materia de teoría política- en la incapacidad que, consideran los conservadores, tiene el hombre "para reorganizar la sociedad"; por lo que rechazan por principio a los movimientos revolucionarios como mecanismo de cambio dentro de la sociedad.

Por lo que toca al terreno filosófico, el conservadurismo comulga con:

"... (la) filosofía clásica y la tradición del pensamiento judeo-cristiano frente a los ataques del racionalismo y el positivismo" (57).

A partir de la consideración fundamental de que tanto el hombre como la sociedad tienen a Dios como su creador y guía, la religión es considerada como:

"un requerimiento esencial de la buena sociedad, considera al hombre como un ser religioso que debe adoptar cierta orientación religiosa en su vida si se desea que la misma se encuentre adecuadamente ordenada y que la sociedad sea estable, moralmente sana, y libre" (58).

Como se puede apreciar, el "orden" es fundamental en la organización de la sociedad, por lo que el conservadurismo se preocupa por la función del gobierno y la salvaguarda de los valores básicos que defiende.

Considerando que la cuestión religiosa es una de las partes fundamentales del pensamiento conservador, nos abocaremos a una revisión más exhaustiva de dicho elemento, toda vez que:

"El papel de la religión en el pensamiento conservador plantea considerables interrogantes acerca de la relación entre fe, revelación y razón que caracterizan las afirmaciones conservadoras acerca de la razón humana. Las premisas religiosas brindan un perfil fundamental a valores que son centrales para el pensamiento político conservador" (59).

Al efectuar el análisis del papel que juega la religión en el paradigma conservador, no podemos dejar de lado las conceptualizaciones del teórico inglés Edmund Burke, principal baluarte del pensamiento que nos ocupa:

"Sabemos, y nos enorgullece, que el hombre es por su constitución un animal religioso; que el ateísmo no sólo es contrario a nuestra razón sino también a nuestros instintos y que no puede prevalecer por mucho tiempo" (60).

De acuerdo a lo anterior, la creencia religiosa se presenta como una imperiosa necesidad para el hombre, en tanto que la sociedad -para mantener su estabilidad- debe ser regulada por principios religiosos. En tal sentido la visión conservadora que considera a la Divinidad como el centro de todo, se contrapone en lo fundamental con la ideología liberal que concibe al hombre como el centro del universo.

Para Burke, el cristianismo es la piedra fundamental a partir de la cual se construyen el orden y la civilización occidentales. Sin embargo, considera que se da una contradicción entre la preservación del orden moral y el avance tecno-científico acorde con la modernidad, puesto que según Burke, ello conduce a la existencia de una sociedad mayormente secularizada "y moralmente enferma" (61), con lo cual sobrevendría una declinación del cristianismo.

Por otra parte, si bien la orientación religiosa es premisa fundamental del pensamiento conservador, sería erróneo encajonar su visión del mundo a un ámbito exclusivamente religioso. Por tal motivo los propios conservadores critican el hecho de justificar ciertas situaciones históricas con base en un determinismo divino, puesto que ello equivaldría a:

"...una identificación enferma de la voluntad del individuo con la voluntad de Dios..." (62).

No obstante los grupos conservadores extremistas con frecuencia caen en este tipo de categorizaciones. Al respecto, el propio Burke percibió el peligro de caer en exageraciones, es decir, en un reduccionismo teológico, por lo que reiteradamente se manifestó:

"...contra la mezcla inadecuada de la religión con la política, mezcla que desemboca en la mentalidad de las cruzadas...fanatismo religioso que lleva a los políticos a un ardor y entusiasmo apasionado, y

tiene gran aversión al estadista de púlpito..." (63).

Por otro lado, la tendencia actual de secularización de las sociedades y el desarrollo de ideologías afines a esa secularización, se ha constituido -consideran los conservadores tradicionales- en el mayor reto y problema a la "orientación religiosa" de su pensamiento y a la preservación de los valores cristianos.

Pese a sus temores, el conservadurismo confía en que su modelo teocéntrico se imponga y se mantenga la creencia en Dios, por lo que considera:

"...que es la sociedad secular y no la creencia religiosa la que está predestinada a desaparecer en el curso del desarrollo humano" (64).

Por su parte, el "otro conservadurismo" emergió de la versión antiestatista del liberalismo, bajo el cual, se puso de relieve el individualismo, el papel limitado del gobierno, y la economía de libre mercado:

"Esta clase de liberalismo, también conocido como liberalismo de Manchester, después de la escuela inglesa de pensamiento que le dio su más clara expresión, tuvo su cumbre en la década de 1890. En los Estados Unidos fue también asociado con el 'Darwinismo Social'..." (65).

Este tipo de liberalismo ganó muchos adeptos en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, toda vez que el mayor involucramiento del estado en la vida pública fue relacionado con el proceso que habían observado en su momento los Estados fascistas de Alemania e Italia.

Los liberales antiestatistas señalaron la conveniencia de mantener la libertad individual, alertando sobre las repercusiones de la intromisión exagerada del estado. Particularmente, su preocupación radicaba en el mantenimiento de una economía de libre mercado, fuera del rígido control gubernamental.

Al parecer, el conservadurismo tradicional y la vieja derecha tuvieron ocasión propicia de vincularse directamente bajo el contexto de la Guerra Fría en la década de los años 50, por lo que durante esa etapa:

"(...)Actitudes patrióticas, nacionalistas, económicas y religiosas, se fusionaron en ocasiones dentro de movimientos estridentes que buscaban restaurar los valores y las condiciones que prevalecían antes de la II Guerra Mundial, y eliminar las actuales amenazas a la sociedad Americana" (66).

En virtud de lo antes señalado, la ideología contemporánea del neoconservadurismo encuentra en el liberalismo una de sus fuentes primordiales de "inspiración". Por ende, tanto el liberalismo como el conservadurismo tradicional, son la materia prima bajo la cual surge el pensamiento neoconservador.

Para los neoconservadores el liberalismo como tal no ofrece garantías para la permanencia de los valores tradicionales de la sociedad estadounidense. Caracterizados como un partido de intelectuales, los neoconservadores surgen en los años 60 como una respuesta radical a lo que consideraron los "excesos del liberalismo" (67).

La mayoría de los más connotados exponentes de este pensamiento provienen del ala demócrata-liberal. Por lo tanto, podemos señalar entre ellos a hombres como Arthur Schlesinger Jr; John Kenneth Galbraith y aún otros que llegaron a situarse en la izquierda liberal: Daniel Bell, Natham Glazer, Irving Kristol, James Q. Wilson, Edward Banfield, Seymour Martin Lipset y Daniel P. Moynihan (68).

La característica general de este grupo de intelectuales ha sido su regular participación como articulistas y editorialistas de una amplia gama de diarios y revistas. De las páginas del Newsweek, Commentary (revista publicada por el Comité Judío-Americano), The New York Times Review of Books, Public Interest, Wall Street Journal, Fortune, Encounter, The New Leader, American Scholar, Foreign Policy, Reader's Digest, Business Week, U.S. News & World Report, Time, New Republic, Harper's Magazine, The Washington Montly, New York Magazine and Esquire y The New York Times, han salido diversos artículos con los puntos de vista de los propugnadores del neoconservadurismo.

Se pueden sumar otros nombres a los ya señalados: Robert Nisbet, Martin Diamond, Robert M. Solow, Samuel P. Huntington, Aaron Wildavsky, Norman Podhoretz (editor de Commentary), Milton Himmelfarb, Walter Laqueur, Midge Decter, Paul Seabury, Sidney Hook, Diana Trilling, Edward Shils, Peter Berger, Michael Novak, Bayard Rustin, Roger Starr, Peter Drucker, Ithiel de Sola Pool, Daniel Boorstin, Lewis S. Feuer, Arnold Beichman, Ben J. Wattenberg, Alexander Bickel, Richard Hofstadter, Lionel Trilling. Cabe añadir que en 1970, de una lista de los 70 más prestigiosos intelectuales estadounidenses, uno de cada cuatro podía ser catalogado como neoconservador. Actualmente la lista se

ha ampliado mucho más (69).

Este grupo de intelectuales proviene de importantes centros de educación superior tales como Harvard, Berkeley, Chicago y Stanford, entre otros.

El movimiento neoconservador destaca por su estrecha vinculación con la élite política estadounidense, por lo que sus visitas a la Casa Blanca son tan frecuentes como las consultas que se les hacen sobre los programas gubernamentales y las posiciones políticas. De igual manera, también mantienen relaciones cercanas con liberales, socialistas, anticomunistas, líderes obreros y con grandes empresarios (70).

El neoconservadurismo ha criticado duramente al liberalismo y sus "excesos" en materia de intervención gubernamental, censurando agriamente al modelo de Gran Sociedad que, según ellos, ha actuado en detrimento de algunos sectores de la clase media.

De igual manera objetaron el constante crecimiento de las demandas de los negros y, en su oportunidad, la poca disposición para enfrentar al comunismo (71).

Considerando la diversidad de las tendencias políticas que se manifiestan como resultado de las propias diferencias que existen entre los ideólogos del neoconservadurismo, parece difícil aportar una definición de este movimiento, puesto que ello implicaría el tratar de circunscribir a todos sus exponentes en una sola línea, lo cual, dada la complejidad misma del neoconservadurismo, sería poco confiable (72).

Con todo, se puede efectuar una apretada generalización de los principales puntos de contacto de los diferentes teóricos del movimiento, habida cuenta de que:

"...una línea política es algo más que un conglomerado de posiciones" (73).

Comenzaremos por indicar que los neoconservadores no aprueban las desigualdades habidas entre las minorías raciales, la mujeres y los estratos pobres, pero dan mayor significación a las estrategias para resolver tales desigualdades que a las desigualdades mismas. Se oponen al separatismo y a las expresiones violentas de protesta de las minorías raciales; a los programas de ayuda a la pobreza; a las reformas financieras; a las políticas de redistribución de impuestos y no aceptan de buen grado los movimientos en pro de los derechos de la mujer (74).

A nivel internacional, amén de sus esfuerzos por

erradicar el "síndrome de Vietnam" de entre la población, apoyan a Israel; pugnan por el mantenimiento del poderío militar de su país; se han opuesto al desarrollo de los partidos comunistas europeos; defienden los postulados de la Guerra Fría; se manifiestan en favor de incrementar las actividades de la Agencia Central de Inteligencia; defienden la permanencia del "mundo libre" y se oponen a la reclamación económica del mundo subdesarrollado (75).

Los neoconservadores han tenido la "virtud" de rearticular algunos de los postulados liberales, modificándolos con el objeto de lograr su inclusión parcial dentro del propio discurso neoconservador. En lo que se refiere a cuestiones de derechos humanos, reformas y asuntos relativos a la paz, así como al tema de la insurgencia en Centroamérica:

"...el discurso neoconservador y el de la Administración Republicana resaltan y defienden progresivamente la cuestión de la paz: sólo que como justificación directa del uso de la fuerza. Se razona que, dado el carácter violento del comunismo, la paz no se garantizaría con negociaciones diplomáticas: la vía militar sería defensiva y el único medio para lograr dicha paz... el enemigo es situado como el primer agresor, depositario de la iniciativa y obstinado en la violencia. Así, la respuesta bélica se legitima por su presunto carácter defensivo, exigido por la naturaleza ineludiblemente militar de la ofensiva adversaria. Es obvio que aquí encontramos las ideas claves que sustentan la aversión explícita o implícita de esos sectores al Grupo Contadora..." (76).

A nivel teórico, podemos identificar varios supuestos con los cuales se identifican los neoconservadores:

1) Consideran que la crisis de autoridad ha erosionado el papel de Estados Unidos y en general del mundo occidental. Las instituciones gubernamentales han perdido su legitimidad, en tanto que el papel de las élites rectoras ha sido socavado, incidiendo en una amenaza a la estabilidad social y a la legalidad de la civilización liberal (77).

2) Perciben que la crisis es primordialmente de carácter cultural, y que está afectando los valores y formas morales como consecuencia de la propia pérdida moral y la corrupción que imperan en las estructuras socioeconómicas de Estados Unidos (78).

3) Con el objeto de enfrentar dicha crisis, los neoconservadores propugnan por redimir la autoridad a través de una reasignación en el papel que debe jugar el propio gobierno (79).

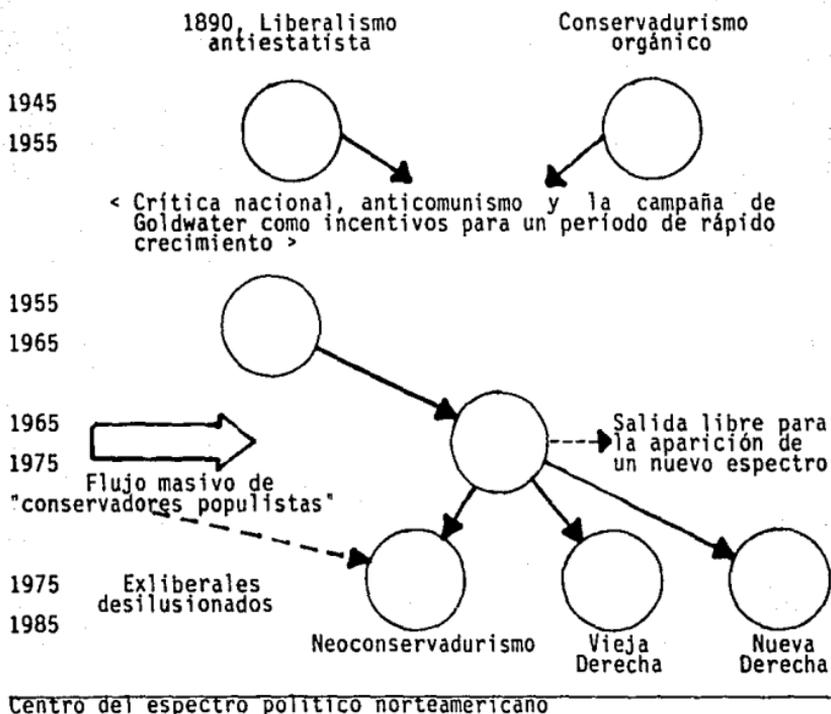
4) Son partidarios de la unificación de la sociedad como un medio para estabilizar el desorden internacional. En ese sentido, consideran vital reconsiderar la amenaza comunista que se cierne sobre el "Tercer Mundo" y estimular la permanencia de los valores básicos, tanto del conservadurismo como de la versión revisada del liberalismo como medio para lograr una más sólida unión y disciplina dentro de Estados Unidos y entre sus aliados (80).

Por último, debemos realzar el hecho de que el neoconservadurismo ha resultado ser un movimiento intelectual sin aspiraciones de constituirse en un partido o poder político alternativo.

Como se pudo observar, resulta innegable la influencia que ejerció el pensamiento neoconservador a lo largo de las dos administraciones del ex-mandatario Reagan.

Si bien en la parte final de la gestión de esa administración se comenzó a observar una disminución en el peso e influencia de la fuerza neoconservadora sobre el gobierno, en función de los cambios ocurridos hacia el interior, y en virtud también del clima de disminución de la tensión que comenzó a percibirse entre las dos grandes potencias mundiales; se puede decir que la piedra angular sobre la que se fundamenta este movimiento, es decir, los valores tradicionales de la sociedad estadounidense, le podrán permitir -tras ajustarse a las nuevas realidades- mantener su vigencia dentro del espectro político norteamericano, considerando sobre todo el propio proceso de creación del movimiento neoconservador, como podrá apreciarse en el cuadro que aparece en la página siguiente:

EVOLUCION DEL ALA CONSERVADORA EN EL ESPECTRO
POLITICO AMERICANO, 1945-1985 *



* FUENTE: L. Medcalf/K.Dolbeare, op. cit. p. 134

2.4.2.- Instituto sobre Religión y Democracia (IRD).

Como ya apuntamos el neoconservadurismo está constituido por un influyente grupo de intelectuales sin aspiraciones de convertirse en un partido político o poder alternativo, por el contrario, a lo largo de los dos periodos presidenciales, de Reagan, se dio un estrecho contacto entre dicho movimiento y el Partido Republicano.

Por otra parte, si bien el neoconservadurismo ha tomado del conservadurismo tradicional diversos aspectos para integrar su línea de pensamiento, en el campo religioso -que como observamos es de importancia sustantiva para el conservadurismo tradicional-, su conexión se establece básicamente a través del Instituto sobre Religión y Democracia, el cual cumplió un papel activo en el marco de la campaña global de contención implementada por la Administración Reagan.

Cabe subrayar que dentro de la ofensiva ideológica que realiza el movimiento neoconservador orientada a la cristalización de un conservadurismo de masas, el IRD aparece como un elemento capaz de corporizar dicha tendencia.

Hasta hace algunos años, la conexión religiosa había sido patrimonio de la Nueva Derecha. Sin embargo, con la creación de este instituto, el neoconservadurismo contó con un elemento importante de apoyo a su línea político-ideológica.

El IRD se considera a sí mismo como una asociación no política, que al igual que el movimiento neoconservador, no aspiraba a formar un poder propio, sino que se abocó al enfrentamiento ideológico dentro del campo cristiano, quedando supeditado a la línea general planteada por el propio neoconservadurismo.

Dicho instituto caracterizado como centro de estudios, fue fundado en abril de 1981 bajo los auspicios de algunos políticos y líderes religiosos evangélicos. La mayoría de sus fundadores tienen importantes relaciones con los grupos neoconservadores, razón por la cual resulta fácil determinar los objetivos que persigue la estrategia trazada en el terreno religioso (81).

El instituto cuenta con un presidente, una junta de asesores compuesta de 30 miembros y un cuerpo de 5 administradores e investigadores.

Puede ser ilustrativo señalar que en su oportunidad, llegaron a formar parte de la junta de asesores personajes ampliamente identificadas con el neoconservadurismo: Edmund Robb, Pen Kemble, David Jessup, Mary Temple, Paul Seabury, Peter Berger, John Neuhaus, Michael Novak, Paul Morrel, Virginia Law Shell y

Robert Benne, entre otros.

Respecto de su orientación política, en términos generales se puede decir que:

"...encabeza una ofensiva neoconservadora contra las iglesias progresistas de Estados Unidos y América Latina...ha concentrado sus actividades en temas de política exterior. Sus mayores esfuerzos han sido dirigidos hacia América Central y el Caribe; en particular, hacia El Salvador, Nicaragua y Cuba" (82).

Hacia el interior de Estados Unidos, el IRD investiga la participación de algunas iglesias protestantes en cuanto al apoyo que proporcionan a grupos de liberación nacional, en especial de Latinoamérica. Lo anterior fue algo que motivó su creación, ya que reiteradamente acusaron a los concilios eclesiásticos de estar financiando la guerrilla centroamericana:

"El teólogo luterano, Doctor Richard Neuhaus como representante del Instituto (IRD) acusa a las iglesias del Concilio de haber traicionado los ideales democráticos prestando apoyo a los enemigos de Cristo..." (83).

Para evitar dichos apoyos, el IRD propuso la formación de comités que supervisarán las actividades de las iglesias progresistas de Estados Unidos. En ese sentido, el instituto consideraba a esa "izquierda religiosa" como un enemigo interno. El blanco de los ataques fue preferentemente:

"...el Consejo Nacional de Iglesias de Cristo (NCCC) y otros organismos como el Servicio Mundial de Iglesias (Church World Service, CWS), EPICA (The Ecumenical Program for Inter-American Communication and Action) y NACLA (North American Congress on Latin America), así como el Consejo Mundial de Iglesias (World Council of Churches, WCC)" (84).

La actividad del instituto no se circunscribió a frenar la participación de las iglesias locales en el apoyo a grupos foráneos, puesto que en materia de política exterior formó parte de la estrategia global marcada por la Administración Reagan, por lo que en el caso de Centroamérica, el IRD participó arduamente en actividades de hostigamiento a la Revolución sandinista, incrementando sus nexos con los grupos contrarrevolucionarios.

Asimismo el IRD le dio una vital importancia a su enfrentamiento con los movimientos progresistas católicos, es decir, con la Teología de la Liberación y la Iglesia Popular, los cuales están profundamente vinculados con los movimientos de liberación en América Latina (85).

El IRD mantiene nexos cercanos con varias organizaciones ligadas al movimiento neoconservador. En el siguiente cuadro se muestran algunas de sus conexiones:

INSTITUTO SOBRE RELIGION Y DEMOCRACIA (86)

- COALICION POR UNA MAYORIA DEMOCRATICA (CDM).
Creada en 1982 a fin de albergar demócratas descontentos y contrarios a la "nueva izquierda". Entre sus miembros se encuentra la ex-Embajadora Jeanne Kirkpatrick. El IRD fue considerado como uno de sus "proyectos especiales".
- FUNDACION PARA UNA EDUCACION DEMOCRATICA (Foundation for a Democratic Education).
Proyecto especial de la CDM.
- COMITE DE LOS CIUDADANOS PARA LA LIBERTAD DE LAS AMERICAS (Citizen's Comittes for Freedom in The Americas).
Vinculada a la CDM. Creada para ser dirigida en contra de los grupos opositores a la política de Reagan en El Salvador.
- PARTIDO DEMOCRATA SOCIAL (Social Democrats, USA Political Party, SD/USA).
Organización antisoviética vinculada a la AFL-CIO, al Partido Demócrata y a la CDM.
- AMERICAN ENTERPRISE INSTITUTE FOR PUBLIC RESEARCH (AEI).
Importante centro ideológico neoconservador. Se realizan estudios sobre la familia, el vecindario y la iglesia, en donde pugnan por el papel político de la religión.
- CONSEJO DE LA TIERRA (Land Council).
Promovió la reforma agraria en El Salvador de acuerdo a los lineamientos de la Administración republicana.

- INSTITUTO AMERICANO POR UN LIBRE DESARROLLO (American Institute for Free Development, AIFLD). Su labor está estrechamente vinculada al Consejo de la Tierra.
- CASA DE LA LIBERTAD (Freedom House).
- CENTRO DE ETICA Y POLITICAS PUBLICAS (Ethics and Public Policy Center EPPC). Varios miembros de la junta de asesores del IRD están relacionados con este centro.
- GOOD NEWS. Movimiento evangélico al que pertenecen varios miembros de la junta de asesores del IRD.

Pese a las organizaciones citadas, en materia religiosa el IRD carece de líneas de acción más directas, como podrían serlo algunas sectas grupos, que pudieran intervenir (en el caso de la región centroamericana) en favor de sus postulados, puesto que sus conceptualizaciones no son esencialmente fundamentalistas ni espirituales.

Por lo anterior, el instituto echa mano de una gran labor de propaganda a través de conferencias, publicaciones compuestas de libros, folletos y el boletín Religión y Democracia, o bien utilizando la especializada revista neoconservadora Commentary. Lo mismo ocurre con la revista Public Interest, relacionada con la "Casa de la Libertad" (87).

De igual manera el Reader's Digest publicó en 1983 un artículo del IRD en el cual se solicitaba el apoyo de los lectores hacia el instituto. Asimismo, el 23 de enero de dicho año, la CBS transmitió un programa con la participación de dirigentes del centro, mismo que tuvo una gran audiencia. Por lo anterior se puede concluir que gozan de diversos canales de propaganda (88).

En cuanto a sus fuentes de financiamiento, el IRD está ligado a agrupaciones multimillonarias, las cuales le proporcionan una cuantiosa ayuda:

FUNDACIONES	MONTO (en miles de dólares)
Sarah Scaife Foundation	300,000
Smith Richardson Foundation	146,000
John M. Olm Foundation	20,000
Earhart Foundation	7,500
Ingersoll Foundation	5,000
Shelby Cullon Davis Foundation	1,000
Otros Ingresos	53,502
TOTAL	553,002 (89)

El instituto ha tratado de incrementar sus fondos por medio de recaudaciones individuales o bien a través de cartas colectivas como el modelo que a continuación se presenta:

"Apenas hace falta decir que los fondos son escasos para el trabajo, y la tarea para hacer es vasta...el IRD sólo tiene una fuente confiable de apoyo financiero: nuestros miembros y contribuyentes individuales. Por favor ¿podría usted mandar su generosa contribución hoy?...Queremos doblar nuestra membresía este año... ¿Podría usted pasar nuestra carta a un amigo cristiano y preguntarle si quiere juntarse con el IRD? Mostremosle que no sólo tenemos razón: estamos creciendo" (90).

Como ya hemos señalado, el IRD mantiene profundas relaciones de carácter financiero, institucional y personal con diversos sectores del neoconservadurismo, por lo que este instituto no desempeña campañas netamente religiosas, sino con marcadas características político-ideológicas en los niveles interno y externo.

Al respecto podemos citar nuevamente a Ezcurra, quien señala:

"El discurso vigente en los documentos del IRD reproduce significaciones centrales del pensamiento neoconservador y de las estrategias de política exterior de la Administración Reagan, con peculiaridades. En efecto, pretende diferenciarse tanto de la 'Nueva Derecha' cuanto de ciertas tendencias conservadoras desprestigiadas, como el 'McCartismo'...el IRD persigue una síntesis ideológica nueva: procura integrar a su discurso, valores propios...Se trata de valores liberales como la 'democracia', que son rearticulados en una racionalidad distinta: la neoconservadora" (91).

Finalmente debemos reconocer que, las actividades del IRD, podrían dar margen a la aparición de organizaciones semejantes dentro de la sociedad estadounidense, con el propósito de ampliar las instancias de control ideológico y propagandístico en beneficio del grupo neoconservador, aún vigente en la actualidad.

2.4.3.- La Nueva Derecha.

Caracterizada como una agrupación política, la Nueva Derecha se presenta como un conglomerado alrededor del cual se aglutinan diversos sectores del más recalcitrante conservadurismo.

Sin lugar a duda, el fenómeno que nos ocupa se ha constituido en uno de los movimientos más significativos dentro del espectro político norteamericano desde mediados del presente siglo.

La Nueva Derecha constituye entonces un movimiento social compuesto por millones de personas con puntos de vista coincidentes, que son expresados a través de una diversidad de organizaciones que mantienen una estrecha vinculación por intermedio de sus líderes y, de éstos, con la base del movimiento mismo, utilizando para ello la fuerza de comunicación de los rotativos, revistas o bien la correspondencia directa (92).

Los puntos de contacto a los que nos hemos referido, se abocan a la consideración de diversos temas, bajo los cuales, han manifestado su oposición a las políticas implantadas por los gobiernos sucesivos desde la década de los años 60, por lo que defienden:

"...la lucha contra la pornografía, el aborto y el uso ilegal de drogas; la incorporación de oraciones voluntarias en las escuelas; el soporte a la pena de muerte; la agitación de cuestiones educativas como la defensa del 'creacionismo v.s. el evolucionismo'..el castigo a los conductores alcoholizados; la reversión de la integración racial en el transporte escolar...la reducción de impuestos; el desmantelamiento de servicios sociales estatales, etc." (93).

Aunada a la restauración de los valores y prácticas religiosas, la Nueva Derecha favorece el control de las organizaciones laborales; la integridad de la familia; las acciones para reducir los índices de criminalidad y, de manera importante, la existencia de una política exterior nacionalista y la oposición al control armamentista (94).

Por lo que se refiere a Centromérica, la posición de este movimiento mantuvo discrepancias con la Administración Reagan, puesto que, en función de su propio radicalismo, percibía que no se habían tomado las medidas más decisivas para eliminar a los grupos de izquierda en dicha región, puesto que para la Nueva Derecha la administración buscaba:

"...un acomodo con el implacable enemigo, con el que un acomodo es imposible..." (95).

Por su parte, la base popular de la Nueva Derecha está compuesta por dos sectores importantes de la sociedad estadounidense:

1) Los grupos religiosos fundamentalistas, localizados primordialmente en el sur y medio oeste estadounidenses.

2) La clase media radical (MARs) compuesta aproximadamente por el 25 % de la población de ese país, es decir, la clase media baja que resintió en mayor medida negativamente la política económica implantada desde los años 60 (96).

En virtud de que un amplio sector poblacional está involucrado con este movimiento, la Nueva Derecha es caracterizada como un "conservadurismo populista".

A su vez, la base popular del movimiento se opone a las tesis liberalistas (v.g. estado benefactor) y por tal motivo propugna por un cambio en las estructuras del poder -no aceptando el statu quo vigente- por lo que dichos sectores de la población se autonomban como "las fuerzas del cambio" (97).

La Nueva Derecha se convirtió en un movimiento identificable en el periodo 1974-1975 durante la gestión del Presidente Gerald Ford y como resultado de la actividad de un grupo de jóvenes conservadores del Partido Republicano que se manifestaron en contra de la política liberalista que se había adoptado desde la Administración Nixon.

Los principales activistas de dicho movimiento lo fueron Paul Weyrich, Howard Phillips, John Terry Dolan y Richard Viguerie. Será conveniente referirnos en general a las actividades que han realizado cada uno de ellos:

Paul Weyrich: Instrumentó una revigorización conservadora a través de la reactivación de la Fundación Heritage; del Consejo de Intercambio Legislativo Americano y el Comité para la Supervivencia de la Libertad en el Congreso; por medio de los cuales orquestó toda una estrategia para imponer sus puntos de vista y apoyar a candidatos conservadores dentro del Congreso (98).

Howard Phillips: Fundó el Conservative Caucus (CC) en 1975 para influir en la elección de representantes y senadores en los distritos electorales, con el apoyo de aportaciones voluntarias y la labor de organizaciones en diversos distritos electorales (99).

John Terry Dolan: Organizó y dirigió el Comité Nacional de Acción Política Conservadora en 1975, con el cual se dedicó a coleccionar fondos para las campañas de candidatos conservadores y la defensa de sus postulados. Fue director de la Fundación Legal de Washington, institución encargada de litigar en favor de los propósitos conservadores. Asimismo, formó parte del Grupo Conservador en contra de la Legislación Liberal, que ejercía presión dentro del Congreso (100).

Richard Viguerie: Editor de la revista Conservative Digest (principal medio de difusión de la Nueva Derecha) y director de la Richard A. Viguerie Company (RAVCO), centro de información y cómputo del sistema de comunicación de todas las organizaciones conservadoras del movimiento (101).

Dichos personajes hecharon a andar la maquinaria del movimiento de la Nueva Derecha y, desde el principio, señalaron cuáles serían las características centrales del mismo:

1. El desarrollo de una habilidad técnica -correo directo, en los medios de comunicación, en la práctica política-.
2. La buena voluntad para trabajar juntos por el bien común.
3. El compromiso de colocar a la filosofía antes del partido político.
4. Un optimismo y una convicción de que tenemos la habilidad para ganar y dirigir América" (102).

Cabe destacar que la Nueva Derecha, al dar prioridad a temas sociales y culturales, pudo establecer vínculos con ciertos sectores de la "Vieja Derecha", los cuales se habían caracterizado por su preocupación casi exclusiva por los asuntos económicos.

Es tiempo de citar a las principales organizaciones que conforman el movimiento de la Nueva Derecha:

- Citizens Committee for the Right to Keep and Bear Arms.
- Coalition for Peace Through Strength.
- National Right to Work Committee.
- Heritage Foundation (en asociación con Policy Review)
- Washington Legal Foundation.
- American Legislative Exchange Council.
- Committee for Responsible Youth Politics.

- Conservative Victory Fund.
- Life Amendment Political Action Committee.
- American Life Lobby.
- National Pro-Life Political Action Committee.
- Public Service Research Council.
- Conservatives Against Liberal Legislation.
- National Tax Limitation Committee.
- Stop ERA.
- American Security Council.
- Council of Inter-American Security. (103)

En 1979 la Nueva Derecha decidió incluir a la "Derecha Religiosa" dentro de su red de organizaciones, así como establecer comunicación directa por correo, por lo que diversos grupos fueron fundados para tal propósito, destacando Voz Cristiana, la Mayoría Moral y la Mesa Redonda Religiosa.

La Nueva Derecha en suma, pretende consolidar una gran organización basada en el apoyo popular, con el objeto de competir en la lucha por el poder político, tratando de influir en los centros de opinión a través de las organizaciones que forman su movimiento.

2.4.4.- La Nueva Derecha Religiosa (NDR).

El fenómeno de la Nueva Derecha Político-Religiosa, surge como una respuesta a la percepción de deterioro en la vida moral y espiritual estadounidense.

En su gran mayoría el grupo está conformado por personas que profesan el protestantismo (evangelistas y fundamentalistas), aun cuando también lo apoyan elementos conservadores que no tienen un profundo sentimiento religioso (104).

En rigor, los valores que defiende este conglomerado de carácter religioso, son los mismos que postulan los miembros del movimiento de la Nueva Derecha, aun cuando la NDR le da mayor énfasis al carácter moral de sus demandas.

La NDR está enfrascada en un abierto enfrentamiento en contra del humanismo secular, el cual está relacionado cercanamente con la labor que efectúan los miembros de la clase liberal de la sociedad norteamericana. De esta manera, el grado de conflicto se ubicaría al nivel de la vieja discusión acerca del papel que debe jugar la iglesia frente al estado.

La NDR aspira a concretar la existencia de una sociedad perfecta, basada en los dictados de la rectitud bíblica y en los enunciados del más puro conservadurismo tradicional (105).

Las "secciones religiosas" que constituyen a este fenómeno, consideran que solamente a partir de la renovación de la sociedad estadounidense se podrán sentar las bases para una transformación moral de la humanidad.

Por lo que toca a los grupos evangelistas, durante los años 50 y 60 no tuvieron una participación política muy relevante. A partir de los años 70, los evangelistas se empezaron a mostrar como el grupo religioso con mayor participación política a través de sus iglesias (106).

El auge en la participación activa de los evangelistas, se debió en gran medida a la dinámica actuación de sus líderes religiosos en la televisión, destacando en tales actividades Billy Graham, Jerry Falwell, James Robison, Pat Robertson y Jim Bakker, quienes forman parte de lo que ha dado en llamársele la Iglesia electrónica.

El fuerte impacto de estos grupos tuvo como origen los "desórdenes" ocurridos en los años 60; la Guerra de Vietnam; el caso Watergate y, fundamentalmente, su percepción acerca de que el liberalismo estaba acabando con el "prestigio moral" y los principios y valores históricamente vinculados al pueblo estadounidense (107).

Para los evangelistas, el papel gubernamental ha incidido en el desmembramiento de la célula básica de la sociedad: la familia. El divorcio, los hijos abandonados y fuera del matrimonio, el consumo de drogas y el incremento de los índices de criminalidad y violencia, son identificados por ellos como una falta de ordenamiento moral -vía la religión- dentro de la política gubernamental. Por ende, la Iglesia electrónica ha logrado captar una atención cada vez mayor del público medio en Estados Unidos (108).

Durante las elecciones presidenciales de 1980, los valores tradicionalmente defendidos por las principales denominaciones protestantes (la familia, la vecindad, el trabajo, la paz y la libertad), pasaron a formar parte de la plataforma del Partido Republicano, con lo cual los planteamientos políticos de Ronald Reagan se convirtieron en un sumario de la ética protestante.

Con base en lo anterior, el voto protestante se inclinó en favor de Reagan, toda vez que sus promesas para reinstalar la oración en las escuelas públicas, así como la de hacer que se reflejaran los valores morales en la política pública, decidieron favorablemente a esos sectores religiosos para votar en pro del Partido Republicano (109).

Durante dicha elección las encuestas realizadas por la CBS y The New York Times arrojaron los siguientes porcentajes:

VOTANTES	REAGAN	CARTER	ANDERSON
Protestantes blancos	63	31	6
Católicos	49	42	7
Judíos	39	44	15
Protestantes negros	11	85	3 (110)

Por su parte, la Universidad de Michigan informó de acuerdo a sus sondeos:

VOTANTES	REAGAN	CARTER	ANDERSON
Episcopales	69	25	6
Luteranos	56	31	12
Metodistas	53	40	5
Presbiterianos	67	24	7
Iglesia Unida de Cristo	57	39	4 (110)

Al igual que en 1980, en las elecciones presidenciales realizadas cuatro años más tarde la religión jugó un papel preponderante. Durante la campaña política de 1984 Reagan:

"...raramente perdió oportunidad para invocar temas religiosos en sus llamados en pro del apoyo al conservadurismo cultural" (111).

En agosto de 1984 durante las sesiones de la Convención Republicana con motivo de la nominación del entonces Presidente Reagan como contendiente en las elecciones de ese año, la atmósfera estuvo envuelta de invocaciones y bendiciones. Uno de los tantos predicadores del evento fue el pastor de la Primera Iglesia Bautista de Dallas, el Dr. W.A. Criswell. Su sermón titulado "El Juicio del Trono Blanco", versó acerca de la homosexualidad y el lesbianismo, mismos que -a decir de Criswell- habían encontrado el pago a su pecado con el Síndrome de Inmuno-Deficiencia Adquirida.

Durante dicha convención:

"El fundamentalismo que los republicanos adoptaron fue más allá de la religión. Simplificó el mundo en general y agrupó muchas clases de ansiedades -escuelas, drogas, raza, sodomía, Rusia (sic), por sólo decir unas cuantas, ofreciendo la solución más vaga y sencilla: el americanismo, la afirmación del ser americano...El fundamentalismo, en su interpretación política republicana, no sólo fue un asunto serio, sino que tuvo tanto estilo como el señor Reagan..." (112).

Los valores tradicionales de los que ya hemos hablado, surgieron en cada uno de los discursos pronunciados. En dicha ocasión tan especial, no podía faltar el toque final en el que se realizara la figura del ex-presidente a través de la película titulada "La América de Ronald Reagan", con la que la imagen del candidato fue mostrada como sinónimo de libertad, democracia y moralidad. Conviene citar algunas de las palabras vertidas por Reagan en aquella "magna celebración":

"...la verdad es que la política y moral son inseparables, y dado que la religión es base de la moral, religión y política están necesariamente relacionadas. Necesitamos la religión como una guía; la necesitamos porque somos imperfectos, y nuestro gobierno necesita la iglesia porque sólo aquéllos que son suficientemente humildes para admitir que son pecadores, dan a la democracia la tolerancia que necesita para sobrevivir..." (113).

Por último, debemos señalar que la Nueva Derecha Religiosa trabajó arduamente en favor del triunfo electoral del candidato republicano. Encuestas realizadas por la cadena televisiva CBS y los diarios The New York Times y Los Angeles Times, coincidieron en afirmar que el número de votantes entre las principales denominaciones protestantes, se inclinó favorablemente

para que Reagan continuara en la presidencia:

VOTANTES	REAGAN	MONDALE
Episcopales	60	40
Luteranos	66	34
Metodistas	65	35
Presbiterianos	68	32 (114)

Para la Nueva Derecha el espacio religioso es vital en la realización de sus postulados. Al respecto será interesante enlistar a los principales organismos vinculados con agencias y asociaciones evangélicas, los cuales conforman algunas de las instancias religiosas del fenómeno que estamos analizando:

- Iglesia del Verbo.- Establecida durante el régimen de Efraín Ríos Montt en Guatemala.
- Gospel Outreach Church.
- Campus Crusades for Christ.- Su actividad se enfoca a movilizar y entrenar jóvenes para cooperar en "cruzadas evangélicas".
- Transworld Mission.- Financiada por la Agencia de Desarrollo Internacional AID.
- Billy Graham Evangelistic Association.
- Central America Mission.
- Christian Center.- Instaure células clandestinas en países presuntamente marxistas y "perseguidores" de la religión.
- Asambleas de Dios.- Financiada por la Transworld Mission.
- James Robison Evangelistic Association.- Publica la revista conservadora Life's Answer.
- Christian Voter's Victory Fund.- Realiza funciones de presión en el Congreso estadounidense.
- Californians for Biblical Morality.- Con implicaciones en el campo educativo.
- Church League of America.

- Faith Foundation.
- Christian Crusade.
- National Christian Action Coalition (115).

A continuación nos centraremos al análisis de las tres principales organizaciones de la Nueva Derecha Religiosa con el objeto de tener una visión general de su modus operandi e importancia política.

2.4.4.1.- La Mayoría Moral (MM).

La Mayoría Moral es considerada como uno de los grupos más conocidos de la Nueva Derecha Religiosa en virtud de su gran influencia político-religiosa.

Las actividades de este grupo son realizadas a través de otras suborganizaciones tales como la Fundación de la Mayoría Moral, que efectúa acciones educativas y la Fundación de la Mayoría Moral para la Defensa Legal, la cual dota de servicios legales a todas aquellas organizaciones que promueven el mantenimiento de los principios morales y conculgan con los objetivos básicos de la Nueva Derecha Religiosa (116).

La Mayoría Moral tuvo su origen en algunas iglesias bautistas de la parte sur de Estados Unidos a fines de la década de los años 70. Originalmente se constituyó para defender la familia y la religión (117).

La clave del éxito del fundador y dirigente de la MM, el pastor evangélico Jerry Falwell, ha residido en el estrecho contacto que mantiene con la base de su organización. Si bien la organización hace énfasis en la actividad de tipo espiritual, la actividad política es manifiesta, puesto que a decir de Falwell:

"Los miembros de la Mayoría Moral son en un 30 % católicos romanos; un 20 % son evangélicos fundamentalistas y el resto...mormones; judíos y otros...Esta diversidad...no se podría mantener en una organización religiosa. Si la Mayoría Moral se convirtiera en religiosa se desintegraría" (118).

Durante las elecciones de 1980 la MM participó activamente en favor del candidato republicano. La organización demostró tener una gran capacidad y un amplio sentido político, puesto que mediante una actitud pragmática, los diversos líderes del grupo lograron influir en los distintos distritos electorales

con el objetivo de que los votantes sufragaran en favor de Ronald Reagan, explotando al máximo las coincidencias de su organización con las tesis del Partido Republicano.

Lo mismo ocurrió durante las elecciones presidenciales de 1984. En esa ocasión, la MM apoyó vigorosamente a Reagan mediante actividades electorales de registro y orientación de votantes. En tal sentido no fue extraño que el pastor Falwell hubiera participado bendiciendo la nominación del candidato republicano:

"...él (Falwell) que participaba del espíritu americano de la fiesta, proyectó su propio espíritu religioso en la celebración. Habló con Dios directamente. Esta noche esta dedicada a Vos'. Después del 'Amén' hubo expresiones de júbilo a la manera texana..." (119).

Por su parte, la variada gama de formas de expresión dotadas por la MM a sus miembros de base, ha permitido una mayor organización y una gran influencia dentro de la sociedad estadounidense. Las organizaciones estatales, locales, las redes de conexión inter-iglesias y los foros públicos de discusión, han facilitado la participación directa de sus miembros y el acercamiento con sus líderes (120).

La MM, a diferencia del Instituto sobre Religión y Democracia, se considera como una entidad política. No obstante, a semejanza del IRD, la organización se interesa vivamente por las actividades que vienen desempeñando las iglesias protestantes y católicas en favor de los movimientos guerrilleros de América Latina, y se ha dado a la tarea de frenar dichos apoyos.

La MM confía en que sus puntos de vista se impondrán de manera efectiva, puesto que, considerando el fuerte apoyo que constituyeron durante la Administración Reagan y ante el giro de los acontecimientos recientes, están ciertos de que su poder político se incrementará en un plazo no lejano.

2.4.4.2.- Voz Cristiana (VC).

Aun cuando Voz Cristiana es una de las organizaciones más pequeñas de la Nueva Derecha Religiosa, su poder e influencia son evidentes con base en sus actividades de presión política en el seno del Congreso y a través de los diversos Comités de Acción Política (PACs) que han formado y ejercen presión en los distritos electorales (121).

Voz Cristiana, cuya dirigencia se localiza primordialmente en Pacific Grove, California, inauguró sus

actividades en 1978 en dicho estado, al manifestarse en contra de los derechos de los homosexuales (122).

Durante las elecciones de 1980, esta organización criticó agriamente la postura de James Carter en materia religiosa, para lo cual se valió de la impresión de volantes en los que se señalaba la conveniencia de votar por Ronald Reagan y los candidatos a representantes y senadores del Partido Republicano, puesto que para VC el ex-actor era:

"...el único candidato que ha mantenido firmemente sus principios cristianos arriesgándose a una pérdida política" (123).

En los últimos años la labor político-religiosa de este grupo se ha incrementado notablemente en virtud de la interrelación que mantiene con diversas organizaciones e iglesias del movimiento de la Nueva Derecha.

2.4.4.3.- La Mesa Redonda Religiosa (MRR).

Esta organización fue fundada por el magnate conservador Edward Mc Ateer, con el objeto de coordinar las actividades de los líderes religiosos conservadores (124).

En agosto de 1980 con motivo de las actividades de Reagan como candidato presidencial, la Mesa Redonda Religiosa inauguró sus funciones coordinadoras.

La MRR publica The Roundtable Report, a través del cual informa a los líderes de la Nueva Derecha sobre los asuntos que se ventilan en el seno del Congreso estadounidense (125).

Asimismo, durante la campaña de Reagan, esta organización distribuyó manuales acerca de las acciones políticas desarrolladas por distintas iglesias, con lo cual, la actividad fundamental de la MRR se orientó a la información de las directrices generales de acción política que debían ser ejecutadas por las diversas agrupaciones de la Nueva Derecha, dirigiendo particularmente esas decisiones a sus líderes (126).

En suma todas estas asociaciones dependientes de la Nueva Derecha Religiosa, realizan actividades de índole política, aun cuando también efectúan labores eminentemente espirituales.

Para la Nueva Derecha Religiosa la "moral" resulta un aspecto trascendental. En tal virtud, se puede finalmente citar un ejemplo que ilustra cuál es la clase de valores que dicha

organización defiende y estimula:

"Para la derecha religiosa norteamericana, hay algo superior a un hombre virtuoso: un pecador arrepentido, como lo demuestra su fanático apoyo a Roger Jepsen, senador republicano por el Estado de Iowa, quien por admitir públicamente un desliz sexual, parece haber ganado puntos en su campaña por la reelección...El senador Jepsen, un cristiano renacido, de la misma secta del derrocado dictador guatemalteco Efraín Ríos Montt, admitió recientemente haber visitado una casa de prostitución en un acto de curiosidad y flaqueza...consiguiendo sumar a varios pastores evangelistas a la cruzada por el rescate de su alma" (127).

2.4.5.- Actividades de la Agencia Central de Inteligencia en el ámbito religioso.

Tras la llegada al poder de Reagan en 1981 sobrevino un reforzamiento hacia la comunidad de inteligencia estadounidense, principalmente en favor de la Agencia Central de Inteligencia (ACI), que se vio beneficiada en los aspectos financiero y operativo. Cabe recordar que el entonces Vicepresidente de ese país, George Bush, fungió como director de la citada agencia en 1976, y que William Casey fue amigo cercano de Ronald Reagan (128).

Durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial y tras la entrada de Estados Unidos en el conflicto, se creó la Oficina de Servicios Estratégicos (Office of Strategic Services -OSS-), la cual realizó funciones de obtención de información y ejecutó operaciones políticas encubiertas entre las líneas enemigas, contando para ello con una pequeña división armada.

Al término de las hostilidades, la OSS dejó de existir para dar cabida a la ACI, la cual desde entonces comenzó a realizar sus conocidas actividades (129).

A lo largo de las cuatro décadas de actividades de la agencia, su accionar en el campo religioso -que es al que nos referiremos en lo particular- ha tenido una singular importancia. Desde su creación, la ACI se preocupó por mantener fuentes de información y áreas de influencia en tales asuntos, fundamentalmente en el Vaticano, en donde estrechó lazos con grupos católicos de derecha, proveyendo de grandes sumas a algunos clérigos y misioneros. Asimismo se dio a la tarea de vigilar a algunos jérfarcas clasificados como "liberales" y se preocupó por

la distribución de material propagandístico de corte anticomunista (130).

A lo largo de su historia, la ACI ha participado en diversas actividades en las que ha explotado para su beneficio las creencias religiosas y la ignorancia de los pueblos. A continuación mencionaremos algunos casos concretos en los cuales la agencia ha manifestado que conoce mucho sobre la materia:

Durante los años 50 el entonces coronel Edward Lansdale fue enviado a Filipinas para fungir como asesor del Ministro de Defensa de ese país, Ramón Magsaysay. El motivo de la misión del coronel estadounidense era derrotar a las guerrillas que se habían levantado en armas en contra del Gobierno filipino.

Lansdale se documentó acerca de las supersticiones locales en relación al temor que causaba a los naturales de la región la creencia en el "asuang" (una especie de vampiro mítico semejante al "Drácula" occidental).

El coronel logró infiltrar entre la guerrilla una escuadra que se encargó de extender el rumor de que en los alrededores merodeaba uno de los seres que tanto los atemorizaba (131).

Después de un tiempo prudente, las fuerzas de Lansdale emboscaron a un grupo de guerrilleros a los cuales les perforaron el cuello de manera tal que pareciera una "mordida de vampiro". Los rebeldes, tan supersticiosos como cualquier otro filipino, abandonaron la región. La guerrilla fue derrotada más tarde y Lansdale obtuvo la "Estrella Rosa" otorgada por la agencia (132).

La ACI participó activamente en Vietnam en el año de 1957, financiando a misioneros de la Iglesia Bautista del Sur, quienes tras la salida de Francia de ese país asiático, pretendieron evangelizar a los vietnamitas y, de paso, mejorar la imagen de Estados Unidos que aspiraba substituir a los colonialistas franceses (133).

Si bien las labores de "evangelización" no prosperaron, las zonas donde se asentaron los misioneros fueron utilizadas posteriormente para fines militares v.g. aldeas estratégicas; en tanto que los grupos de religiosos dirigieron sus pasos a Laos, desde donde orquestaron actividades propagandísticas en favor de Estados Unidos, convenciendo a la población local para que combatiera en contra de los vietnamitas (134).

En 1968, con base en informaciones de la ACI, el Comité de Relaciones Exteriores del Senado estadounidense publicó un estudio titulado "Hechicería, encantamiento y otros fenómenos psicológicos y sus implicaciones en las operaciones militares y paramilitares en el Congo".

En dicho documento el comité resaltaba la importancia social de los grupos religiosos, enfatizando que cualquier operación encubierta en la que se vincularan tales grupos debía efectuarse con todas las precauciones, dada la sensibilidad del tema. De igual forma recomendaba que las investigaciones en materia religiosa podían realizarse a través de organizaciones religiosas existentes en Estados Unidos, con el objeto de poder enfocarla hacia las áreas en donde se requiriera una manipulación de ese carácter (135).

En el caso de América Latina, la ACI ha venido usando la religión como un medio para lograr los objetivos de la Política Exterior estadounidense.

En 1962, luego de efectuar una gira por Latinoamérica, Nelson Rockefeller se percató del peligro que representaba para su país el cambio de orientación tomado por la Iglesia católica; viraje que había quedado asentado en los documentos de Medellín y su "opción preferencial hacia los pobres". Para Rockefeller tal situación se presentaba propicia para que el comunismo extendiera su influencia en el "Tercer Mundo" (136).

Con base en lo anterior, diversos misioneros católicos y protestantes se convirtieron en informantes de la ACI, puesto que consideraban que con ello frenarían el avance comunista y realizarían una labor patriótica.

En esos años la ACI intervino en Uruguay, formando un comando "Caza Iupamaros" bajo el disfraz de una organización religiosa con actividades de evangelización. Las labores de estos falsos predicadores se orientaron a la represión de grupos rebeldes y su accionar fue el de un verdadero "Escuadrón de la Muerte" (137).

Otro ejemplo de su actividad lo encontramos en Chile, lugar donde la ACI financió a organizaciones pseudo-católicas como la paramilitar "Patria y Libertad" y la denominada "Tradición, Familia y Propiedad", las cuales operaron en contra del régimen de Salvador Allende (138).

En el caso de Nicaragua, el Departamento de Estado estadounidense llegó a acusar al entonces dirigente Gobierno sandinista de tratar de dividir a la Iglesia católica al fomentar la creación de una "Iglesia popular". Inclusive se llegó a confirmar que funcionarios del Departamento de Estado (entre ellos Elliot Abrahams) solicitaron a los obispos locales que se manifestaran en contra de la "terrible represión" de la que era objeto la religión en Nicaragua (139).

La cuestión religiosa -como se ha señalado- desemboca en un asunto de seguridad nacional para los Estados Unidos, por lo que las instancias de inteligencia de ese país han instrumentado diversos canales comprometidos en esa lucha ideológico-política.

El periodista mexicano Manuel Buendía vinculaba las actividades de la ACI y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) -agrupación que se extiende en diversos países- y se refería a ambas instancias como "hermanos de padre y madre". En tal sentido el articulista señalaba:

"...siempre ha dado buenos frutos a los norteamericanos invocar a Dios antes de emprender cualquier acción contra algún país. Y nunca en la historia de doscientos años había habido un presidente norteamericano que, como el señor Carter, hablara con Dios tantas veces al día. Me parece que ya es tiempo de que nosotros hablemos con la Virgen de Guadalupe" (140).

Por lo expresado anteriormente se puede afirmar que la religión -en el caso particular de Centroamérica-, al jugar un papel fundamental en la vida de los pueblos, se torna como elemento importante de manipulación ideológica con fines políticos.

2.4.6.- Asistencia Militar Civil (AMC).

De acuerdo con lo analizado en el apartado anterior, la Agencia Central de Inteligencia ejecuta funciones de gran importancia para la concreción de los objetivos de la Política Exterior estadounidense. Pese a la reactivación de que fue objeto la ACI durante el Gobierno de Reagan, el mismo sistema político de ese país le impuso ciertas trabas a sus actividades. Un ejemplo de lo anterior lo constituyó el Acta de Neutralidad de 1982, mediante la cual al Gobierno estadounidense se le prohibió participar directamente y/o apoyar acciones bélicas en contra de países con los cuales Estados Unidos se encontrara en una situación de paz (141).

Sin embargo la presencia de organizaciones privadas permitieron al Gobierno de Reagan, y en lo particular a la ACI, llevar a cabo ciertas actividades encubiertas (por ejemplo en el caso de Nicaragua), valiéndose del argumento de que no podían prohibir a los individuos u organizaciones efectuar labores de desestabilización hacia otros países.

Bajo el tenor anterior, cabe destacar las actividades generadas por la organización denominada Asistencia Militar Civil, misma que hasta julio de 1986 ostentó el nombre de Asistencia Cívico Militar.

La AMC fue fundada en la Ciudad de Decatur, Alabama, en 1983 por cuatro miembros de la guardia nacional de aquel lugar, los cuales insatisfechos con las actividades que habían desarrollado en algunos grupos de extrema derecha, decidieron formar su propia organización e iniciar una cruzada contra el comunismo para asistir a las fuerzas que luchaban para tal fin en Centroamérica (142).

Uno de los fundadores de esta organización fue el ex combatiente de Vietnam Thomas Vincent Posey. En el diario mexicano La Jornada se reprodujo una entrevista concedida por el señor Posey, de la cual algunos fragmentos nos podrán dar una idea de la ideología que priva dentro de dicha organización:

"Pregunta:... ¿Por qué habría de ser que un tipo como usted organiza un grupo paramilitar para combatir a los comunistas de la América Central?
Posey:...Nosotros creemos que el comunismo debe ser detenido en algún lugar...y los estamos combatiendo.

P: Mucha gente considera que usted y sus amigos son un montón de locos que sólo quieren revivir la frustrada experiencia en Vietnam.

Posey: ...Lo que queremos hacer es terminar lo que iniciamos en Vietnam y eso es ganarle al comunismo...

P: ¿Cuándo empezó a creer que el comunismo es malo?
Posey: Antes de Bahía de Cochinos yo era como el resto. Castro estaba allí para derrocar al dictador. Pero cuando dijo, después de su victoria, que lo había hecho por el comunismo, eso me decepcionó porque según mis libros ello no era más que una descarada mentira. Se aprovechó de la ayuda norteamericana para ser comunista...Nuestro país debió haber enviado a los marines para sacarlo de allí de una sola patada.

P: Uno de sus hijos trae una playera que dice: 'Mátenlos a todos y que Dios decida'.

Posey: Ese es el chico que uno podría decir que es militante. Si le preguntas qué es el comunismo probablemente no te lo puede explicar, pero sabe que es el enemigo de los Estados Unidos. Por eso tiene la playera.

P: ...me dijo que le gustaría ser catalogado como un mercenario misionero, ¿cuál es la diferencia entre usted y los mercenarios tradicionales, además de no recibir dinero?

Posey: Un mercenario normal no tiene escrúpulos morales como para saber por qué hace lo que hace. Lo hace solamente por dinero. Nosotros creemos en Dios, creemos en la necesidad de combatir al comunismo a cualquier costo. A nosotros si nos

importa quien muere. No queremos matar a los nicaragüenses o cubanos o rusos. Queremos matar a los comunistas.

P: ¿Ha sido miembro de numerosas organizaciones conservadoras y derechistas en su vida?

Posey: En 1963 estaba en la John Birch Society. Hay muchas organizaciones, y todas han hecho la misma cosa: estamos aquí para decirles que el comunismo se está apoderando de América y que debemos decirle a la gente que el comunismo se está apoderando de nosotros... (En alguna ocasión también formó parte del Klü Klux Klan).

P: ¿Cuáles son los valores morales más importantes que usted quiere dejarles a sus hijos?

Posey: Para ser justos, hacer lo mejor que pueda hacer. No caerle a alguien nada más porque no pueden hacer lo que uno sí puede. Ayudarlos.

P: ¿Sería esto cierto si uno de sus hijos en algún momento decide creer en el comunismo?

Posey: A fuerzas, lo nalquearía y pondría lo mejor de mí para cambiar sus ideas... Esto es algo que yo le ruego a Dios que no ocurra. No creo que llegue a ocurrir.

P: ¿Qué cree usted que hará su organización después de la muerte de sus dos amigos en Nicaragua? (Se refiere a Parker y Powell).

Posey: Con la respuesta que hemos tenido en este último tiempo yo creo que nuestra organización se duplicará o triplicará" (143).

Como se puede observar dicha organización se encuentra muy preocupada por el avance del comunismo, que a su juicio, amenaza la estabilidad de Estados Unidos.

Esta organización tiene miembros activos en el ejército, la armada y la fuerza aérea, que pagaban una cuota de 30 dólares anuales. Para 1986 se calculaba que contaba con cinco mil miembros a lo largo de toda la Unión Americana y en 7 países extranjeros (144).

Otra característica de dicho grupo es que alberga a un elevado número de ex-combatientes y ex-mercenarios.

A principios de julio de 1986 algunos de sus miembros atraparon a 15 mexicanos ilegales que pretendían introducirse a Estados Unidos. En esa ocasión, Thomas Posey declaró que su grupo establecería una serie de patrullajes a lo largo de la frontera México-Estados Unidos con el fin de detener el flujo de inmigrantes y, fundamentalmente, para frenar el tráfico de estupefacientes, evitando -señalaba el mismo Posey- que los ingresos que se obtienen de ese turbio negocio, fueran a dar a manos de los comunistas (145).

Una de las últimas acciones que registramos por parte de esta organización en el período que se analiza, fue con motivo del descubrimiento de la "red privada" para ayudar a la contrarrevolución nicaragüense, toda vez que el grupo dirigido por Posey:

"...era una pieza clave en la estructura de la red pues era el enlace usado por North para contactarse con la 'contra' y reclutar mercenarios..." (146).

Consideramos que dada la tendencia que se vive actualmente en torno a la derechización de las sociedades a nivel mundial, se prevé que las actividades que realizan estos mercenarios que se autoproclaman "misioneros de Dios", se mantengan vigentes aun cuando carezcan de claras posturas a nivel político y su accionar raye en el fanatismo y el chauvinismo.

NOTAS
CAPITULO II

- 1.- Véase: Laurence Shoup H., The Carter Presidency and Beyond, pp. 39-40
- 2.- Ibid. pp. 41-46
- 3.- Ibid. pp. 43-44
- 4.- Ibid. p. 49
- 5.- Ibid. pp. 51-55
- 6.- Ibid. p. 113
- 7.- Para tal efecto se recomienda consultar: James Carter, Keeping Faith, Memoirs of a President, Bantam Book, New York, USA, noviembre de 1982, en cuyo contenido es frecuente la alusión a ambos personajes, denotando el grado de influencia que ejercieron en su gobierno.
- 8.- Véase: L. Shoup, op. cit. p. 51
- 9.- Véase: Gregorio Selser, "Cinco Años de Agresiones Estadounidenses a Centroamérica y el Caribe (1979-1984)", Suplemento especial de El Día, junio de 1984, expediente 1, p. 3
- 10.- Véase: Hugh Sidey, "Carter: Balance de cuatro años", en Contextos, Año 1, No. 7, 4-10 de septiembre de 1980, p. 47
- 11.- Véase: Susanne Jonas / Marlene Dixon, "La declinación del Imperialismo Norteamericano y la Revolución en Centroamérica", en Estados Unidos, México y Centroamérica, Intervención y Liberación Nacional, CELA, Análisis de Coyuntura, cuaderno 5, FCPYS, UNAM, México, 1981, p. 63
- 12.- Véase: Antonio Cavalla / Luis Maira, "Proposiciones Metodológicas para el estudio de la Política de Estados Unidos hacia América Latina", en Estados Unidos, México y Centroamérica, op. cit. p. 34
- 13.- Véase: Ronnie Dugger, On Reagan, pp. 1-2
- 14.- Véase: Bill Boyarsky, Ronald Reagan, His Life & Rise to the Presidency, pp. 35-45

- 15.- Véase: "Reflections on 50 Years of Change in America", en The Triumph of the American Spirit... op. cit. p. 53
- 16.- Véase: E. L. Doctorow, "El Ascenso de Ronald Reagan", en Contextos, Año 1, No 7, 4-10 de septiembre de 1980, pp. 58-62
- 17.- Véase: B. Boyarsky, op. cit. pp. 58-72
- 18.- Véase: R. Dugger, op. cit. pp. 10-12
- 19.- Véase: Lou Cannon, Reagan, pp. 93-97
- 20.- Véase: R. Dugger, op. cit. p. 14
- 21.- Ibid. pp. 18-23
- 22.- Véase: Guillermo Cabrera Infante, "El Actor como Político y el Político como Actor, en Vuelta, No. 57, agosto de 1981, p. 17
- 23.- "Un Presidente por Derecho Divino", El Día, 15 de octubre de 1984, p. 15
- 24.- Ronald Reagan, The Triumph of... op. cit. p. 109
- 25.- Ibid. p. 111
- 26.- Armagedón: "El campo en el que se librará la última y más grande batalla del mundo, en la cual las fuerzas del bien y del mal librarán el combate final, preludio del establecimiento del Reino de Cristo. La palabra es usada en el capítulo XVI del Apocalipsis y fue sugerida probablemente por el nombre de Magedo, en la llanura de Esdrelón, Palestina, donde se libraron varias batallas decisivas", R. Pike, Diccionario de Religiones, op. cit. p. 36
- 27.- "Críticas al Presidente por su creencia en el Armagedón", El Día, 22 de octubre de 1984, p. 13
- 28.- "La URSS se ha levantado contra Dios", El Día, 17 de julio de 1984, p. 13
- 29.- Al respecto véase el ilustrativo trabajo de José Eduardo Loreto Miranda, Interpretación de la Gestión del Grupo Contadora, Tesis Profesional, pp.1-20
- 30.- Véase: Richard Alan White, The Morass, p. 2
- 31.- Ibid. p. 3
- 32.- Ernesto Richter, "Presentación", en Estados Unidos, México y Centroamérica, op. cit. p. 22
- 33.- Véase: R.A. White, op. cit. pp. 16-39

- 34.- Alan Ríding, "El Pantano en Centroamérica", Vuelta, No. 37, mayo de 1983, p. 22
- 35.- Adolfo Aguilar Zinser / Carlos Federico Paredes, "El Debate sobre Centroamérica en el Congreso Norteamericano y su interrelación con el Debate en América Latina", Estados Unidos, Perspectiva Latinoamericana, CIDE, No. 15, primer semestre de 1984, p. 30
- 36.- Ibid. p. 33
- 37.- Ibid. p. 36
- 38.- A. Cavalla / L. Mayra, "Proposiciones ... op. cit. p. 46
- 39.- Véase: H. Muñoz, "La Política Latinoamericana...op. cit. p. 18
- 40.- G. Selser, "Cinco años... op. cit. p. 7
- 41.- Véase: Rober Burbach, "América Central: ¿Fin de la Hegemonía Norteamericana?", Contextos, año 3, no. 11, 18-24 de marzo de 1982, pp. 7-17
- 42.- Véase: José Miguel Insulza, "Centroamérica y Estados Unidos", Perspectiva Latinoamericana, CIDE, No. 17, primer semestre de 1985, p. 126
- 43.- "Honduras, un submarino insubmersible al borde de imprevisible violencia", Excelsior, 17 de junio de 1984, pp. 18-19
- 44.- J.M. Insulza, op. cit. p. 118
- 45.- "Cargado de peticiones económicas y militares regresó Kissinger a Washington", Excelsior, 17 de octubre de 1983, pp. 1-10
- 46.- "Recomendó el Departamento de Estado a la Casa Blanca aprobar el Informe Kissinger", El Día, 25 de enero de 1984, p. 13
- 47.- "Jamás hemos tenido la menor idea de una agresión armada en C A: Reagan", El Día, 27 de septiembre de 1984, p. 13
- 48.- "Ronald Reagan ganó en 49 de los 50 Estados que integran al vecino país del norte y obtuvo 522 votos electorales de los 525 posibles...El porcentaje de votos directos, sin embargo no refiere un triunfo tan abrumador, sobre 59 % para Reagan y 41 % para Mondale (...)" Miguel Tirado Rasso, "Elecciones para la historia", El Día, 12 de noviembre de 1984, p. 5
- 49.- J. M. Insulza, "Después de Esquipulas", Latinoamérica Hora Cero. Año 1, número 3, septiembre de 1987, p. 15
- 50.- Véase: Estados Unidos Perspectiva Latinoamericana, vol. 12, no. 3, marzo 1987, p. 28

- 51.- Ibid. p. 27
- 52.- Véase: "El Caso Irán", Estados Unidos Perspectiva Latinoamericana, vol. 12, no. 1, enero 1987, pp. 2-8
- 53.- Véase: "La Política Exterior de Estados Unidos: ¿se vislumbran cambios?", Estados Unidos Perspectiva Latinoamericana, vol. 12, no. 5, mayo 1987, p. 52
- 54.- "Significado y Perspectiva de Esquipulas II", Covuntura Centroamericana, Programa de Estudios de Centroamérica, CIDE, año 1, no. 0, agosto 1987, p. 2
- 55.- Ibid. p. 3
- 56.- Véase: William R. Harbour, El Pensamiento Conservador, p. 14
- 57.- Ibid. p. 15
- 58.- Ibid. p. 16
- 59.- Ibid. p. 18
- 60.- Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, New York, Holt Rineheart and Winston, 1959, 1962, p. 110, citado en W. Harbour, op. cit. p. 26
- 61.- Ibid. p. 29
- 62.- Ibid. p. 33
- 63.- Ibid. p. 34
- 64.- Ibid. p. 40
- 65.- Linda J. Medcalf / Kenneth M. Dolbeare, Neopolitics. American Political Ideas in the 1980s, p. 130
- 66.- Ibid. p. 131
- 67.- Véase: Peter Steinfels, The Neo Conservatives, pp. 3-4
- 68.- Ibid. p. 4
- 69.- Ibid. pp. 4-5
- 70.- Ibid. p. 9
- 71.- Ibid. p. 10

- 72.- Para conocer con más detalle la posición particular de algunos de los representantes del neoconservadurismo, se recomienda el trabajo de John P. East, The American Conservative Movement, The Philosophical Founders, Regnery Books, USA, 1986.
- 73.- P. Steinfels, op. cit. p. 51
- 74.- Ibid. p. 50
- 75.- Ibid.
- 76.- Ana María Ezcurrea, El Vaticano y la Administración Reagan, p. 27
- 77.- P. Steinfels, op. cit. p. 53
- 78.- Ibid. p. 55
- 79.- Ibid. p. 63
- 80.- Ibid. p. 67
- 81.- Véase: A. M. Ezcurrea, op. cit. p. 50
- 82.- Ana María Ezcurrea, Agresión Ideológica contra la Revolución Sandinista, pp. 89-90
- 83.- Revista Iglesias CENCOS-CELADEC, México, mayo de 1982, p. 31
- 84.- A. M. Ezcurrea, El Vaticano y la ... op. cit. p. 62
- 85.- Ibid. p. 60
- 86.- Fuente: Ana María Ezcurrea, "La ofensiva neoconservadora de los grupos reaccionarios de los EE.UU.", ponencia acerca del Instituto sobre Religión y Democracia (IRD), Iglesias-CENCOS, México abril de 1982, pp. 37-50
- 87.- Véase: A. M. Ezcurrea, El Vaticano y la ... op. cit. p. 64
- 88.- Ibid. p. 65
- 89.- Ibid. p. 66
- 90.- Ibid. p. 61
- 91.- A. M. Ezcurrea, "La ofensiva neoconservadora... op. cit. p. 50
- 92.- Véase: L. J. Medcalf / K. M. Dolbeare, Neopolitics... op. cit. p. 165
- 93.- A. M. Ezcurrea, El Vaticano y la ... op. cit. p. 39

- 94.- Medcalf / Dolbeare... op. cit. p. 165
- 95.- "Alienta la Nueva Derecha de EU a D'Abuison a que El Salvador rechaze, si es necesario, la ayuda de Reagan", El Día, 23 de enero de 1983, p. 13
- 96.- Véase: Medcalf / Dolbeare... op. cit. p. 166
- 97.- Ibid.
- 98.- Ibid. p. 167
- 99.- Ibid.
- 100.- Ibid.
- 101.- Ibid. p. 168
- 102.- Ibid.
- 103.- Fuente: Ibid. pp. 168-169
- 104.- Véase: Samuel S. Hill / Dennis E. Owen, The New Religious Political Right in America, p. 15
- 105.- Ibid. p. 18
- 106.- Véase: James A. Reichley, Religion in American Public Life, p. 315
- 107.- Ibid.
- 108.- Ibid. p. 317
- 109.- Ibid. p. 274
- 110.- Ibid. p. 273
- 111.- Ibid p. 1
- 112.- V. S. Naipaul, "Entre los Republicanos", en Sábado, suplemento de Uno Mas Uno, 20 de octubre de 1984, p. 3
- 113.- "Reagan se asignó la misión de restaurar el lugar de Dios", El Día, 24 de agosto de 1984, p. 17
- 114.- Fuente: J. A. Reichley, op. cit. p. 275
- 115.- Fuente: A. M. Ezcurrea, El Vaticano y la ... op. cit. pp. 43-49
- 116.- Véase: S. Hill / D. Owen, op. cit. p. 64

- 117.- Véase: "Dios a la Derecha de Reagan", El Día, 29 de diciembre de 1984, p. 17
- 118.- A. M. Ezcurra, El Vaticano y la ... op. cit. pp. 42-43
- 119.- V. S. Naipaul, "Entre los Republicanos II", en Sábado, suplemento de Uno Mas Uno, 27 de octubre de 1984, p. 4
- 120.- Véase: S. Hill / D. Owen op. cit. p. 67
- 121.- Ibid. p. 57
- 122.- Ibid. p. 58
- 123.- Ibid. p. 59
- 124.- Ibid. p. 69
- 125.- Ibid. p. 70
- 126.- Ibid. p. 71
- 127.- "La Ultraderecha Norteamericana", en La Jornada semanal, 4 de noviembre de 1984, p. 5
- 128.- Véase: Oliver Schmidt, "Reactivación de la CIA", El Día, 25 de agosto de 1984, p. 14
- 129.- Véase: Lincoln P. Bloomfield, The Foreign Policy Process. A Modern Primer, p. 39
- 130.- A. M. Ezcurra, El Vaticano y la ... op. cit. pp. 132-136
- 131.- Véase: Ken Lawrence, "CIA Religion", Covert Action Information Bulletin, no. 18, USA, invierno de 1983, p. 68
- 132.- Ibid.
- 133.- Véase: Erwin Rodríguez, Un Evangelio según la Clase Dominante, p. 11
- 134.- Ibid. p. 12
- 135.- K. Lawrence, op. cit. p. 66
- 136.- Véase: Patricia Hynds, "The Ideological Struggle within the Catholic Church in Nicaragua", Covert Action... op. cit. p. 17
- 137.- Véase: E. Rodríguez, op. cit. p. 14
- 138.- Véase: Patricia Hynds, op. cit. p. 17
- 139.- Ibid.

- 140.- Manuel Buendía, La CIA en México, p. 89
- 141.- Véase: "La CIA violó la ley norteamericana son su manual anti-sandinista: Conclusión", El Día, 6 de diciembre de 1984, p. 13
- 142.- Véase: "Anti-Communism called the thread bindig group that captured allien", The New York Times, 11 de julio de 1986, p. A 8
- 143.- "Mátenlos a todos y que Dios decida", Perfil de La Jornada, 26 de octubre de 1984, pp. 15-17
- 144.- Véase: "Paramilitary group that caught 15 aliens plans more patrols", The New York Times, 8 de julio de 1986
- 145.- Ibid.
- 146.- Véase: "El Contragate y la Red Privada", Estados Unidos Perspectiva Latinoamericana, CIDE, vol. 12, no. 3, marzo de 1987, p. 28

3.- WASHINGTON Y EL VATICANO, COINCIDENCIAS IDEOLOGICO-POLITICAS.

En el presente capítulo haremos la revisión de la política del Vaticano y los ámbitos de coincidencia que mantuvo con la Administración Reagan.

De acuerdo a lo observado en el capítulo precedente, la pretendida "revuelta conservadora" planteada por la Administración republicana desde 1981, utilizó al elemento religioso como una forma de aglutinar a la sociedad estadounidense, en tanto que hacia afuera, sirvió como justificación a sus objetivos de política exterior.

En el caso del Vaticano, la llegada de Juan Pablo II como jerarca de la Iglesia católica trajo consigo una renovada vitalidad al papel político que siempre ha jugado dicha institución. La llamada política de neocris­tianidad del pontífice se ha basado en una notoria actividad internacional v.g. sus continuas y extenuantes giras pastorales.

La reanudación de relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y el Vaticano el 10 de enero de 1984, puso fin a la ruptura que se había mantenido entre ambos estados desde 1867.

En abril de 1984 Wojtyla recibió las cartas credenciales del Sr. William Wilson "primer embajador norteamericano acreditado ante el Vaticano...en más de cien años" (1).

De acuerdo a algunos observadores la decisión adoptada por Ronald Reagan para reanudar oficialmente las relaciones con la Santa Sede, estuvo orientada, en primer término, a tratar de asegurarse el apoyo del electorado católico estadounidense en un año de elecciones presidenciales (2).

Por otra parte, cabría suponer una dualidad en la decisión del ex-presidente de Estados Unidos, ya que con dicha medida se pretendió reducir el acercamiento entre las comunidades católica y protestante, puesto que al parecer uno de los objetivos era:

"...reavivar los antiguos temores protestantes respecto a la Iglesia Católica" (3).

El acercamiento Washington-Vaticano no fue acogido con entusiasmo por los líderes de las diversas organizaciones religiosas en Estados Unidos, al considerar que ese estrechamiento

ideológico que mostraban ambos estados impulsaba una conjunción de esfuerzos conservadores, los cuales, con distintos intereses, estaban actuando incisivamente en Centroamérica.

El 2 de mayo de 1984, Reagan y Wojtyla sostuvieron una breve reunión en Fairbanks, Alaska, en la cual, de acuerdo al vocero oficial de la Casa Blanca:

"El objetivo de la misión presidencial (era) el iniciar un diálogo que pueda unir a Estados Unidos y el Vaticano en un esfuerzo para aliviar el hambre y las enfermedades y promover la paz mundial" (4).

Dejando de lado los "buenos propósitos" de la entrevista que sostuvieran ambos personajes, en los incisos que a continuación se presentan nos referiremos a otros elementos que nos puedan indicar cuáles fueron los vínculos de carácter político que se mantuvieron entre Roma y Washington en el periodo que se analiza, intentando de paso establecer cuál fue el papel jugado por el catolicismo dentro de Estados Unidos.

3.1.- EL VATICANO.

En el presente siglo la suma de las innovaciones en todos los órdenes de la humanidad han incidido también en el quehacer espiritual de la Institución católica. Tales cambios han inducido al replanteamiento del dogma y la moral, así como en la estrategia de la propia institución.

Dejando de lado la discusión jurídica acerca de la condición del Estado del Vaticano, debemos reconocer la innegable influencia mundial que ejerce el jérfarca de la Iglesia católica al entrar en contacto con los estados que forman la sociedad internacional.

Por lo anterior, se hace necesaria una revisión general de sus elementos más característicos.

3.1.1.- Semblanza histórica.

En el año de 1859 los Estados Pontificios tenían una extensión aproximada de 18,000 kilómetros cuadrados. Las diversas guerras, invasiones y el establecimiento de la Unidad italiana, redujeron en 1871 el ámbito papal de influencia a los palacios del Vaticano y Letrán, así como a la Villa de Castelgandolfo, merced a

la Ley italiana de las Garantías, emitida en mayo de dicho año (5).

La compleja "cuestión romana" se resolvería hasta el 11 de febrero de 1929 al firmarse los Acuerdos de Letrán entre el Gobierno italiano y la Santa Sede (6).

En una extensión de 44 hectáreas quedaría asentado el nuevo estado "con sus órganos, sus ciudadanos, su independencia y su régimen de monarquía electiva" (7), y con las características especiales en cuanto a su propia configuración.

3.1.2.- Estructura y organización administrativa actual.

El Tratado de Letrán reconoce en su artículo tercero que a la Santa Sede le corresponde la jurisdicción soberana sobre el Vaticano, reconociendo Italia en el artículo 26 del mismo instrumento jurídico que el Estado de la Ciudad del Vaticano se encuentra bajo la jurisdicción del soberano pontífice (8).

Por su parte, las leyes constitutivas del Estado y la Ciudad del Vaticano, precisan que el Papa posee en plenitud los poderes legislativo, ejecutivo y judicial y, que en caso de que se encuentre dicho cargo vacante, tales funciones corresponderán al Sacro Colegio (9).

En el plano administrativo, el actual jerarca de la Iglesia católica ha organizado una profunda reestructuración en el seno de la institución. En tal sentido destaca la modificación al papel asignado al puesto de Secretario de Estado, al cual, como veremos más adelante, le fue otorgado más poder (10).

La modificación de las actividades encomendadas al Secretario de Estado implicó el hecho de que el cardenal en turno se encargaría de representar al pontífice en los asuntos internos del Estado del Vaticano, con lo cual se liberalizó al máximo dirigente de sus obligaciones hacia el interior y, por ende, pudo dedicar mayor tiempo a otras actividades de mayor envergadura.

En 1984 Juan Pablo II efectuó transformaciones dentro de la Curia orientadas a internacionalizar la "Administración Vaticana". Por ello, en ese año la configuración administrativa se erigió de la siguiente manera:

- El Cardenal Agostino Casoli (italiano) como Gobernador civil, auxiliado en su encargo por el Arzobispo Paul Marzinkus (norteamericano), Presidente de la Comisión de la Ciudad del Vaticano y en quien recayó realmente la organización administrativa interna.

- El Arzobispo Roger Etchegaray (francés) fue designado para presidir la Comisión de Justicia y Paz del Consejo Pontificio.

- El Cardenal Dermant J. Ryan (irlandés); Prefecto de la Congregación de Evangelización de los Pueblos.

- Arzobispo Jerome Hamer (belga), nombrado al frente de la Congregación de Órdenes religiosas.

- Cardenal Bernardin Gantin (Benin), como Prefecto de la Congregación de Obispos.

- Arzobispo Francis Arinzé (nigeriano), Presidente de la Secretaría Vaticana de No Cristianos.

- Cardenal Agnelo Rossi (brasileño), designado como Ministro de Finanzas.

- Cardenal Eduardo Pironio (argentino), al frente del Consejo encargado de los Laicos.

- Nuncio Lajos Kada (húngaro), como Secretario de la Congregación de Sacramentos.

- Prelado John Foley (norteamericano), dirigiendo la Comisión de Medios de Comunicación.

- Prelado Alberto Borone (italiano), nombrado para presidir la Congregación de la Doctrina de la Fe y sustituido posteriormente por el Cardenal Joseph Ratzinger (alemán) (11).

Por lo que se refiere a la población, ésta se constituye de "ciudadanos" que adquieren tal categoría en tanto ejecutan alguna función en el Vaticano.

De esa forma el vínculo que se mantiene entre el Vaticano y sus pobladores es de carácter transitorio, y cesa en el momento mismo de cambiar su residencia, recuperando, en los casos que no existe disposición en contrario, su nacionalidad de origen (12).

En el año de 1984 el pequeño Estado del Vaticano estaba compuesto de:

"...410 ciudadanos, 3,500 empleados, un centenar de guardias suizos, otros tantos gendarmes, una estación de ferrocarril, un supermercado, una tienda de ropa, una farmacia, una librería, una imprenta, un periódico y una estación de radio" (13).

3.1.3.- Diplomacia Vaticana.

Dentro de la organización del Estado del Vaticano sobresale la presencia de la Secretaría de Estado, a cuya cabeza se coloca a un cardenal que maneja todos los asuntos relativos a las relaciones de la Santa Sede con otros estados y organismos internacionales, así como también en lo referente a negociación internacional.

El Secretario de Estado ejecuta una de las funciones de más alta responsabilidad dentro de la Curia romana y, a su vez, preside la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, además de dirigir a la propia diplomacia pontificia (14).

La diplomacia vaticana se construye "sobre una dialéctica religiosa del tiempo y la eternidad" (15) y, al carecer de instrumentos jurídicos para realizar sus fines, recurre al sentido moral de la doctrina de la Iglesia; a sus contactos personales; a la conciencia de los creyentes y a su influencia sobre la opinión pública mundial (15).

Consideramos conveniente destacar cuáles son los objetivos que persigue el Vaticano a través de su actividad diplomática:

a) En primer lugar y refiriéndonos al ámbito estrictamente religioso, al Vaticano le interesa:

"...proteger los derechos imprescriptibles de la religión y de la Iglesia católica en todas partes en donde son desconocidos o violados" (16).

b) Por lo que toca a los intereses "temporales", estos se han modificado con el devenir de la historia. Si bien en algún momento el poder y la influencia del Papa estuvieron estrechamente vinculados a la permanencia de los Estados Pontificios, a partir de 1929 la presencia territorial pasó a un segundo término, tras el minúsculo espacio donde se asentaron los poderes soberanos de los Papas. En la actualidad los objetivos que se persiguen no contemplan la expansión territorial de la Santa Sede.

c) A la par de su preocupación espiritual y a decir de la Santa Sede, su interés radica en vincularse con los propios objetivos internacionales de búsqueda de la paz y desarrollo económico y social de los pueblos, para lo cual, la opinión emitida por los jerarcas a través de sus encíclicas se ha convertido en un elemento de gran peso, puesto que independientemente de la óptica moral que rige tales declaraciones, el carácter político de las mismas resulta

innegable, debido al ámbito mundial de influencia que goza la institución (17).

Como puede observarse resaltan dos ámbitos en los cuales la Iglesia se desenvuelve en la búsqueda de sus objetivos: el progreso terrestre y la felicidad eterna. Esta ambigüedad lleva a la complejidad que encarna la propia actividad de la Santa Sede y, por tanto, de sus representantes.

La diplomacia del Vaticano ha sido considerada como una de las más hábiles del mundo. Sus representantes están divididos de la siguiente forma:

"...los legados, generalmente cardenales encargados de misiones ocasionales; los nuncios, representantes permanentes ante la autoridad civil; los internuncios (delegados apostólicos), enviados especiales y permanentes en países que no mantienen relaciones diplomáticas de pleno derecho con el Vaticano" (18).

La representación vaticana se extiende prácticamente a todos los rincones del planeta sin importar que sean o no países cristianos. Ello habla de la gran influencia política de la Santa Sede y de lo bien informado que mantienen los diplomáticos vaticanos a su líder espiritual.

3.1.4.- Papel político del Vaticano.

Es importante destacar que la Santa Sede y el Estado del Vaticano son entidades diferentes. Para dirimir cualquier duda que pudiera surgir al respecto, nos permitiremos citar nuevamente a Chevalier:

"...todo lo que es válido concerniente a la misión de la Iglesia se aplica igualmente a la Santa Sede. Esta es a la Iglesia lo que el Estado es a una nación o a un pueblo: su superestructura jerárquica y administrativa, la institución central. Está ella misma personificada en el Soberano Pontífice, autoridad suprema que gobierna todos los órganos del gran cuerpo de la Iglesia militante, con la ayuda...de estos mecanismos de dirección o transmisión que son el Colegio de cardenales y los Sínodos episcopales, las Congregaciones romanas, los oficios y los tribunales de la Curia" (19).

Dado el carácter institucional de la Santa Sede y su diferencia cualitativa con respecto de la Iglesia, el hecho de que los estados negocien con la primera no implica que se acepte la naturaleza religiosa de la fe que representa, es decir, los valores ético-morales-religiosos de la Iglesia católica.

La labor política del Vaticano resulta muy compleja al combinar factores materiales y espirituales en el momento de establecer contacto con otras voluntades soberanas. Si bien un estado puede arrogarse el derecho de legislar, a guisa de ejemplo, en materia de educación o control de la natalidad, su decisión soberana no estará exenta de la reacción que adopte la Iglesia si percibe que ciertas costumbres y valores religiosos pueden ser amenazados en detrimento de la comunidad sobre la que ejerce una influencia espiritual.

Por lo anterior y de manera más amplia, la situación política mundial afecta la labor de la Santa Sede en tanto incida en una probable modificación a la situación de la Iglesia y la fe que profesan y defienden.

3.2.- JUAN PABLO II Y SU POLITICA DE NEOCRISTIANDAD.

La elección de Karol Wojtyla como Papa tuvo una gran significación, no solamente en virtud de ser el primer Papa eslavo y, después de 455 años, el primero que no es italiano, sino fundamentalmente por la directriz conservadora que impuso a su Pontificado.

El nombramiento de Wojtyla coincidió con una etapa de franco deterioro del papel de la Iglesia católica dentro de la sociedad (proceso de secularización); en la opinión pública mundial; y en los medios de comunicación.

Si bien a raíz de la llegada del Papa polaco hubo un repunte en el rol del Vaticano y la Iglesia, tal situación ha girado principalmente alrededor de la imagen papal, por encima de las transformaciones que hubiera podido sufrir la Institución católica (20).

Las intensas giras pastorales efectuadas a lo largo de más de 10 años de actividad de Juan Pablo II, han traído consigo un reforzamiento de la fe, aun cuando en algunos países occidentales la propia política conservadora del Papa ha propiciado un mayor alejamiento por parte de los sectores más críticos y liberales.

Para comprender más cabalmente la importancia de la actual gestión del líder del Vaticano, es necesaria una revisión del ámbito en el cual se nombró a un polaco como jerarca de la

Iglesia; algunos datos biográficos del Wojtyla y, finalmente, el papel político tan intenso que ha jugado el actual dirigente católico.

3.2.1.- Situación de la Iglesia católica en Polonia.

La nominación de Karol Wojtyla como Papa el 16 de octubre de 1978, no se puede entender más que en el contexto de la propia situación de la Iglesia polaca:

"Polonia es -después de Italia, Francia y España- el país con mayor número de católicos en Europa. Sin embargo, si lo medimos con la asistencia regular a los servicios religiosos, se trata del país más católico...Además, no existe casi ningún otro país católico en el cual la estructura jerárquica de la Iglesia se encuentre tan intacta y sea menos cuestionada que en Polonia" (21).

La añeja tradición católica en Polonia se remonta al año 966, cuando el Príncipe Mieszko I (fundador del Estado polaco), se convirtió al catolicismo y se abocó a introducir vigorosamente dicha fe entre el pueblo.

Tanto el Estado como la Iglesia católica polacos, nacieron prácticamente a la par, de tal suerte que la segunda influyó notablemente en el ámbito político-económico-social.

Durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia polaca participó activamente en la tarea de expulsar a los invasores nazis, por lo que de hecho, tanto los clérigos como los fieles se convirtieron en el blanco de la persecución de los nacional-socialistas alemanes (22).

La situación política mundial que se derivó al término de dicha guerra, trajo consigo una conflictiva situación para la Iglesia polaca.

Tradicionalmente influyente en los ámbitos espiritual y material, la Iglesia se vio impedida para continuar su liderazgo, toda vez que el Partido Comunista polaco (que no se había desarrollado tanto como en otros países de Europa) se erigió como el nuevo rector de los designios de ese estado, auspiciado por Unión Soviética en su carácter de líder del bloque socialista.

Por otra parte, la Iglesia católica de Polonia a lo largo de su historia se ha caracterizado por su monolítica unidad, tanto en su estructura como en la defensa de sus tradiciones. En

ese sentido la tradición conservadora y unitaria de esa Iglesia reaccionó a las invasiones, a las amenazas externas y a la toma del poder por un partido no creyente con una actitud defensiva, "cerrando filas y cimentando mayormente la cohesión de la propia Iglesia" (23).

Lo anterior explica el porqué de la falta de interés de la Iglesia polaca por participar en el proceso de acercamiento ecuménico contenido en el Concilio Vaticano II, puesto que en esencia, para ellos -los obispos polacos-, la apertura ofrecía ante sus ojos una situación ya conocida en su interior: el Partido Comunista.

Por último, conviene señalar que pese a los períodos de tensión vividos entre el Estado y la Iglesia durante el lapso comprendido desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial se han construido infinidad de inmuebles dedicados al culto católico:

"...Esto significa que entre 1945 y 1978 se construyeron en total 7,000 nuevas iglesias...el número de sacerdotes católicos era en 1978 dos veces mayor que en 1938...Solamente estos hechos contradicen con claridad todas las afirmaciones respecto a una persecución sistemática o represión contra la Iglesia polaca por parte del Estado socialista" (24).

3.2.2.- Karol Wojtyla.

El actual Pontífice nació el 18 de mayo de 1920 en la localidad de Wadowice, a 50 kilómetros al suroeste de Cracovia. Durante sus años como estudiante de secundaria, el joven Karol destacó en el aprendizaje del griego y latín, así como en las actividades artísticas dentro del teatro.

En la Universidad de Cracovia realizó estudios de Filosofía, continuando con su actividad teatral y participando en el periódico escolar como redactor.

Al momento de suscitarse la invasión alemana, Wojtyla se salvó de ser deportado al obtener empleo en una cantera y, posteriormente, en una fábrica de soda.

Durante la guerra, Wojtyla estudió clandestinamente en la Universidad la materia de Filosofía Cristiana, e ingresó en 1942 al Seminario del Arzobispado, también de manera subrepticia.

En 1946, Karol logró ordenarse como sacerdote, emigrando en dicho año a Roma con el fin de estudiar en la

Universidad Papal y obtener su doctorado.

Al regresar a su tierra natal, Wojtyla se desempeñó de 1949 a 1951 como capellán. En virtud de haber continuado estudios sobre teología moral, logró convertirse en docente en la Facultad de Filosofía Cristiana de la Universidad Católica de Lublin (KUL).

En 1958, Pío XII le otorgó el nombramiento de Obispo de Cracovia; el 30 de diciembre de 1963, durante la gestión de Paulo VI, fue nombrado Arzobispo y en 1967 se convirtió en el cardenal más joven (47 años) del Colegio de Cardenales (25).

La meteórica carrera de Wojtyla estuvo acompañada de una gran popularidad entre el pueblo católico de Polonia. De acuerdo a Krims, tal hecho fue propiciado a raíz de un enfrentamiento ocurrido en la década de los años 50 entre el futuro Papa y las autoridades polacas con motivo de la controversia suscitada alrededor de la construcción de una iglesia en la Ciudad de Nowa Huta, de gran significación para el Estado polaco, en virtud de haberse construido como la primera ciudad netamente socialista.

El asunto de la iglesia, que se extendió por cerca de una década, culminó en 1967 con la autorización para su construcción, lo cual fue de gran importancia para los católicos y para la propia imagen de Wojtyla.

A su vez, la línea de acción impuesta por Wojtyla, se caracterizó siempre por su oposición a cooperar con el Estado polaco, lo cual pudo observarse en los disturbios laborales de 1976 y las acusaciones del entonces cardenal respecto a que los Estados totalitarios nunca habían respetado los derechos humanos (26).

Durante los años en los que Wojtyla desempeñó sus actividades eclesíásticas en Polonia, apoyó abiertamente al Comité para la Defensa de los Trabajadores (KOR), y se vinculó estrechamente con el grupo procatólico Znak de Cracovia, así como con el semanario opositor Tygodnik Powszechny.

Cabe destacar en último término, el hecho de que Wojtyla se distinguió también por su actividad en favor de buscar un acercamiento con la Iglesia católica alemana y por su apoyo a la reunificación de las dos Alemanias. Tal hecho motivó que dos prominentes cardenales alemanes federales, Hoffner y Ratzinger, hubieran apoyado firmemente la elección del polaco como Sumo Pontífice (27).

3.2.3.- Discurso político del Papa.

Como lo señalamos previamente, las encíclicas se constituyen en un elemento de importancia política, puesto que contienen las opiniones emitidas por el máximo representante de la Iglesia católica.

Desde 1870 con la celebración del Concilio Vaticano I se resolvió la controversia acerca de la infalibilidad del Papa. En tal sentido el Sumo Pontífice es infalible cuando habla ex cathedra (28).

Empero, desde esa fecha, ninguno de los 10 Papas que han desfilado por el Vaticano ha hecho uso de tan "privilegiado derecho".

Pese a lo anterior, las opiniones papales han sido vertidas a través de encíclicas que versan sobre diferentes temas de interés universal y se constituyen en la opinión oficial de la Iglesia católica, aun cuando no son dogmas de carácter infalible (29).

En el caso de Juan Pablo II, durante sus primeros tres años como Papa publicó 3 encíclicas o cartas pastorales. A continuación nos referiremos a las mismas.

La primera de ellas, del 3 de marzo de 1979, se tituló "Redemptor Hominis" (El redentor de los hombres) y se erigió en un verdadero "programa gubernamental". En la misma, Juan Pablo II hizo referencia a la libertad de culto y a la preeminencia de la Iglesia católica para demandar tal derecho; al hablar sobre la injusticia y la desigualdad, se expresó de ellas como el resultado de las actuales condiciones estructurales, aun cuando no hizo mención a nada en concreto; por lo que toca al tema de los derechos humanos, criticó la existencia de totalitarismos de estado como transgresores de esos derechos; finalmente, a lo largo del documento enfatizó el carácter de la religión católica como el único vehículo para superar los grandes problemas de la humanidad (30).

La segunda carta pastoral titulada "Dives in Misericordia" (Sobre la misericordia divina), de fecha 29 de noviembre de 1979, se puede considerar como una extensión de la primera encíclica, ya que se hace alusión a los temas ya señalados en esa carta pastoral.

La tercera encíclica "Laborem Exercens" del 14 de septiembre de 1981, tiene un contenido social, aun cuando para algunos analistas aludió abiertamente a la situación que en ese momento acontecía en Polonia.

En dicho documento el Papa, con su habitual lenguaje indirecto, habló del trabajo humano y su vinculación a la doctrina

social de la Iglesia; del papel histórico del sistema capitalista y del rol del sistema socialista (31).

Por otra parte, Juan Pablo II, como fiel representante de la Iglesia católica, reiteradamente se ha referido al tema de la paz, convirtiéndose de hecho en el Papa que más frecuentemente ha utilizado ese tópico en sus mensajes (32).

Al respecto, podemos recordar los discursos que sobre el tema de la paz dirigió el Papa ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979; el Mensaje de Paz dirigido desde Hiroshima el 25 de febrero de 1981; su discurso ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) del 2 de junio de 1980; o bien con motivo del Día Mundial de la Paz, celebrado todos los días primero de enero (33).

Pese a lo antes señalado, sus alocuciones sobre la paz, así como en lo que se refiere al tema del desarme, se han caracterizado por su grado de abstracción e inexactitud, situación que contrasta en lo que respecta a otros asuntos, tales como su rechazo al aborto y al divorcio.

3.2.4.- Significación política de la imagen de Juan Pablo II.

De acuerdo a lo que hemos analizado, la elección de Karol Wojtyła como representante de la Iglesia católica se vinculó en gran medida a la situación de la Iglesia polaca y sus férreas estructuras conservadoras; a la necesidad del Vaticano de hacer más atrayente e influyente la doctrina católica en un mundo cada vez más secularizado; al deseo de la autoridad católica de revigorizar tanto a la institución como a la imagen papal, habida cuenta de que la sensación de inseguridad transmitida en ocasiones por Paulo VI no había resultado muy benéfica y, finalmente, a la propia línea conservadora mantenida por Wojtyła; a su procedencia de un país ubicado en el bloque socialista y a la coyuntura por la que se atravesaba a nivel mundial bajo el marco de una "revuelta conservadora", misma que todavía se percibe en la escena internacional.

A semejanza de lo acontecido en el caso de Estados Unidos, en el seno del Vaticano se tenía la impresión de que en un momento de "crisis espiritual" se requería la presencia de alguien de vitalidad, capaz de fortalecer la dirección de los asuntos católicos desde la silla de San Pedro y proclive a detener la tendencia liberalista adoptada en las dos últimas gestiones papales.

A principios de septiembre de 1978, Juan Pablo I se erigió como dirigente de la Institución católica. Siguiendo la

línea progresista marcada por Juan XXIII, el nuevo Papa comenzó a exteriorizar juicios muy concretos respecto a la situación política mundial. De tal manera se pronunció por una solución al problema palestino y, fundamentalmente, condenó de manera directa al sistema capitalista como el culpable de la miserable situación de los pueblos de los países subdesarrollados (34).

Haciendo a un lado las extrañas circunstancias del fallecimiento del antecesor de Wojtyla, cabe señalar que el grupo cardenalicio más conservador había pensado en nombrarlo Papa antes de que Juan Pablo I fuera designado como sucesor de Paulo VI.

Para los Cardenales conservadores, la institución requería de la presencia de un Papa capaz de dar seguridad a los fieles; apto también para llevar adelante una línea de acción conservadora tendiente a frenar las medidas reformistas heredadas del Concilio Vaticano II. En ese sentido pensaron que Wojtyla llenaría esos requisitos y, que por su origen polaco "tendría un gran efecto propagandístico" (35).

Meses después de haber sido elegido Papa, el primer viaje realizado por Wojtyla con ese carácter fue a Polonia. Indudablemente, esa visita contenía una gran significación política en cuanto al contexto global en el que se desarrollaría su Pontificado.

De acuerdo a lo anterior conviene citar lo que en tierra polaca declaró Juan Pablo II el 2 de junio de 1979:

"Recemos, para que las fuerzas del ateísmo -las fuerzas de la muerte- no sean más fuertes que las fuerzas de la vida, la luz de la fe" (36).

De igual manera la tradicional defensa católica al matrimonio, la familia, el celibato sacerdotal (37), la adoración a la Virgen María y la enseñanza cristiana; aunados a la condena al divorcio y al aborto, se circunscribieron en dicha visita a un ambiente de suyo significativo, habida cuenta de la influencia del catolicismo polaco en un país en el cual existe la separación entre Iglesia y Estado, amen de que se situaba a la cabeza del segundo un Partido Comunista y no creyente (38).

Probablemente el ánimo que imprimió la visita papal en el pueblo polaco no fue determinante en los sucesos que ocurrieron un año más tarde (1980), al dar inicio la serie de protestas populares lideradas por el Sindicato Solidaridad. Empero, el hecho de que los manifestantes portaran la imagen de Wojtyla se sumó a la visita que realizara Lech Walesa a Roma, lo cual se interpretó como el punto de arranque para una ofensiva conservadora implementada desde el Vaticano por su nuevo líder (39).

3.2.5.- Intereses económicos vaticanos y el lado oscuro de la Institución.

Como ya hemos señalado, el interés de la jerarquía católica para nombrar a una persona de las características de Karol Wojtyla como su máximo líder, estuvo imbricado a la necesidad de cohesionar la unidad y la dirección de la Institución católica.

Los criterios para tal decisión, no solamente ponderaron las necesidades de carácter espiritual, puesto que objetivamente se consideraron también otro tipo de intereses, más allá del dogma y la moral.

En el caso de las relaciones económicas y financieras del Vaticano, podemos referirnos al tan comentado caso del Banco Vaticano y su vinculación con el Banco Ambrosiano.

El Instituto para las Obras de la Religión (IOR) o Banco Vaticano, fue fundado en la década de los años 40, con una reglamentación que le resultó privilegiada en comparación al resto de las sociedades de crédito italianas.

La figura del Arzobispo norteamericano Paul Marcinkus apareció en el escenario desde el papado de Paulo VI, toda vez que en 1969 se le encargó al primero la dirección del Banco Vaticano.

Marcinkus conservó dicho cargo con la llegada de Juan Pablo II y, aún más, se convirtió en uno de los funcionarios más allegados a Wojtyla.

Las gestiones del norteamericano llevaron al IOR a constituirse en el mayor accionista del Banco Ambrosiano, en virtud de los consejos del Michel Sindona, influyente personaje italiano en el mundo de las finanzas.

El presidente del Banco Ambrosiano, Roberto Calvi, también llegó a entablar un estrecho contacto con Marcinkus, gracias a que Sindona los puso en comunicación directa.

Para 1974 el Gobierno italiano ordenó la captura de Sindona por el delito de falsificación. En 1979 fue procesado en Estados Unidos por su participación en la quiebra fraudulenta de una institución bancaria. De acuerdo a las investigaciones realizadas en ese país, se pudo establecer la relación existente entre Sindona, la cosa nostra norteamericana y la mafia siciliana.

Por su parte, Calvi fue sentenciado en 1981 a tres años de prisión bajo el cargo de exportación ilegal de capitales. Si bien pudo obtener su libertad, al año siguiente fue encontrado muerto en Londres bajo muy dudosas circunstancias.

Cabe señalar que el propio Calvi también era miembro de la organización anticomunista "Propaganda Due" (P2); dicha logia mantenía vínculos cerrados con el Banco Ambrosiano y, tras el escándalo de la quiebra fraudulenta motivada por Sindona, se esclareció la relación que estrechamente mantenían dicho banco, "el bajo mundo estadounidense e italiano y la logia P2" (40).

Por lo que toca al Vaticano, nunca se pudo establecer la responsabilidad directa del Arzobispo Marcinkus en cuanto al manejo de los recursos financieros de la propia institución a través del Banco Ambrosiano. Empero, se supone que cuantiosos recursos económicos fueron empleados en América Latina con el objetivo de detener la "subversión comunista" en varios países del área, entre ellos Uruguay y Chile.

Después de este escándalo Juan Pablo II mantuvo por un tiempo a Marcinkus al frente del Banco Vaticano. Finalmente las presiones motivaron que Wojtyla lo destituyera de su encargo.

Continuando con el renglón de las relaciones económico-financieras, debemos recordar que el Vaticano tiene fuertes inversiones en instituciones bancarias como el Morgan (Estados Unidos) y el Credit Suisse (Ginebra); controla el 78 % de la economía de Italia en virtud de las 200 empresas en las que tiene intereses; como accionista de empresas tan importantes como General Motors, General Electric, Shell y Fiat, entre otras; como recaudadora de las limosnas provenientes de las iglesias en donde ejerce su influencia a nivel mundial; como aval de numerosas obras de arte de incalculable valor; como receptor de los porcentajes marcados a instituciones educativas en todo el orbe; y finalmente, por los recursos obtenidos por actividades turísticas, servicios eclesiásticos, concesiones, venta de bendiciones papales, tráfico de reliquias, venta de indulgencias, etc. (41).

En otro orden de ideas, no debe dejarse de lado el hecho de que los cardenales que participaron activamente en la elección de Juan Pablo II provenían de países industrializados y que sus iglesias locales tradicionalmente han aportado la mayor parte de los recursos económicos que ingresan a la institución.

Vale la pena hacer notar la estrecha relación que ha existido entre las iglesias de los países capitalistas y los intereses de sectores del más recalcitrante conservadurismo, con gran peso político y económico (42).

Al respecto, en la elección del Papa polaco intervino de manera importante la influencia de una de las organizaciones de derecha católica de mayor impacto: el Opus Dei.

La llamada "santa mafia" tuvo sus orígenes en España, siendo fundada en 1928 José María Escrivá de Balaguer, caracterizándose la organización desde el principio por su oposición a los grupos masones, marxistas y liberales.

Desde la época en que Karol Wojtyła era Arzobispo de Cracovia, el Opus Dei empezó a relacionarse con el futuro Papa.

Si bien los predecesores de Wojtyła se habían opuesto a considerar a dicha organización con un status religioso, para 1982 Juan Pablo II elevó al Opus Dei a la categoría de "Prelatura Personal", y poco más tarde a la de "Orden Religiosa" (43).

Llama la atención que de la membresía mundial del Opus Dei (73,000 miembros en 1984), sólo el 2 % eran sacerdotes, en tanto que el resto se componía de la siguiente manera:

"Los 'numerarios' (que) son célibes...deben tener un título universitario y ser graduados en teología...los 'agregados'...que también son célibes, pero a quienes no se les exige título universitario...El último grado son los 'supernumerarios', que pueden ser o no casados.." (44).

Comprometidos en grado sumo con su organización, los miembros del Opus Dei y sus dirigentes defienden férreamente el statu quo de la Iglesia católica. En convergencia con las tesis conservadoras de Juan Pablo II, el Opus Dei se ha erigido como el brazo derecho del líder vaticano en oposición abierta a la tendencia progresista encabezada por la Orden de los Jesuitas, a quienes se les ha criticado de impulsar la corriente "revolucionaria" en América Latina.

El poder y la influencia de esta Orden Religiosa de tendencia ultra conservadora en el seno del catolicismo, adquiere una mayor incidencia gracias al enorme poder financiero que detenta:

"...el Opus Dei se sostiene gracias a las contribuciones de sus propios miembros...están presentes en 497 universidades, 52 emisoras radiotelevisivas, 694 publicaciones, 10 casas de producción y distribución cinematográfica y 38 agencias informativas en todo el mundo" (45).

Por último podemos señalar que la historia del Papado está repleta de situaciones que en repetidas ocasiones pusieron en entredicho la misma imagen de la Institución católica. Desde los escándalos de Los Borgia, hasta el silencio cómplice del Papa durante la Segunda Guerra Mundial, muchas voces han criticado abiertamente al Vaticano.

En ese sentido podemos referirnos a lo comentado en el rotativo estadounidense The New York Times, que citó en uno de sus artículos el informe secreto elaborado en 1947 por el Departamento de Estado con base en las investigaciones del ex diplomático Vincent La Vista, quien permaneció adscrito a Roma en los años posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial.

De acuerdo a lo declarado por el diario, el Vaticano empleó su influencia para permitir el ingreso de nazis en diversos países de Latinoamérica, condicionándolo a que el perfil de los interesados fuera anticomunista y simpatizante de la Iglesia católica (46).

En los círculos vaticanos, tales afirmaciones fueron catalogadas como falsas y tendientes a empañar la imagen del Vaticano y la propia Iglesia. En su defensa, los portavoces de ese estado esgrimieron los argumentos proporcionados por los historiadores jesuitas Robert Graham (norteamericano) y Pierre Blet (francés), quienes negaron la validez histórica del documento divulgado (47).

Todas las situaciones descritas anteriormente han tenido la intención de mostrar un breve mosaico de la complejidad que conforma la estructura vaticana. Indudablemente, lo comentado resulta insignificante ante el alud de información que pudiera existir al respecto. No obstante, en los siguientes apartados trataremos de seguir abordando el tema de los intereses y objetivos del Vaticano.

3.3.- EL VIAJE DEL PAPA POR CENTROAMERICA (1983) Y SUS IMPLICACIONES DE CARACTER POLITICO.

Juan Pablo II ha sido uno de los jerarcas de la Iglesia católica más prolíficos en lo que a giras o "viajes pastorales" se refiere.

El hecho mismo de que durante sus visitas Wojtyla se entrevistó con los líderes políticos de todos los países recorridos, habla de la notable influencia ejercida por el heredero del trono de San Pedro. Sumado a lo anterior debe mencionarse el fuerte impacto que su presencia causa entre la población creyente (y también no creyente), como nuestro país ha podido constatar en las dos visitas efectuadas por el Sumo Pontífice.

Los viajes papales se han constituido en bien montados y mejor organizados espectáculos:

"Los apretones de manos y los besos a algunos niños ya están estudiados, e incluso el beso ritual a la pista de aterrizaje de los aeropuertos" (48).

Evidentemente detrás de las visitas realizadas a los más diversos países se encuentran muchas horas de trabajo previo. Sin embargo, tales encuentros no dejan de tener el toque "personal" y espontáneo del Pontífice, dada su gran capacidad histriónica.

En el caso particular de la visita efectuada a Centroamérica en marzo de 1983, se pudieron observar varias de las situaciones ya descritas. En esa oportunidad y considerando la preparación previa del los sermones y discursos que son pronunciados por el Papa en sus visitas oficiales, Wojtyla transmitió como mensaje general de su discurso el tema de la unidad de la Iglesia católica, destacando particularmente la desacreditación a cualquier "nueva" interpretación del papel que debieran jugar los religiosos en el ámbito de una zona convulsionada por intereses tan encontrados.

En virtud de lo anterior y como será analizado en su momento, la repetición del mensaje central en sus alucaciones estuvo acompañada de las acostumbradas generalizaciones en abstracto -salvo en el caso de Nicaragua-.

A continuación nos referiremos a lo más representativo de lo acontecido en marzo de 1983 durante el viaje papal por Centroamérica, circunscribiéndonos básicamente a los casos de Costa Rica, Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Honduras, de acuerdo al orden cronológico bajo el que se efectuaron dichas visitas.

3.3.1.- Costa Rica (2 y 3 de marzo de 1983).

En este país centroamericano, Juan Pablo II buscó alinear a todos los obispos de la región bajo la directriz política de su pontificado. A nivel global, el discurso pronunciado en Costa Rica se caracterizó por marcar la pauta de lo que sería el resto de su gira. En ese sentido se puede señalar que la línea política vaticana de "neocristiandad":

"...busca utilizar todas las estructuras (económicas, sociales, jurídicas, políticas, culturales), del sistema dominante para asegurar su presencia 'cristianizadora' en el conjunto de la sociedad" (49).

El viaje del Papa a ese país tuvo un carácter oficial, por lo que el gobierno del entonces mandatario Luis Alberto Monge participó activamente en la organización de la estancia del Jefe del Estado Vaticano.

Debe destacarse que en tal ocasión el Opus Dei intervino significativamente al lado de otros grupos católicos ultra conservadores, contribuyendo en el financiamiento de los gastos ocasionados por la llegada de Juan Pablo II a tierra costarricense (50).

De los discursos papales pronunciados en dicho país, debe resaltarse que la preocupación primordial del Sumo Pontífice estribó en:

"...censurar las ideologías de transformación violenta -en particular el marxismo-leninismo- y cualquier vinculación de la Iglesia con estas tendencias, así como cualquier tipo de actuación político-partidaria de los miembros del clero, religiosos y religiosas" (51).

La visita papal a Costa Rica dejó "ganancias políticas" al Gobierno de Monge, puesto que coadyuvó en el reforzamiento de su posición interna y, en el ámbito exterior, logró una mayor cohesión, sobre todo a raíz de lo acontecido en Nicaragua durante la estancia del Papa en ese último país.

3.3.2.- Nicaragua (4 de marzo de 1983).

Al momento de recibir al líder de la Iglesia católica, el entonces Coordinador de la Junta Sandinista, Daniel Ortega, se encargó de poner al tanto de la situación prevaleciente en Nicaragua al Sumo Pontífice, reiterando la posición de ese país en cuanto a respetar a la religión cristiana, como se señalara en la Declaración Oficial del FSLN en 1980 (52).

Por su parte, Juan Pablo II aseguró el carácter religioso de su visita no sin antes clamar por la existencia de un diálogo nacional a fin de terminar "los conflictos sangrientos, el odio y las acusaciones estériles..." (53).

El día 4 de marzo del año en cuestión se congregaron en la plaza 19 de Julio alrededor de 700,000 personas en medio de pequeños incidentes creados por algunos opositores al Gobierno nicaragüense, entre ellos el sacerdote Bismarck Carballo.

Mención especial debe hacerse a las palabras pronunciadas por el Arzobispo de Managua, Monseñor Miguel Obando y Bravo, quien parafraseando una anécdota ocurrida entre el Papa Juan XXIII y un preso italiano, quiso deliberadamente expresar que Nicaragua bien podría compararse con una cárcel y que la visita papal tendría visos de ser liberadora (54).

A su vez, Juan Pablo II habló particularmente del tema de la unidad de la Iglesia, sin hacer referencia directa a la situación nicaragüense.

Vale la pena resaltar el incidente que posteriormente fuera ampliamente difundido por los medios informativos, en relación a lo que se consideró como una total falta de respeto hacia la figura del Papa, teniendo como motivación el hecho de que el Pontífice adoptara una posición ajena a la que el pueblo creyó que podría asumir.

Para algunos analistas la actitud hostil observada en la misa monumental fue propiciada por los propios líderes sandinistas, puesto que el acto religioso terminó verdaderamente en una manifestación de carácter político.

Cabe destacar que el acostumbrado discurso general del Papa no cumplió con las expectativas de un país inmerso en una confrontación bélica y, por ende, demasiado susceptible y politizado.

La actitud severa adoptada por el Papa, fue percibida en plenitud por los ahí presentes en el momento de desaprobación del proyecto de la "Iglesia Popular" por considerarlo "absurdo y peligroso" (55).

El clímax vivido en Nicaragua lo constituyeron las reclamaciones de las madres de nicaragüenses muertos en enfrentamientos con las bandas contrarrevolucionarias, mismas que con las fotos de sus hijos en alto pidieron al Papa una oración para sus difuntos (55).

El mensaje papal fue firme, y aun cuando se vio envuelto en una situación en extremo compleja y delicada, su discurso original no varió un ápice, con lo cual a la posible incompreensión de la realidad de ese país se sumó su ánimo por sancionar las actitudes asumidas por los clérigos nicaragüenses.

Se puede decir que en Nicaragua, la acostumbrada escenografía cambió radicalmente en virtud de los ánimos encontrados que culminaron en una situación que no hubieran deseado ni el Gobierno de Nicaragua ni los organizadores religiosos:

"El Papa se retiró de la plaza omitiendo todos estos gestos con los que estamos acostumbrados a verle concluir los actos multitudinarios que preside. Ningún saludo, ninguna sonrisa, ningún gesto...ninguna palabra que trajera paz y unidad a aquella 'torre de Babel'. Mientras abandonaba la tribuna, los acordes del himno del FSLN, coreado por miles de voces lo acompañaban"

3.3.3.- El Salvador (6 de marzo de 1983).

El Gobierno salvadoreño se preocupó por organizar de manera efectiva la visita papal, consiguiendo finalmente su objetivo de presentar una "fachada" totalmente distinta de la que realmente tenía el país. En ese sentido Juan Pablo II se llevó de El Salvador la imagen de:

"...Una ciudad bonita, limpiísima, llena de verdor espléndido, cobertura de sus flores en su brillante naturaleza. Amplias y cuidadas avenidas, que hacían olvidar las manchas de sangre" (57).

Por su parte, la Iglesia salvadoreña apareció ante los ojos del Vicario de Cristo con la imagen de una sólida unidad.

La percepción vaticana tras su visita a El Salvador, fue de una clara simpatía hacia el régimen, toda vez que posteriormente Juan Pablo II aseveraría que "El Salvador era un país libre" (58).

Durante la visita que con carácter oficial realizó Wojtyła a ese país, Alvaro Magaña, a la sazón presidente salvadoreño, se permitió anunciar una amnistía y el desarrollo de elecciones en ese mismo año.

En respuesta, el Papa, con su ya citada generalidad conceptual, abogó por la presencia de una "paz para todos", así como la existencia de un diálogo entre todas las partes (59).

Por otro lado fue evidente el "olvido" en el que incurrió el Sumo Pontífice al momento de visitar la tumba del carismático religioso Monseñor Arnulfo Romero, puesto que no hizo alusión a su asesinato, sino que por el contrario, advirtió acerca de no capitalizar su sacrificio para beneficio de ningún grupo, con lo que alertó sobre el simbolismo que pudiera incidir abiertamente en la conciencia popular con respecto a ese exponente de la Iglesia de los Pobres o Iglesia Popular, emparentada con las

tesis de la Teología de la Liberación.

El discurso papal no perdió oportunidad para condenar el uso de la violencia (la cual, para el caso de los movimientos revolucionarios, fue equiparada con el terrorismo) como una forma de dirimir diferencias. De igual manera fue notorio el mensaje tendiente a la búsqueda de una pacificación en El Salvador vía la deposición de las armas rebeldes por considerar las acciones revolucionarias como impropias a la doctrina cristiana. Por último, pugnó para que con base en la esperanza cristiana se aguardara un cambio de actitud de la élite gobernante -basándose en tal sentido en la figura de la caridad cristiana- (60).

3.3.4.- Guatemala (6 y 7 de marzo de 1983).

Previo al arribo de Juan Pablo II a Guatemala, Efraín Ríos Montt había autorizado el fusilamiento de 6 jóvenes rebeldes (3 de marzo), por lo que el Sumo Pontífice declaró:

"...no puedo por menos que pensar con inmensa pena en las recientes ejecuciones capitales de fusilamiento llevadas a cabo en esa nación y de invocar la misericordia divina sobre los difuntos de ese país y de toda América Central" (61).

Bajo un clima de tensión, el dictador guatemalteco -al momento de recibir oficialmente al Papa- recordó las palabras del propio jerarca católico en relación a conminar a los religiosos a no involucrarse en asuntos políticos.

Como respuesta, en el discurso inicial de Juan Pablo II, éste se refirió a Guatemala como un pueblo "tan sufrido y aún sufriente" y con hambre de justicia (62).

Cabe recordar que la tensa situación que prevaleció durante la estancia del Papa en tierra guatemalteca, obedeció también a la desconianza de algunos sectores protestantes de la población, habida cuenta de la pertenencia del propio presidente guatemalteco a la secta evangélica de El Verbo.

Pese a la situación anterior, dentro de los mensajes pronunciados en ese país centromericano el Papa retomó su línea general y, si bien hubo momentos de franca tensión con las autoridades, la alusión a los individuos fusilados por el régimen no abrió la puerta a una condena más severa, ya que por el contrario, el Pontífice reafirmó sus tesis en cuanto a que la labor de evangelización no debía ser confundida con actividades de carácter subversivo, condenando a teorías que, según Wojtyła, podrían llevar al pueblo a la violencia y la muerte, privando en

tal sentido la advertencia enfocada a que el papel de los religiosos no debía vincularse al de dirigentes sociales o políticos (63).

3.3.5.- Honduras (8 de marzo de 1983).

En este país al igual que en su itinerario por toda Centroamérica, el mensaje papal se orientó a condenar la violencia, como lo expresó Wojtyla ante un movimiento apostólico de laicos campesinos durante su homilía en la ciudad de Suyapa:

"...que os evite cualquier riesgo de caer en instrumentalizaciones políticas o radicalizaciones que pudieran comprometer el futuro de nuestra misión..." (64).

El caso hondureño resulta de particular interés puesto que en su oportunidad, en él se observó una dualidad entre la elección del país centroamericano por parte de Estados Unidos como el nuevo baluarte para su política regional en el área y, por lo que respecta al rezago sufrido por la Iglesia católica, porque su lenguaje la alejaba cada vez más de las masas ávidas de justicia.

Si bien en un momento dado las demandas de corte nacionalista del pueblo hondureño fueron abanderadas por la Iglesia católica, desde 1975 y a raíz de la represión gubernamental, el clero se replegó dando paso a una posición menos comprometida (65).

En ese sentido la visita papal se dio en un momento de crisis dentro de la Iglesia católica hondureña, buscando quizá con su presencia recuperar el terreno perdido y tratar de llenar el espacio que otras corrientes de pensamiento han arrebatado a la doctrina católica.

Haciendo una evaluación de la visita del Papa por la región, se puede señalar que el balance no resultó totalmente satisfactorio para Wojtyla, hecho que posiblemente le motivó a reflexionar con mayor profundidad con respecto a lo que verdaderamente ocurría (y ocurre) en la atribulada Centroamérica.

3.4.- LA IGLESIA CATOLICA EN ESTADOS UNIDOS.

Como pudimos observar en algunos de los apartados precedentes, la Iglesia católica norteamericana también ha jugado un papel significativo por lo que se refiere al apoyo electoral que sus fieles han dado en las últimas elecciones al Partido Republicano.

La coincidencia entre los postulados de la plataforma republicana y los valores tradicionalmente defendidos por la doctrina católica, coadyuvaron al acercamiento entre republicanos y católicos, arrebatándole de tal suerte al Partido Demócrata al que se había convertido en un grupo electoral seguro para este último, al menos hasta el triunfo electoral de James Carter en 1976.

Empero, en materia de política exterior y, particularmente en el caso de la política de Reagan hacia Centroamérica, ésta fue impugnada severamente tanto por la Iglesia católica estadounidense como por algunas Iglesias protestantes.

Debe señalarse que si bien el movimiento católico dentro de Estados Unidos se constituye en la "secta más grande de la nación" (66), no posee la fuerza e importancia que tiene en otros países, puesto que el pueblo estadounidense no es esencialmente católico.

A lo largo de la historia estadounidense la Iglesia católica ha tenido que enfrentar los ancestrales prejuicios anticatólicos por parte de las tradicionales iglesias protestantes, como se explicó en el primer capítulo.

Durante mucho tiempo el movimiento católico estuvo marginado y, desde el nacimiento de los Estados Unidos, sus seguidores siempre pertenecieron a estratos socioeconómicos de bajo nivel, constituidos particularmente por inmigrantes pobres. Asimismo la "competencia" sostenida con las denominaciones protestantes (episcopal, anglicana y metodista, fundamentalmente) y sobre todo la aberración por el catolicismo, hizo que éste fuera poco atractivo para el pueblo estadounidense.

No obstante al término de la Segunda Guerra Mundial -en medio de un ambiente de vacío espiritual- la Iglesia católica logró que un elevado número de fieles se congregara a su alrededor. En tal sentido para esos años la religión católica en Estados Unidos:

"...de una congregación poderosa pero marginal, se convirtió en la religión de la mayoría..." (67).

Sin embargo con el Concilio Vaticano II (1962-1965) sobrevino una transformación en la orientación de la Iglesia romana, y por ende, la opción que el catolicismo había ofrecido al pueblo estadounidense -como refugio más contundente a su fe cristiana- se modificó diametralmente al darse una liberalización en esa iglesia merced a la labor que el Papa Juan XXIII desarrolló para lograr un acercamiento ecuménico con el bloque socialista.

Para los estadounidenses este giro en las formas tradicionales trajo consigo una pérdida en la credibilidad de ese movimiento cristiano y, para éste, constituyó el dejar pasar la oportunidad de convertirse en la principal religión dentro de Estados Unidos. De acuerdo a Molnar, las modificaciones emanadas del Concilio Vaticano trajeron como resultado:

"...la caída del catolicismo norteamericano en el camino trillado del protestantismo rutinario(...)" (68).

A raíz de la aparición en la escena política de Ronald Reagan y en una época de crisis de dirección y de revuelta conservadora, se incrementaron las posibilidades de acción de la Iglesia católica en Estados Unidos, puesto que la orientación belicista del Gobierno republicano dio margen a la aparición de divergencias provenientes de varios actores, entre ellos, el movimiento católico.

El afán del movimiento neoconservador por alcanzar un papel hegemónico entre la sociedad estadounidense llevó a una agudización por concebir al tema religioso con un contenido eminentemente político, lo cual propició que la Iglesia católica reaccionara fuertemente criticando la política exterior de la Administración Reagan, en este caso, con relación a Centroamérica.

Desde el inicio de la crisis centroamericana a principios de la década del 80, esa Iglesia se declaró contraria a la política implementada por la Administración Reagan y, asimismo, se dio a la tarea de apoyar a los movimientos de liberación, no sólo en Latinoamérica, sino en otras partes del mundo.

En noviembre de 1981 los obispos estadounidenses (agrupados en la Conferencia Episcopal) dieron a conocer un documento en relación a la situación en El Salvador, mismo en el que se oponían al envío de asistencia militar y manifestaban su apoyo a los llamados del Arzobispo salvadoreño Arturo Rivera y Damas a fin de dar una solución política al conflicto prevaleciente en ese país centroamericano.

Por otra parte señalaban su convicción de auxiliar a los exiliados salvadoreños oponiéndose a las deportaciones hasta que no se contara con una garantía de seguridad para sus vidas.

A través de esta última declaración se advertía que los obispos católicos apoyarían el desarrollo del movimiento "Santuario", mediante el cual se albergó una gran cantidad de desplazados centroamericanos por efectos de la guerra (69).

En el documento ya citado se condenaba la percepción de Washington al explicar el conflicto en América Central bajo la óptica de la confrontación Este-Oeste. También agregaban que las principales razones de la contienda no se debían al comunismo, sino a las condiciones internas de pobreza en las sociedades de los países del área centromericana (70).

Los obispos católicos redactaron en 1982 una Epístola Pastoral acerca de la Guerra y la Paz. En el documento señalaban que la guerra nuclear se alzaba como una amenaza para la existencia del planeta.

Sobre tal aspecto cabe destacar que un grupo de militares retirados de varios países miembros de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), el grupo denominado "Generales para la Paz y el Desarme" (constituido en 1981 para alertar sobre los peligros de la creciente escalada nuclear), se declaró partícipe de los puntos de vista contenidos en la Epístola anteriormente citada, señalando al respecto:

"...En otro tiempo, uno de los fines éticos primordiales de la Iglesia había sido prevenir la guerra, y cuando ésta estallaba tratar de limitar sus consecuencias. Hoy las posibilidades de limitar una guerra nuclear son política y moralmente muy exiguas; la Iglesia debe, por lo tanto, compartir con la profesión médica la obligación moral de esforzarse por que la guerra se evite" (...). (71)

El grupo de ex-militares reconoció que en el contenido del documento pastoral había el firme propósito -desde el punto de vista cristiano- de evitar que se continuara -según el Grupo- "rindiendo culto a la violencia" mediante el avance de la carrera armamentista, acrecentándose por ende la amenaza de un conflicto de insospechadas magnitudes (71).

El 7 de marzo de 1983 el Arzobispo James Hickey se dirigió al Congreso estadounidense en representación de la Conferencia Católica. En su testimonio ante el Comité de Asuntos Exteriores de la Cámara de Diputados, el religioso señaló -en relación a El Salvador- la necesidad de promover un diálogo entre las partes en conflicto a fin de lograr una solución negociada y política.

Ese testimonio sirvió para condenar nuevamente la política de Washington hacia Centroamérica, ya que -puntualizaban- era erróneo tratar de implementar soluciones militares en lugar de pugnar por una salida diplomática.

En relación a Nicaragua, Hickey afirmó que las medidas orientadas en contra de ese país eran un craso error de apreciación por parte del Gobierno estadounidense (72).

En el mismo tono el 22 de julio del mismo año, el Presidente de la Conferencia Episcopal Católica, John Roach, señaló en relación a la política de Reagan hacia Centroamérica:

"Con más insistencia todavía, yo quiero declarar mi oposición a cualquier intervención militar norteamericana en América Central. Repito los llamados de las conferencias episcopales para una solución diplomática y no militar; una política que requiere discusiones bilaterales entre los EE.UU y Nicaragua, entre Honduras y Nicaragua; igual que el apoyo estadounidense a los esfuerzos diplomáticos de las otras repúblicas latinoamericanas para resolver pacíficamente la crisis en América Central" (73).

La oposición de la Iglesia católica dentro de Estados Unidos se concretó primordialmente -como ya se señaló- a través del movimiento "Santuario", en el que, como una forma de "desobediencia civil" y desafío a la Administración Reagan, tanto la Iglesia católica como algunas protestantes pusieron sus edificios a disposición de los centroamericanos no documentados pese a la existencia de penas en contra de quienes ejercieran tales actividades (74).

En tanto, el Gobierno estadounidense llegó a acusar a la Iglesia católica de colaborar con las fuerzas beligerantes en Centroamérica, primordialmente a través de George Bush y el entonces Secretario de Defensa George Shultz.

En relación con lo anterior cabe destacar que el movimiento neoconservador, a través de sus órganos de propaganda como el Instituto sobre Religión y Democracia (IRD), atacó frontalmente a los movimientos opositores a la política de Reagan, y con tal ánimo lanzó campañas para "alertar" a los fieles indicándoles que las ofrendas que depositaban en las urnas de sus iglesias (católicas y protestantes), se utilizaban para financiar revoluciones en países del "Tercer Mundo" (75).

En enero de 1983 un número especial de la revista Reader's Digest criticó el apoyo de las iglesias a los grupos revolucionarios marxistas-leninistas, particularmente en América

Latina. En todas esas campañas participó el líder de la Mayoría Moral, Jerry Falwell (76).

Por su parte, los líderes de las iglesias agrupadas en el Consejo Nacional de Iglesias, señalaron en marzo de 1983 que la política seguida por el entonces Secretario de Estado George Shultz en relación a El Salvador, era "irresponsable e inhumana" (77).

La asociación denominada Consejo Mundial de Iglesias (que agrupa a más de 300 iglesias en 100 países), criticó también la política estadounidense, señalando que las iniciativas militares, económicas, financieras y políticas de la administración, estaban fundadas en concepciones erróneas respecto a una mal entendida seguridad nacional, la cual, dejaba de lado los verdaderos motivos del conflicto centroamericano (78).

La postura católica en torno a la crítica hecha a la política exterior de la Administración Reagan se puede ejemplificar citando las palabras de Margaret Cafferty, a la sazón Presidenta de la Conferencia de Religiosas, quien el 14 de noviembre de 1984 señaló:

"No hay un único rincón en Latinoamérica donde Estados Unidos no pueda ser juzgado por los pobres...Nuestra nación tiene la responsabilidad de apoyar en Centroamérica los instrumentos de la tortura y las armas de la guerra..."

NOTAS
CAPITULO III

- 1.- "Asegura Wojtyla que el Gobierno de Washington es promotor de Justicia", El Día, 10 de abril de 1984, p. 17
- 2.- "Vaticano Util Entendimiento", Excelsior, 16 de enero de 1984, pp. 7-8
- 3.- Jaime O'Fogarty, "Relaciones Diplomáticas: Estados Unidos-Vaticano", Revista Iglesias, enero-febrero de 1984, p. 27
- 4.- "Demanda Juan Pablo II un diálogo honesto y franco para lograr armonía entre los países", El Universal, 3 de mayo de 1984, pp. 1-13
- 5.- Véase: Jean Chevalier, La Política del Vaticano, p. 18
- 6.- Véase: Modesto Seara Vázquez, Derecho Internacional, pp. 114-115
- 7.- J. Chevalier, op. cit. p. 19
- 8.- Ibid. p. 20
- 9.- Ibid.
- 10.- Véase: "Asegura Wojtyla que el Gobierno de Washington es promotor de Justicia", El Día, 10 de abril de 1984, p. 17
- 11.- Fuente: "Renuncia el Papa a dirigir la gestión del Estado Vaticano e internacionaliza la Curia", El Universal, 10 de abril de 1984, pp. 1-6
- 12.- Véase: J. Chevalier, op. cit. p. 19
- 13.- "Renuncia el Papa...op. cit. p. 6
- 14.- Véase: J. Chevalier...op. cit. pp. 26-27
- 15.- Ibid. p. 15
- 16.- Ibid. p. 10
- 17.- Ibid. p. 12
- 18.- Ibid. p. 31

- 19.- Ibid. p. 21
- 20.- Véase: Adalbert Krims, Wojtyła. Programa y Política del Papa, p. 7
- 21.- Ibid. pp. 13-14
- 22.- Ibid. pp. 15-21
- 23.- Ibid. p. 24
- 24.- Ibid. p. 27
- 25.- Ibid. pp. 29-33
- 26.- Véase: "Mártires modernos" llamó el Papa a cristianos bajo regímenes totalitarios", El Universal, 26 de abril de 1984, p. 3
- 27.- A. Krims, op. cit. pp. 34-40
- 28.- Infalibilidad del Papa: "Dogma de la Iglesia católica proclamado por el Concilio Vaticano en 1870, según el cual el Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra (lat. 'desde la silla', en este caso, la de San Pedro), es decir, cuando define la doctrina que debe recibir la Iglesia universal en materia de fe y de moral, está investido de la infalibilidad que el Divino Redentor quiso dar a su Iglesia, por virtud de la divina asistencia que se le prometió a San Pedro... Sin embargo, el Sumo Pontífice tiene que estudiar, examinar minuciosamente y asegurarse antes de dar sus definiciones ex cathedra, infalibles. Pues su infalibilidad no es una inspiración -como en el caso de los profetas y escritores de la Biblia-, sino una asistencia especial que le impide errar en materia de fe y de costumbres", E. Royston Pike, op. cit. p. 237
- 29.- A. Krims, op. cit. p. 126
- 30.- Ibid. pp. 127-131
- 31.- Ibid. pp. 136-146
- 32.- Véase: "Llama Juan Pablo II a un diálogo por la paz y la justicia", Uno Mas Uno, 21 de diciembre de 1982, p. 14; "Es necesario un organismo mundial competente, dice", El Universal, 9 de abril de 1984, pp. 1-8; "Advertencia del Papa Juan Pablo II sobre una posible guerra en el mundo", El Universal, 11 de febrero de 1984, p. 3; "Pide el Papa que acaben las amenazas de guerra", El Universal, 23 de abril de 1984, pp. 1-6; entre otros artículos.
- 33.- A. Krims, op. cit. pp. 147-163

- 34.- Véase: Eduardo Del Río (Rius), La Iglesia y otros cuentos, pp. 136-143
- 35.- A. Krims, op. cit. p. 180
- 36.- Ibid. p. 48
- 37.- Véase: "El celibato es una 'cualidad magnífica' dice Juan Pablo II en su mensaje de Semana Santa", El Universal, 17 de abril de 1984, p. 3
- 38.- A. Krims, op. cit. p. 48
- 39.- Ibid. pp. 49-53
- 40.- Para toda esta parte narrada véase: Ana María Ezcurrea, El Vaticano y la... op. cit. pp. 96-100
- 41.- Véase: E. Del Río, op. cit. pp. 88-91
- 42.- A. Krims, op. cit. p. 185
- 43.- Véase: Fred Landis, "Opus Dei: Secret Order Vies for Power", Covert Action... op. cit. p. 11
- 44.- "Con 73.000 socios en el mundo, el Opus Dei se hace presente en universidades y medios de comunicación", El Universal, 16 de febrero de 1984, p. 6
- 45.- Ibid.
- 46.- Véase: "Criminales nazis escaparon de Europa ayudados por el Vaticano", El Día, 27 de enero de 1984, p. 17
- 47.- Véase: "El Vaticano se defiende de acusaciones sobre ayuda prestada a criminales nazis", El Día, 30 de enero de 1984, p. 17
- 48.- A. Krims, op. cit. p. 195
- 49.- Guillermo Meléndez, "La visita de Juan Pablo II a Costa Rica", Iglesia-CENCOS, número especial, México, D.F., 1983, p. 5
- 50.- Ibid. p. 6
- 51.- Ibid. p. 7
- 52.- Véase: Teófilo Cabestrero, "Via Crucis del Papa en Centroamérica", Iglesias-CENCOS, número especial, op. cit. p. 11
- 53.- Ibid. p. 11

- 54.- Véase: "Juan Pablo II en Centroamérica", Crítica, Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, no. 15, Puebla, México, S.F. p. 55
- 55.- Ibid. p. 56
- 56.- Ibid. p. 58
- 57.- Mercedes García Gutiérrez, "Lo que el Papa no vió en El Salvador", Iglesias, número especial... op. cit. p 17
- 58.- Ibid. p. 19
- 59.- Rubén R. Drij, "Wojtyla, Magaña y el Pueblo Salvadoreño", Iglesias, número especial... op. cit. p. 20
- 60.- Ibid. p. 21
- 61.- T. Cabestrero, op. cit. p. 8
- 62.- Ibid. p. 8
- 63.- Ibid. p. 10
- 64.- "La Coyuntura Eclesial Hondureña: Una Iglesia rebasada por los acontecimientos, pero con posibilidades aún", Iglesias, número especial... op. cit. p. 30
- 65.- Ibid. p. 30
- 66.- Véase: James A. Reichley, Evangélicos y Católicos. La Política de los EUA en un año de Elección Presidencial, Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos, 1988, p. 12
- 67.- Thomas Molnar, El Modelo Desfigurado, p. 135
- 68.- Ibid. p. 148
- 69.- "300 Franciscanos en Los Angeles darán santuario a refugiados", El Día, 20 de marzo de 1985, p. 23
- 70.- Véase: "Carta Pastoral del Arzobispo de San Francisco California EE.UU sobre América Central", Iglesias, diciembre de 1983, p. 32
- 71.- Generales para la Paz y el Desarme, La Carrera Armamentista hacia Armagedón, p. 33
- 72.- Véase: "Carta Pastoral... op. cit. pp. 31-34
- 73.- Ibid. p. 33
- 74.- Véase: Revista Iglesias, junio de 1983, p. 28

- 75.- Véase: Revista Iglesias, marzo de 1983, pp. 35-36
- 76.- Ibid. pp. 39-40
- 77.- Revista Iglesias, abril de 1983, p. 29
- 78.- Véase: "Declaración sobre América Central", Iglesias, julio de 1983, pp. 22-24
- 79.- "No hay rincón de América Latina donde se pueda dejar de juzgar a EU: Cafferty", El Día, 15 de noviembre de 1984, p. 17

4.- LA IGLESIA CATOLICA PROGRESISTA Y LAS SECTAS RELIGIOSAS EN CENTROAMERICA.

Este último capítulo del trabajo se orientará, en primer lugar, a la revisión del papel de la Institución católica y el replanteamiento de sus directrices, ocurrido a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II.

Bajo este marco se destacará el papel que jugó tal evento en la región latinoamericana a la luz de la interpretación que hicieron algunos sectores católicos al mensaje que originalmente intentó transmitir el encuentro eclesial convocado por Juan XXIII.

También se hará mención a la influencia que ejerció en algunos países de América Latina, el supuesto cambio de orientación en la política implantada desde el Vaticano, dando por resultado la creación de posturas independientes y liberales en el seno del catolicismo latinoamericano, que culminaron -como oportunamente se señalará-, por convertirse en puntales de algunos movimientos de carácter revolucionario, particularmente en Centroamérica.

Finalmente, en contrapartida al análisis de la Iglesia Popular y la Teología de la Liberación, nos referiremos al papel que desempeñan las sectas de origen protestante en Centroamérica, a fin de observar en qué medida se insertan dentro de los objetivos de Estados Unidos hacia la región, para lo cual abordaremos algunos ejemplos concretos de la actuación de grupos que, bajo un disfraz religioso, efectúan labores de índole política.

4.1.- EL CONCILIO VATICANO II Y LA RUPTURA DEL PAPEL TRADICIONAL DE LA IGLESIA CATOLICA (1962-1965).

Como ya se ha expresado, a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II entre los años de 1962 y 1965, se marcó -en apariencia- una transformación en la orientación de la Iglesia católica. Empero, antes de referirnos a dicho evento en lo particular, sería interesante analizar someramente lo relativo a la interpretación que en algunos momentos se ha dado al mensaje cristiano, a fin de estar en posibilidad de remitirnos posteriormente a lo acontecido durante el desarrollo del citado concilio.

4.1.1.- Algunas interpretaciones del mensaje cristiano.

A lo largo de la historia, la interpretación hecha al mensaje de Cristo se ha ido adecuando a las necesidades de la propia Institución religiosa.

En un primer momento, la doctrina cristiana fue identificada como un elemento eminentemente revolucionario:

"El cristianismo en sus principios era, sin duda alguna, un movimiento de las clases empobrecidas de los más variados tipos, que pueden denominarse por el término común de 'proletarios'..." (1).

Por su parte, si bien algunos de los primeros defensores de la fe cristiana interpretaron la existencia de una igualdad "moral" entre los hombres, al trasladarse tal axioma al mundo real no implicaba necesariamente la presencia de una efectiva igualdad entre la sociedad, de tal manera que:

"...los apóstoles y los primeros padres no se hacen propiamente promotores de una doctrina de emancipación social. Ante todo, para el cristiano auténtico, la esclavitud y la indigencia no podían considerarse males; por el contrario, eran condiciones propicias para probar su fe, su paciencia, su humildad y su amor por los bienes superiores del cielo" (2).

Al declararse al cristianismo como la religión oficial en el siglo IV, el Imperio romano se apropió de esas creencias para emplearlas como medio de represión en contra del paganismo y algunas otras herejías contrarias a lo propugnado por la ahora religión oficial de pretensión universal.

Aun cuando el evangelio original imponía un rigor moral en contra de la clase pudiente -y sus bienes-, conforme transcurrió el tiempo los responsables de la dirección eclesiástica fueron tamizando el tajante mensaje original.

De acuerdo a lo anterior, jefes de la nueva religión como el Papa Clemente de Alejandría (160-215 DC), se dieron a la tarea de "reinterpretar" el mensaje de Cristo, toda vez que causaba una profunda aversión a los ricos de su tiempo. Al respecto, Clemente se tomó la libertad de señalar que cuando Jesucristo clamaba porque los ricos se deshicieran de sus posesiones y las repartieran entre los humildes, tal acción no se

debería considerar de manera literal, sino:

"...tan sólo que arrojara (el rico) de su ánimo el amor desenfrenado por las riquezas y la pasión de la avaricia...según la interpretación de Clemente de Alejandria, las riquezas por sí mismas no son ni buenas ni malas; bueno o malo es el uso que se hace de ellas" (3).

San Agustín (muerto en 604 o 607 DC) consideraba la división entre lo temporal y lo divino, por lo que vislumbraba que tanto la propiedad como el esclavismo eran males necesarios, puesto que tales diferencias marcarían al final el triunfo de la Ciudad de Dios sobre esos pecados terrenales (4).

Santo Tomás de Aquino también se dio a la tarea de justificar la presencia y "necesidad" de la existencia de la esclavitud al señalar:

"No hay ninguna razón natural para que uno sea esclavo y otro no; pero la razón de tal estado de cosas puede residir en la utilidad que representa para el débil ser gobernado y ayudado por el fuerte" (5).

De acuerdo a la interpretación de la Iglesia y a la par de justificar ciertas injusticias, también se llegó a señalar que la pobreza, la humildad y el sufrimiento son "condiciones fundamentales para entrar en el reino de Dios" (6).

Sin embargo, al paso del tiempo se ha hecho evidente que conforme se ensanchan las desigualdades sociales se diluye la credibilidad en los propios postulados de la iglesia, por lo que las clases desfavorecidas ya no se conforman con la perspectiva de obtener una recompensa en otro mundo por la serie de penurias sufridas en éste. Por el contrario, dichas clases pretenden mejorar su situación desde aquí y ahora, aun cuando su postura sea interpretada como carente de un sentimiento religioso y más identificada con aspectos pecaminosos y mundanos.

Es a partir de la última década del siglo pasado cuando en el seno de la Iglesia católica comienza a darse un giro en su tradicional postura, en virtud de que la masa popular más desprotegida la ubicó como cómplice del sistema de explotación vigente en su momento.

El acicate a tal situación estuvo aparejado con la irrupción del movimiento socialista. En ese sentido el temor de

la Iglesia de ver desmoronado su "imperio espiritual", llevó a la adopción de posturas tendientes a denunciar como poco cristianas las condiciones tan extremosas de explotación.

Fruto de lo anterior lo constituyó la encíclica *Rerum Novarum*, dictada por el Papa León XIII en 1891, en cuyo contenido se expresaba una dualidad en el mensaje: por una parte, la abierta condena al comunismo y, por otra, el llamado a los estados para que consideraran y modificaran la situación en la cual se había sumido a las clases desprotegidas (7).

4.1.2.- Desarrollo del Concilio.

La política reaccionaria que hasta antes del advenimiento de Juan XXIII había prevalecido en el seno de la Iglesia católica, propició la pérdida de posiciones e influencia católicas sobre la masa de los fieles.

A finales de la década del 50, el Vaticano se enfrentaba a la encrucijada de transformarse o acompañar en su suerte al sistema capitalista, que todo parecía indicar atravesaba por un camino sinuoso e incierto.

En virtud de lo anterior, el 25 de enero de 1959 Angelo Roncalli (Juan XXIII), hizo público su deseo de reunir en un Concilio Ecuménico a todas las corrientes cristianas, hecho que se materializaría el 12 de octubre de 1962 al ser solemnemente inaugurado el evento (8).

Desde el momento mismo en el que el sucesor de Pío XII convocó a la celebración del concilio, la pugna entre renovadores y tradicionalistas marcó la pauta bajo la cual se ceñiría el acto durante su realización.

Por una parte se hizo patente la instauración de un criterio "renovador" de la Iglesia, vinculado a su "adaptación a las circunstancias actuales" y dando por sentada la necesidad de modernizar las estructuras de la Institución, por lo que se ponía énfasis en su acercamiento a todas las religiones y, particularmente, al establecimiento de un diálogo con los "ateos y comunistas" (9); en tanto que los miembros del ala proclive al tradicionalismo:

"...expresaban los intereses y opiniones de los círculos imperialistas más belicosos y ponían empeño en atizar la 'guerra fría'" (10).

Empero, la posición del nuevo Papa se situó al lado de los defensores de la modernización del dogma y la política tradicionales de la Iglesia, abandonando de paso la orientación anticomunista de su predecesor. Por tal motivo, su primera encíclica titulada *Mater et Magistra* -publicada en vísperas del concilio- marcó el abandono a la orientación ultrarreaccionaria, sentando las bases de lo que sería la "nueva interpretación del capitalismo" (11).

La segunda encíclica, *Pacem in Terris* -publicada al segundo año del concilio-, a la par de defender a la ideología católica condenaba la carrera armamentista y se hacía partícipe del desarme y la solución pacífica de las controversias, por lo que, de manera fundamental, dicho documento convertía al Pontífice en un defensor de la política de la coexistencia pacífica (12).

Pese a lo anterior en el documento también se señalaban de manera precisa y puntual, las limitaciones a la apertura de la política progresista católica, por lo que en dicha encíclica se hacía un llamado:

"... (a) 'personas magnánimas' para que no pecasen en sus aspiraciones de restablecer la justicia social de un excesivo ardor que pudiese arrastrarlas por la vía de la revolución. Invocando a Pío XII, la encíclica recordaba que la Iglesia condena la revolución y propugna la evolución" (13).

En medio de tal complejidad la muerte sorprendió a Juan XXIII en 1963, por lo que el cónclave cardenalicio eligió Papa al Cardenal Giovanni Battista Montini (Paulo VI), por lo que dicha figura continuó adelante con la realización de los trabajos del Concilio Euménico (14).

4.1.3.- Paulo VI y el Concilio.

Si bien es cierto que las encíclicas dictadas por Juan XXIII tuvieron un efecto detonador, dichos documentos no se compararían con el contenido de la encíclica *Populorum Progressio*, promulgada por Paulo VI dos años después de la conclusión del concilio (marzo de 1967), toda vez que la misma se constituiría en el documento más progresista de todos.

Particularizando sobre el caso de América Latina, el documento de Montini llamaba la atención acerca de los peligros que implicaba el ensanchamiento de la brecha entre países ricos y

pobres, puesto que tal situación -advertía el Papa- podría conducir al triunfo de las ideologías totalitarias (15).

Para evitar la situación anterior, Paulo VI llamó la atención de los países capitalistas para propiciar el "desarrollo" como un medio para lograr la paz y estabilidad social de los pueblos latinoamericanos, para cuyo efecto en la encíclica se incluía el mal y el remedio: las reformas.

En relación con lo antes expresado el jerarca eclesiástico sugirió la implantación de una verdadera reforma agraria como el mecanismo para dotar de bienestar social a la empobrecida población de los países latinoamericanos; reforma que debía llevarse a cabo aun atentando en cierta forma a la propiedad privada.

Sin embargo, los criterios reformistas del Papa Paulo VI también ponían límite a su accionar, puesto que:

"...condenaba a la vez la 'insurrección revolucionaria' bajo el pretexto de que engendraba nuevas 'injusticias', traía nuevos desequilibrios sociales y provocaba nuevos desbarajustes. Sin embargo, hacía una salvedad esencial al admitir la legitimidad de la insurrección revolucionaria contra la 'evidente y prolongada tiranía que atenta brutalmente contra los derechos fundamentales del ser humano y daña en peligrosa medida el bien general del país'" (16).

Pese a que el documento vaticano pretendía deslindar los alcances "reformadores", no pudo evitar que los grupos católicos de tendencia más progresista interpretaran dicha encíclica de una manera más radical, motivo por el cual el texto fue seguido con un gran interés, tanto por la izquierda católica como por los partidos comunistas de algunos países católicos.

A su vez, los grupos conservadores de los países occidentales no recibieron con agrado el contenido del documento y advirtieron que los "católicos de izquierda" estaban tratando de convertirlo en una herramienta para instrumentar los conflictos de clase.

4.1.4.- América Latina frente al Concilio Vaticano II.

Si bien los prelados europeos fueron quienes llevaron a cuestras la dirección y organización del Concilio y encarnaron básicamente la confrontación entre las tendencias renovadora y conservadora, fue en América Latina donde más se resintieron las consecuencias del debate suscitado en el seno de la jerarquía católica.

Desde el inicio del encuentro resaltó la figura del prelado brasileño Dom Helder Camara, simpatizante de la línea renovadora de la Iglesia y, al parecer, dueño de toda la confianza de Juan XXIII. Su participación en el concilio se caracterizó por su pujante defensa en favor de los países subdesarrollados, así como por su preocupación por el futuro mismo de la humanidad (17).

Otras voces escuchadas y controvertidas fueron la del Obispo mexicano Sergio Méndez Arceo; el Cardenal Raúl Silva Henríquez (Arzobispo de Santiago de Chile); la del Cardenal peruano Landazuri Richetts; Mc Grath, Obispo de Panamá; la del Obispo chileno Pínera Carballo; Monseñor Proaño Villalba, Obispo de Río Bamba, Ecuador; el Obispo colombiano R. Sambrano Comader; el Obispo de Asunción, F. Benítez Avalos; quienes a lo largo de sus intervenciones mostraron que la base católica latinoamericana estaba hondamente preocupada por la situación prevaleciente en Latinoamérica y, que a la par del cambio dentro de las estructuras eclesásticas, estaban comprometidos con sus fieles en la búsqueda de transformaciones tendientes a mejorar su raquítica condición, tanto desde el punto de vista espiritual como material (18).

En noviembre de 1965, unos días antes de clausurarse el Concilio Vaticano, Helder Camara intervino nuevamente ante el pleno religioso para señalar, a manera de colofón, cuáles eran los problemas del "Tercer Mundo":

"Casi dos mil años después de la muerte de Jesucristo...en el momento de la declaración de la libertad religiosa por el Concilio, dos tercios de la humanidad se encuentran en condiciones infrahumanas que no les permiten comprender el verdadero sentido de la libertad... El subdesarrollo convierte la religión en un escarnio en América Latina y el 'tercer mundo'... En el interior de la América Latina cristiana, mañana será inevitable la revuelta anticristiana si hoy, cuando imperan la opresión y la esclavitud, la Iglesia peca por omisión" (19).

Por su parte Paulo VI vislumbraba cuáles serían los retos que se avecinarian en América Latina de no adoptar medidas orientadas a mejorar la situación de estos pueblos:

"Las masas de la población de América Latina son cada vez más conscientes de las duras condiciones de su vida, muestran creciente intranquilidad y un fundamentado deseo de cambiar esas condiciones demostrando a veces, mediante el empleo de la violencia, una intransigencia cada vez mayor, lo que puede crear una amenaza para las estructuras básicas de una sociedad bien organizada. Lamentablemente, esto no lo comprenden todos aún, muchos siguen siendo insensibles al sople innovador del tiempo" (20).

Después del Concilio la serie de contradicciones internas vigentes en el seno del catolicismo, afloraron de manera frenética, demostrando que la pretendida unidad en torno a esa Iglesia cedía terreno frente a la presencia de posiciones múltiples y antagónicas.

Con base en lo anterior se podía distinguir, en primera instancia, la posición de los grupos de carácter tradicionalista-reformista, representados principalmente por los miembros de la Compañía de Jesús.

De acuerdo a la visión de los seguidores de Ignacio de Loyola, el comunismo y su influencia debían ser contenidos a través de la implementación de reformas de carácter social, pugnando por "revoluciones" sin violencia y avaladas por los propios principios cristianos. Uno de los principales defensores de tales tesis en América Latina fue el jesuita belga Roger E. Vekemans, para quien la revolución social debía ser reconocida por los países desarrollados (principalmente por Estados Unidos) como una realidad objetiva que debía ser puesta bajo su control de tal forma que:

"El llamamiento de los jesuitas y sus partidarios a los eclesiásticos para que se ocuparan de los problemas sociales y se convirtieran en reformadores sociales lo motivaba su convencimiento de que esta zona del mundo (A.L.) se halla en el umbral de la revolución social, de cuyos golpes puede desplomarse el edificio de la Iglesia, sepultando con sus escombros a los servidores del culto" (21).

De igual manera la corriente renovadora de la Iglesia católica no se distinguió por poseer una posición unitaria ni homogénea, ya que dentro de su línea transformadora se podían encontrar desde los que conceptualizaban al comunismo como un peligro para el catolicismo, hasta lo que no albergaban tal tipo de temores; otras voces contemplaban a la revolución social como un "mal necesario"; otros eran partícipes de realizar reformas de carácter parcial sin alterar los intereses de las clases dirigentes; otros más recomendaban que los católicos debían situarse a la vanguardia de los movimientos revolucionarios para evitar la intromisión de elementos marxistas y no cristianos; finalmente, algunos se declaraban acérrimos rivales del sistema capitalista y por ende, fervientes simpatizantes de las transformaciones sociales profundas (22).

Lo anterior dio origen a un sinfín de proyectos y programas orientados a la resolución de los problemas latinoamericanos, basados en la óptica que privaba en torno al grupo que deseara implementarlos.

La jerarquía eclesiástica latinoamericana -personificada en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)-, ante la pléyade de influencias y atendiendo particularmente al espíritu del recién concluido Concilio Vaticano, adoptó una postura más "liberal" tendiente a lograr una mayor integración del clero latinoamericano y, claro está, atendiendo a criterios reformistas, que no obstante sus limitaciones, se convirtieron en un sesgo a la tradicional posición reaccionaria de la Iglesia, con lo cual se vincularon al CELAM las tesis de los jesuitas.

La gran complejidad de lo que estaba aconteciendo hacia el interior de la Iglesia católica hizo que los acuerdos adoptados por los clérigos parecieran posiciones "radicales" en cuanto a la doctrina social avalada por la Institución religiosa, aun cuando, como ya se hizo notar, las posturas estuviesen más bien mediatizadas (23).

A raíz de la convulsión sufrida dentro del seno católico latinoamericano hicieron su aparición puntos de vista radicales, no sólo de izquierda sino de ultraizquierda. Esta tendencia radical tuvo a su más fiel exponente en la persona del sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo.

Si bien en el paisaje latinoamericano contemporáneo ya habían aparecido figuras de religiosos comprometidos con movimientos revolucionarios -como el caso del sacerdote Guillermo Sardiñas durante la Revolución cubana (24)-, no cabe duda que el nivel alcanzado por Torres marcó la pauta a los ejemplos que posteriormente se darían en torno a religiosos vinculados con tales procesos.

Camilo Torres interpretó hasta sus últimas consecuencias el contenido del espíritu que había privado en la

apertura de la Iglesia católica, de manera que no solamente se conformó con criticar a los clases rectoras sino que decidió empuñar las armas para derrocar lo que consideraba un sistema injusto de cosas.

Torres concibió que las tesis anticomunistas no sólo eran una forma de manipular a la población y, adelantándose a posiciones surgidas con posterioridad (léase Teología de la Liberación), preconizó la inexistencia de una contradicción fundamental entre los postulados marxistas y la doctrina cristiana, proclamándose en tal sentido como un "revolucionario cristiano" (25).

La aventura militar del sacerdote Camilo Torres culminó el 15 de febrero de 1966 cuando:

"...un destacamento de tropas del Gobierno que mandaba el coronel Valencia Iovar, conocido especialista en la lucha contra los guerrilleros, encontró la pista de Torres en la montaña y le mató, enterrándole en algún lugar desconocido hasta ahora" (26).

Por último baste mencionar que, visto en retrospectiva, el objetivo fundamental de convocar a un Concilio Vaticano fue, a la par de adecuar el papel de la Iglesia católica a las necesidades del mundo contemporáneo, la búsqueda de un acercamiento con el bloque socialista para evitar confrontaciones ásperas que paulatinamente minaran las bases del consenso entre los pueblos de los países creyentes.

Bajo tal orientación cabe suponer que la reestructuración de la Institución religiosa nunca pretendió llevar hasta sus últimas consecuencias la transformación absoluta de las condiciones imperantes, sino que escogió la vía de pugnar por la instrumentación de reformas, que en todo caso fueron más tolerantemente acogidas por los principales países desarrollados.

El Vaticano siguió la táctica de propiciar un acercamiento con sus antagonistas ideológicos porque tal situación era imprescindible para la propia subsistencia de la Institución; pero nunca pretendió llegar al extremo de abanderar posturas de carácter eminentemente revolucionario y, llegado el momento en que éstas surgieron, se apresuró a desacreditarlas y satanizarlas, primordialmente en la región latinoamericana.

4.2.- LA REUNION DE MEDELLIN (1968) Y SU INFLUENCIA EN LOS MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS EN CENTROAMERICA

El 26 de agosto de 1968 dio principio la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la Ciudad de Medellín, misma en la que durante sus diez días de actividades se discutieron ampliamente temas como la justicia social, la juventud, la enseñanza, la pobreza, los sacerdotes y su preparación, la familia, la liturgia, la propaganda religiosa y, principalmente, la paz y la violencia (27).

Con toda antelación al evento el Papa Paulo VI envió a Colombia al Cardenal Lecarno con el objetivo de preparar el terreno y adelantar el hecho de que las propuestas papales se orientarían a la resolución de los problemas de Latinoamérica, pero sin instigar a la población a la violencia (28).

A la llegada del Sumo Pontífice a tierra colombiana (22 de agosto), el mensaje pastoral se ciñó al reconocimiento de las penurias de la gente humilde, aclarando que para aquellos que pretendían modificar la situación imperante no debería pasar desapercibido que:

"...no sólo de pan vive el hombre, y que hay otro pan...el del alma...el de la religión, de la fe, el de la palabra y de la gracia divinas...vuestras condiciones de gente humilde son más propicias para alcanzar el reino de los cielos..." (29).

Tampoco perdió ocasión para recordar la inconveniencia de adoptar métodos violentos (revolucionarios) por ser acciones contrarias al espíritu cristiano, ni para denostar a los "sacerdotes rebeldes" censurando su posición contraria a la institución, a la doctrina católica y, sobre todo, impugnando su prédica en pro de la revolución social al considerarla incompatible con la fe de la Iglesia.

El punto nodal de la discusión en el seno del Concilio radicó en la tendencia adoptada a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II (relativa al reconocimiento que hiciera la Iglesia al derecho de los pueblos para derrocar a las tiranías por métodos violentos), frente a la visión papal de avalar la instauración de reformas paulatinas de carácter no violento (30).

Bajo tal tenor los 130 delegados participantes en la reunión se conjuntaron en tres grupos identificables por sus posiciones: el rebelde -partidario de acciones más radicales-; el ultraderechista -propagandor de tesis anticomunistas-; y el renovador -identificado con medidas reformistas-, como grupo mayoritario.

En su conjunto las conclusiones formuladas en Medellín se ciñeron a la orientación avalada por el grupo reformista, el cual reconoció la grave situación de las clases humildes en Latinoamérica, criticando al sistema imperante pero sin llegar a desacreditarlo tajantemente (31).

En el marco de la Conferencia se instó a las clases dirigentes a adoptar posiciones reformistas a fin de evitar males mayores, concluyéndose también que una revolución armada podría acarrear situaciones injustas y desequilibradoras (32).

Por lo que toca al marxismo, la posición mayoritaria no asumió una actitud anticomunista, pero sí subrayó la conveniencia de construir un modelo más acorde a los lineamientos cristianos.

No obstante, la generalidad de las conclusiones y la ambigüedad de las declaraciones dieron cabida al fenómeno que se había suscitado durante el desarrollo del Concilio Vaticano II: una interpretación particular de lo acontecido en la Conferencia por parte de los sectores laicos y de los miembros de base de la Institución católica.

Cabe destacar que la posición asumida por los obispos que asistieron a Colombia se caracterizó por su inclinación en acceder a una "tercera vía", que junto a las condiciones objetivas de los diversos países de la región, propició que aun en contra de los objetivos centrales de la jerarquía eclesiástica las discusiones, recomendaciones y conclusiones emanadas de la reunión coadyuvaran a que numerosos clérigos y fieles, imbuídos por ese hábito liberador que llegó a manifestarse en la Conferencia, tomaran la determinación de pasar de las palabras a los hechos con el objetivo de emprender acciones auténticamente revolucionarias.

De acuerdo a Jean Meyer la presencia de esa "tercera vía" religiosa debe sumarse a la liberal (capitalista) y socialista, las cuales participan en un juego de alianzas orientadas a no dejar que alguna se entronice en el poder y haga peligrar la existencia de las otras, desembocando en la creación de "alianzas tácticas" (33).

En su interesante artículo, Meyer subraya que a partir de 1960, el papel político del clero y de los movimientos de acción católica conllevaron un compromiso político de los militantes que coincidió con el ascenso de regímenes militares, autoritarios y reaccionarios, los cuales impidieron el ascenso al poder de otros sectores de la sociedad por las vías tradicionales de la política por lo que:

"Desde entonces la Iglesia esta buscando esa famosa 'tercera vía' que sigue siendo actual. En el curso de esta evolución, el catolicismo, que se ha hecho

combativo y conquistador, propone la cristiandad como solución: catolicismo social, democracia cristiana, Acción católica, etc. Convertido en movimiento, este catolicismo es simultáneamente obra apostólica, institución, organización social, sindicatos, partidos. Esto hace de él uno de los principales protagonistas de la vida pública" (34).

Para Meyer, la radicalización surgida durante el Congreso de Medellín obedeció a la instauración por doquier de regimenes dictatoriales; a la propia Revolución cubana; a los antecedentes de actividades como la de Camilo Torres; y a los golpes de fuerza que radicalizaron a amplios sectores católicos, mismos que llegaron a concebir como una vía para trastocar la situación estructural imperante la adopción de cambios drásticos, revolucionarios.

Por otro lado, Frej Betto considera que la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín se constituyó en la visión latinoamericana del Concilio Vaticano II, y que a raíz de su desarrollo se suscitaron importantes transformaciones dentro de la Iglesia católica de esta región, añadiendo:

"...la Iglesia se acercó más a los pobres...y yo acostumbro a decir que más que lo que la Iglesia hizo en opción por los pobres, por fuerza de la represión al movimiento popular y al movimiento sindical los pobres hicieron opción por la Iglesia, o sea, buscaron en la Iglesia un espacio para mantenerse organizados, articulados, concientes y actuantes...en la medida en que los pobres invadieron la Iglesia, curas y obispos católicos empezaron así a convertirse al cristianismo..." (35).

En respuesta a las palabras vertidas por Betto, vale la pena citar también lo apuntado al respecto por Fidel Castro en la obra ya mencionada:

"Yo creo que el dolor de los pobres invadió la Iglesia, la tragedia inenarrable de esas masas inundó la Iglesia. Creo que el grito de dolor llegó a la Iglesia, llegó, sobre todo, a los pastores que estaban más cerca del rebaño, que podían oír más de cerca sus gritos, sus dolores, sus sufrimientos" (36).

Abundando lo expresado por Castro, cabe mencionar que dichos "pastores" en esos años de convulsión podían clasificarse en diversas vertientes, tal y como lo señala Meyer atendiendo a la

división del sacerdote Charles Antoine:

Integristas: Apoyadores de los regímenes militares, en virtud de que éstos defienden el mundo occidental contra la subversión y el marxismo.

Jurídicos: Quienes anteponen la Institución religiosa a los hombres.

Pastorales: Los que con un espíritu evangélico cuidan del bienestar de su "rebaño" sin involucrarse en cuestiones que no atañan a su investidura, salvo cuando existe una violación flagrante de la justicia. Para ellos "los hombres están antes que la Institución" por lo que eventualmente pueden inclusive llegar a defender a algún sacerdote "subversivo".

Proféticos: Preocupados por la situación que acontece en Latinoamérica, hacen análisis de la sociedad que en ocasiones resulta semejante al efectuado por los partidos políticos de oposición, aunque señalan que su actuación está motivada por la fe que los anima y afirman no perseguir objetivos políticos.

Revolucionarios: "Conciben la Iglesia como profética", pero desearían un cambio profundo en el seno de la sociedad a través de modificaciones de índole política. En este rubro se encuentran los defensores de la Teología de la Liberación y la Iglesia Popular" (37).2

Particularmente este último grupo de sacerdotes durante esa turbulenta década del 60, descubrió al marxismo y a la propia izquierda, dándose una suerte de alianza entre esos dos grupos que, atendiendo a lo formulado por Meyer, pugnarían por evitar la permanencia en el poder de una de las vías ya citadas.

Empero, no debe descartarse la intención de la amplia base de clérigos y fieles que, como lo expresara en 1970 Néstor Paz Zamora "Francisco" (recién levantado en armas en Bolivia) a través de una proclama revolucionaria:

"No podemos sentarnos a leer largamente el Evangelio con tantos señores cardenales, obispos, pastores, que están muy bien donde están, mientras el rebaño se debate en la soledad y el hambre" (38).

Con base en esto último, cabe mencionar que el impacto de proclamas revolucionarias como la de Paz Zamora, han tenido mayor eco entre el pueblo, particularmente cuando se ha empleado como medio de expresión el elemento religioso.

4.2.1.- La Iglesia Popular.

En el caso centroamericano la identificación de los elementos característicos de la llamada Iglesia Popular o de los Pobres, resultará interesante en cuanto a la vinculación existente entre cristianos y revolucionarios.

En algunos casos la Iglesia Popular (que bien puede incluir dentro de su esquema al Populismo, la Democracia Cristiana y la Social Democracia) actúa como un cuasi-partido de oposición, que si existe un alto nivel de represión, radicaliza las posiciones defendidas por sus simpatizantes (39).

La Iglesia Popular proclama el derecho de la mayoría para acceder a un bienestar económico y social, por lo que considera que cualquier sistema político (en este caso el capitalista) que amenace a ese derecho, se constituye en ilegítimo (40).

Esta Iglesia ha tenido mayor cabida en el contexto centroamericano en función de las condiciones objetivas de atraso económico y autoritarismo político vigentes hoy día en esa región, así como por las propias raíces históricas estrechadas con el desarrollo del catolicismo:

"Si nosotros preguntamos, a un campesino, a un obrero, a una empleada doméstica latinoamericana: ¿qué visión tiene usted del mundo?, con seguridad la respuesta será una respuesta expresada en categoría religiosa. La visión más elemental de nuestra gente oprimida de América Latina, es una visión religiosa" (41).

Las profundas raíces religiosas de los pueblos del área han incidido en una mayor penetración de la particular visión liberadora de los formuladores de la Iglesia Popular y su soporte teórico, la Teología de la Liberación.

La enorme brecha existente entre las clases dirigentes y la masa popular -situación particular en Centroamérica- hizo de la región el campo propicio para el desarrollo y evolución de las tesis defendidas por los teólogos de la liberación. En dicha zona la nueva teología ha enfrentado de manera significativa a la estructura jerárquica de la Iglesia católica.

La experiencia de la Iglesia Popular en Centroamérica se distingue por la presencia de tres elementos primordiales: a) el rápido crecimiento de sus simpatizantes; b) la composición social de los mismos, conformada por la gran masa popular y algunos sectores de la clase media y; c) el lenguaje utilizado por

sus teóricos, que a la par de reflejar los deseos del pueblo, en ocasiones ha resultado de fácil acceso a los mismos (42).

En este punto cabe señalar que la identificación de los simpatizantes de este movimiento parte del elemento ancestral que constituye la religión católica como medio de cohesión entre esa gran masa, cuya mayor afinidad radica en su necesidad por dejar de lado su ingente situación y, al encontrarse con un mensaje de aliento y esperanza, cargado de una fe religiosa -que ha constituido su herencia cultural- tendiente a "liberarlos" de sus opresores, resulta normal que el mayor eco se haya dado en una de las regiones más atrasadas del planeta.

Richard hace una distinción y clasificación de las 4 clases de participantes dentro de la Iglesia Popular: los militantes cristianos (laicos revolucionarios agrupados en movimientos como el chileno Cristianos por el Socialismo); los sacerdotes, monjas y laicos con deberes pastorales; las comunidades de base y; el principal actor: el pueblo (43).

Respecto de las llamadas comunidades de base, vale decir que éstas aparecen como un fenómeno típicamente centroamericano y están configuradas por personas que en su afán de organizarse, en torno al objetivo común de efectuar un "trabajo revolucionario", combinan sus actividades sociales y/o políticas con un espíritu religioso y, por ende, que su labor mantiene estrecho contacto con los clérigos simpatizantes de las tesis de la Teología de la Liberación (44).

Las comunidades de base se erigen en el puntal de la llamada Iglesia Popular.

Debido a la profunda herencia religiosa de los pueblos centroamericanos y a las condiciones objetivas de la región, el mensaje liberador gana adeptos en buena parte de la masa popular.

Si bien el mensaje tradicional de la Iglesia católica -señala Richard- había manipulado la conciencia popular en favor de la posición de las clases dirigentes, a raíz de los cambios ocurridos en el clero latinoamericano el contacto entre los procesos revolucionarios y los sectores católicos fue en aumento, modificando de hecho la añeja tradición de ser una "religión de resistencia" para pugnar por ser una "religión de lucha", que con frecuencia inserta dentro de su mensaje cristiano los términos "conciencia de clases" y "lógica de las mayorías" (45).

En el mismo sentido otros estudiosos del tema señalan que el nivel de participación de las masas cristianas en la arena política se ciñe a la presencia de variables concurrentes análogas a los diversos procesos revolucionarios a saber:

- 1) "...la agudización de la lucha de clases y las alianzas que articulan las masas revolucionarias...por un lado, y la clase dominante y sus representantes políticos por el otro.
- 2) La composición social de las masas creyentes y el grado de control que los jerarcas de la Iglesia tienen de dichas masas.
- 3) La presencia en la Iglesia institucional y en las masas cristianas del peso ideológico del pensamiento cristiano de avanzada...
- 4) El tratamiento que del problema cristiano realizan las vanguardias políticas (en los planos ideológico, organizativo y programático)" (46).

En el siguiente apartado revisaremos el contenido del mensaje propuesto por los defensores de la Teología de la Liberación, incluyendo también la crítica hecha por otros sectores a su particular interpretación del cristianismo católico, esto como medio para ubicar el alcance que la influencia de la Iglesia católica progresista ha ejercido en los movimientos sociales surgidos en Centroamérica.

4.3.- LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.

La Teología de la Liberación surge como "movimiento con personalidad propia" a fines de los años 60 como resultado de la influencia del Concilio Vaticano II y, posteriormente, de la reunión celebrada en Medellín, Colombia (47).

William conviene en apuntar que esta teología se constituye básicamente en "el empeño por relacionar la enseñanza de la fe cristiana con la vida de los pobres y oprimidos" (48) y citando el contenido de los conceptos vertidos por Gustavo Gutiérrez, subraya el hecho de que los teólogos de la liberación buscan modificar la situación imperante -las condiciones económicas, sociales y políticas de los oprimidos- poniendo de relieve a la persona humana y al proceso transformador revolucionario como los pilares de su acción liberadora.

William sostiene que los teóricos de la Teología de la Liberación, en esencia, manejan los mismos conceptos del peruano Gustavo Gutiérrez (considerado como el padre fundador de dicha teología), y cita para tal efecto a los más destacados: Enrique Dussell y José Miguez Bonino (argentinos); José Luis Segundo (uruguayo); Hugo Assmann, Leonardo Boff y Rubem Alves (brasileños); Segundo Galilea (chileno) y Jon Sobrino (salvadoreño); entre otros (48).

La Teología de la Liberación es resultado de diversos hechos: la crisis del sistema capitalista y la aparición de movimientos populares y regímenes represivos; la teorización de sociólogos y economistas latinoamericanos como Frank, Sunkel, Dos Santos, Hinkelammert, Cardoso, Arroyo y su elaboración de la Teoría de la Dependencia; la mayor politización de la Iglesia latinoamericana (laicos, sacerdotes y obispos); entre otros factores (49).

Para Gustavo Gutiérrez la reflexión teológica (caracterizada como inteligencia de la fe) incide en la importancia de interpretar el evangelio a la luz de una situación de opresión en América Latina.

El teólogo peruano insiste a lo largo de su obra en la importancia de la interpretación histórica (conocida como hermenéutica) y en la "reflexión crítica de la praxis histórica" con base en la palabra divina o evangelio (50).

Por lo que toca al término "liberación", Gutiérrez lo asocia con "las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos"; término que es vinculado al de "desarrollo", entendido como una meta formulada por los países más atrasados, quienes para lograr objetivos concretos de mejoría necesariamente deben contraponerse a "las clases opresoras y pueblos opulentos" (51).

Hugo Assmann, a la par de defender el punto de vista de la vinculación del binomio liberación-dependencia, señala que la aparición de un lenguaje liberador entre la Iglesia católica y los pueblos latinoamericanos se imbrica a una comprensión del concepto de sociedades dominadas, por lo que a partir de 1965:

"(...) Comienza a surgir con más vigor (la Teología de la Liberación)...cuando los modelos desarrollistas empezaron a ser desenmascarados en su esencia ideológica neocapitalista. En el trasfondo de ese lenguaje está la experiencia histórica de las verdaderas características del subdesarrollo: una forma de dependencia..." (52).

Gutiérrez se refiere a la historia como un continuado proceso de liberación. En relación a la diversidad de análisis teológicos de las "realidades terrestres" afirma:

"Se trata, en definitiva, del asunto clásico de la relación entre fe y existencia humana; fe y realidad social; fe y acción política; o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo. En ese problema se inscribe normalmente el tema clásico, también, de la relación iglesia-sociedad, iglesia-mundo" (53).

El clérigo peruano señala que la Iglesia latinoamericana, como resultado de la adopción de una mayor conciencia política, ha dejado de ser un guetto, baluarte del poder establecido, y que, con base en un profundo conocimiento de la injusta realidad latinoamericana, ha decidido optar por una postura liberadora (54).

Por lo que se refiere a la relación entre la Teología de la Liberación y el marxismo, Gutiérrez indica que si bien el segundo es empleado de manera sistemática ello no entraña "una eventual aceptación de una ideología atea" (55), sino una utilización desde el punto de vista de su aporte dentro del campo de las ciencias sociales, en particular al análisis social y económico de una realidad concreta.

Por ese motivo Gutiérrez descarta la existencia de una correlación entre Teología de Liberación y marxismo propiamente dicha, salvo en lo que se refiere a su aporte como ciencia social.

En cuanto al concepto de "lucha de clases", el propio Gutiérrez afirma que tal se constituye en una situación de hecho, por lo que la Teología de Liberación sólo retoma ese conflicto como una situación perdurable a lo largo de la historia, puntualizando expresamente que esa lucha no fue inventada por Marx sino simplemente analizada como un hecho concreto existente (56).

Concluiremos este inciso con la definición que Hugo Assmann nos proporciona con respecto a la Teología de la Liberación:

"...reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación en el sentido de toma de cuerpo de la fe...forma latinoamericana de teología política" (57).

4.3.1.- La Teología de la Liberación y el Vaticano.

En marzo de 1984 la revista católica italiana "30 Giorni" publicó un artículo sobre la Teología de la Liberación firmado por el Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto para la Congregación para la Doctrina de la Fe. Dado el carácter de órgano del Vaticano, la publicación de dicho texto se constituyó en una postura semi-oficial de la Institución católica en torno a dicha teología.

A la luz de lo señalado por Ratzinger, la Teología de la Liberación se erigía como "un peligro fundamental para la fe de la Iglesia" (58) en virtud de considerarla radical y estar influenciada por una tendencia marxista.

En agosto del mismo año, el propio Ratzinger publicó la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación, en lo que sería la primera posición oficial del Vaticano sobre ese asunto.

Si bien dicha Institución no adoptó una actitud de condena expresa sino de discernimiento en cuanto a las formulaciones enunciadas por esos teólogos, sí condenó abiertamente la utilización del análisis marxista en virtud de no ser "compatible con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad" (59) ya que "el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, estaría en el centro de la concepción marxista" (60).

En este documento Ratzinger avaló en cierta medida los reclamos de los sectores más desprotegidos de la sociedad pero, soslayadamente, desacreditó los medios "no cristianos" para alcanzar una posición de respeto a sus aspiraciones de justicia.

En tal sentido el concepto "liberación" fue manejado por el Prefecto fuera de un contexto "revolucionario", recordando a laicos y clérigos que:

"...la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado" (61).

Cabe mencionar que la Instrucción, amén de defender la ortodoxia del rito católico, no descalificó en su totalidad el contenido de la Teología de la Liberación sino que en todo momento llamó la atención sobre el peligro de caer en excesos que -aun cuando no lo manifestó abiertamente- pudieran desembocar en una ola de violencia revolucionaria.

El 5 de abril de 1986 el mismo Prefecto, con la aprobación del Papa Juan Pablo II, publicó una segunda Instrucción denominada "Libertad cristiana y liberación" (62).

El texto en cuestión se refirió a temas como tortura, tiranía, pobreza, progreso, opresiones de conciencia, etc.; teniendo buen cuidado en no caer en interpretaciones marxistas.

Con todo, el documento satisfizo a buena parte de los principales exponentes de la Teología de la Liberación (Gutiérrez y Boff principalmente), quienes consideraron que con ello se iniciaría una nueva etapa dentro de la Iglesia, puesto que interpretaron al documento como una universalización de los postulados que antes sólo fueran parte del "Tercer Mundo" y, en algunos de sus pasajes, como legitimador de lo propugnado por los teólogos de la liberación (63).

4.3.2.- La Teología de la Liberación y Estados Unidos.

Desde 1969 el Gobierno de Estados Unidos empezó a mostrar signos de preocupación en torno al cambio de orientación acontecido en el seno de la Iglesia católica, y particularmente con relación al lenguaje de la Teología de Liberación.

En dicho año Nelson Rockefeller, a raíz de un viaje que hiciera por varios países de Latinoamérica, llamó la atención del Presidente Richard Nixon para indicarle que la Iglesia latinoamericana se estaba convirtiendo en:

"...una fuerza dedicada al cambio, cambio revolucionario... (y se halla) en la misma situación de los jóvenes, movidos por un profundo idealismo... pero vulnerable a la penetración subversiva, pronta a emprender, si fuese necesario, una revolución para terminar con las injusticias, pero sin tener claro cuál es la naturaleza final de la revolución misma, ni sobre la forma de gobierno que pueda realizar la justicia que la iglesia busca" (64).

En diciembre del mismo año de 1969, la Rand Corporation publicó su "Memorandum RM 6136" en el cual se notaba su preocupación por el nuevo papel asumido por los líderes católicos (a propósito de la Conferencia de Medellín en 1968) con un ánimo de propiciar la modificación de las estructuras existentes (65).

El debate sobre la Teología de la Liberación resurgió con el ascenso al poder de Ronald Reagan, por lo que en uno de los documentos más importantes referidos a la política interamericana de Estados Unidos (durante su primer mandato) publicado por el Comité de Santa Fe, se dijo en relación a la Iglesia católica latinoamericana:

"...desafortunadamente fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando a la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas... la política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar a la teología de la liberación tal y como es utilizada en América Latina por el clero de la teología de la liberación..." (66).

La manera de enfrentar el peligro que Estados Unidos percibió de la Teología de la Liberación se basó en gran parte en la ejecución de actividades encubiertas dentro del campo de acción de su comunidad de inteligencia y a través de los órganos ya comentados en el capítulo segundo. Sin embargo, resultará importante abordar con precisión cuáles fueron las tesis centrales de algunos de los críticos de esa teología.

4.3.3.- La Teología de Liberación y sus críticos.

En la obra ya citada de Deane William se mencionan las críticas formuladas en contra de la Teología de Liberación por parte de diversos teólogos europeos.

En primer lugar, Peter Wagner critica que la ideología marxista sea la postura dominante del ala izquierda de la Iglesia latinoamericana, puesto que considera un error el pretender encasillar la lucha cristiana al tamiz ideológico de una postura política (67).

Para Hans Kung la mayor limitante que afronta la Teología de Liberación es la inexistencia de un modelo concreto de sociedad socialista surgido como resultado de la lucha revolucionaria de sus pregoneros en el mundo real, razón por la cual no concibe la opción de los cristianos de la liberación por las tesis socialistas y su vinculación con partidos políticos (68).

Otro teólogo europeo, Jurgén Moltmann, acusa a los teólogos latinoamericanos de su tendencia regionalista/provincial, poniendo en entredicho su negativa a "entablar un diálogo" con los clérigos europeos. Moltmann recalca tal distanciamiento recordando que sus "héroes Marx y Engels, provenían del viejo continente (69).

Thomas G. Sanders -señala William- pone en tela de juicio el contenido "ideológico-moralista" de los teólogos de la liberación, pues no considera objetivo dividir a la sociedad entre "buenos y malos, opresores y oprimidos, socialistas y capitalistas" (70).

En este punto del trabajo será interesante analizar con mayor detalle la postura de Michael Novak, conocido integrante del neoconservadurismo, toda vez que su crítica a la Teología de la Liberación engloba todos los aspectos del discurso de los teólogos liberadores.

Para Novak la Teología de Liberación existe fundamentalmente en el nivel teórico, ya que, en la realidad, no da visos de tener una aplicación práctica. Sus argumentos los

basa en la carencia de proposiciones concretas en materia económica, política o social capaces de sustituir a las estructuras imperantes (71).

En contraposición a la revolución socialista promulgada por los teólogos de la liberación -señala Novak-, lo que América Latina necesita es de una radical transformación de índole liberal y capitalista dado que:

"...su actual sistema es mercantilista y casi feudal, no capitalista... (...) (...)Lo que siempre ha faltado es una teología de empresa, de comercio, de dinamismo económico: en suma, de capitalismo. Ciertamente, algunos teólogos de liberación en la actualidad piensan en el crecimiento económico, en dinero... Algunos asocian el capitalismo con la muerte, en una especie de maniqueísmo que asigna al socialismo la claridad contrastante de vida" (72).

El neoconservador orienta sus dudas en función de que, considera, los postulados teóricos de dichos teólogos se fundamentan en gran medida en la "esperanza" sin particularizar en las instituciones concretas que se requerirían para liberar a la masa indigente del retraso económico en el que se haya sumida.

Para los teólogos liberadores su principal enemigo es Estados Unidos -advierte Novak-, premisa que basa en las palabras vertidas por el propio Gustavo Gutiérrez:

"Liberación es un término que expresa una nueva postura en América Latina... Entre la gente más 'despierta' de la actualidad, lo que hemos llamado un nuevo percatamiento de la realidad latinoamericana, está abriendo brecha: ellos creen que puede haber auténtico desarrollo para América Latina sólo si hay liberación del dominio ejercido por los más grandes países capitalistas, especialmente el más poderoso de ellos: Estados Unidos de Norteamérica" (73).

Novak expresa que si bien dentro de los conceptos formulados por la teología de la Liberación destaca el elemento marxista en el contenido teórico de sus declaraciones, sería erróneo pensar que tal orientación domina la totalidad del discurso liberador, puesto que -afirma- diversos teólogos han rechazado los conceptos de ateísmo, materialismo, abolición de la propiedad privada (como clave de la lucha de clases) y la presencia de una clase social particular en la historia (proletariado) (74).

Dentro del vocabulario básico de la Teología de la Liberación, añade el autor- resalta la utilización del término "oprimidos", que tiene una estrecha vinculación con las tesis marxistas y leninistas, mismas que los clérigos, desde el punto de vista teológico, pretenden dar una orientación cristiana.

Novak critica severamente la abstracción, generalidad e ideologización de los conceptos utilizados en el lenguaje de los liberadores, puesto que, desde su punto de vista:

"...uno puede leer volumen tras volumen de teología de liberación, sin aprender mucho de política, economía o historia de los países específicos en que se escribieron" (75).

Otros conceptos utilizados son los de propiedad privada y capitalismo. El primero es vinculado con el egoísmo y como una institución que condiciona a las personas; el capitalismo es tachado de inmoral e incompatible con la justicia social y, por ende, es el principal enemigo, comenta Novak (76).

El estadounidense expresa que en materia de análisis económico, algunos teólogos comparten las tesis marxistas de la teoría valor-trabajo; valor excedente (plusvalía); primacía de la función de intercambio o mercancia; y las tesis de la teoría de la dependencia, puestas en boga en la década de los 60 (77).

Siguiendo con el análisis del neoconservador, se señala que la opción preferencial por los pobres se circunscribe particularmente a los grupos indígenas, mestizos y negros, por lo que cuando se habla de lucha de clases:

"...parece significar una concepción hasta cierto punto más racista y étnica de 'clase' de lo que la mayoría de los estudiosos han notado" (78).

A manera de colofón conviene apuntar una nueva cita de Michael Novak, la cual podría sintetizar el sentido en el cual vierte sus opiniones sobre el tema:

"¿Cuál es el eslabón faltante en la teología de liberación? No tiene una visión concreta de economía política. Se rehúsa a describir las instituciones de derechos humanos, desarrollo económico y libertades personales que se implantarán después de la revolución...diseñadas no para 'ángeles', sino para hombres. La teología de liberación parece confiar plenamente en su ferviente cristianismo como un freno suficiente contra la tiranía" (79).

Por su parte Jean Meyer subraya que la Teología de Liberación es resultado de una "motivación bíblica", cuyo elemento sustantivo es su radicalidad, misma que converge en los campos político y cristiano (80).

Meyer cita a Carlos Rangel, en cuyo análisis del tema se resalta que la alianza táctica entre católicos y marxistas es muy natural en virtud de que ambos movimientos son:

"...ascéticos, antijuanquis, autoritarios, antiliberales, las 'libertades burguesas' les importan poco y están decididos a 'meter a la gente a bastonazos en el paraíso'. Detestan la sociedad de consumo, (y) consideran el protestantismo como el caballo de Troya estadounidense..." (81).

Jean Meyer conceptualiza a los clérigos como "intelectuales orgánicos" con estrecho contacto entre la masa del pueblo. En ese sentido enfatiza su temor porque los sacerdotes, aprovechando el privilegiado sitio que ostentan ante el pueblo -por lo que se refiere a la comunicación directa que existe-, busquen "utilizar su autoridad espirititual para ejercer una influencia sociopolítica" (82) ya sea en pro del statu quo, o bien de la revolución, lo cual -considera Meyer- sería un abuso.

Finalmente cabe citar nuevamente al autor cuando en relación a la legitimación que hace la Iglesia de uno y otro régimen político expresa:

"La colaboración con el poder, con el que sea, siempre resulta ruinoso para la Iglesia. Si ella quiere existir, si quiere tener ante los hombres una legitimidad, es necesario que se erija como un contrapoder, fundado en la perfecta distinción de los reinos" (83).

4.4.- UTILIZACION DE LA RELIGION (SECTAS) EN EL DISEÑO DE LA POLITICA ESTADOUNIDENSE HACIA LA REGION CENTROAMERICANA.

En capítulos precedentes nos referimos al papel desempeñado por el elemento ideológico-religioso al momento de plantearse la concretización de objetivos políticos, económicos, etc., por parte de Estados Unidos, tanto al interior como en sus relaciones hacia afuera.

Es momento de analizar y señalar de manera más precisa cuál es el papel que desempeñan las sectas religiosas en el contexto centroamericano, así como tratar de desentrañar los verdaderos fines que persiguen las innumerables denominaciones que, normalmente, utilizan a la fe religiosa como un mero pretexto para "vender" un discurso político-ideológico.

Cabe destacar que si bien esas sectas en su mayoría son de origen protestante, no necesariamente ello implica hacer generalizaciones que puedan condenar a priori a las distintas iglesias de este segmento cristiano.

Para comenzar partiremos de algunos elementos del interesante trabajo de Max Weber en relación a la ideología capitalista y su estrecha vinculación con el protestantismo, para estar en posibilidad de, posteriormente, delimitar el campo de acción de las sectas religiosas que verdaderamente persiguen objetivos de otra índole en Centroamérica.

4.4.1.- Vinculación entre ideología capitalista y protestantismo.

Para Weber la imbricación entre capitalismo y protestantismo originó un notable desarrollo económico en aquellos países que adoptaron la filosofía protestante en alguna de sus variantes (luteranos, calvinistas, puritanos, etc.).

La particular filosofía de los primeros pobladores de Estados Unidos llevó -como se explicó en el primer capítulo- a que ese país se desarrollara de manera espectacular.

Particularmente en el ámbito laboral, el puritanismo cataloga al trabajo como un don que debe emplearse para satisfacer a "Dios", como lo expresa Weber:

"...el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios...sentir disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia (...)" (84).

Por lo que se refiere a la especialización en el trabajo las denominaciones protestantes preconizan:

"La especialización que domina en la humanidad actual aureola éticamente con un nimbo de gloria esta constante predicación puritana del valor ascético de la profesión fija..." (85).

El espíritu del capitalismo podría quedar plasmado citando la prédica vertida por Benjamín Franklin, que se constituye en verdaderos principios del sistema capitalista aún actualmente:

- "Piensa que el tiempo es dinero...".
- "Piensa que el crédito es dinero".
- "Piensa que el dinero es fértil y reproductivo. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente".
- "Piensa que...un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera".
- "...Aparte de la diligencia y la moderación, nada contribuye tanto a hacer progresar...como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios".
- "Las más insignificantes acciones que puedan influir sobre el crédito de un hombre, deben ser tenidas en cuenta".
- "...has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas".
- "Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea".
- "Por seis libras puedes tener el uso de cien, supuesto que seas un hombre de reconocida prudencia y honradez. Quien malgasta inútilmente a diario un sólo céntimo, derrocha seis libras al cabo del año, que constituyen el precio del uso de cien..." (86).

En tales "principios" no exentos de elementos morales y aun ascéticos, se puede encontrar la influencia deísta ejercida sobre Franklin. Si bien tales conceptos no resultarían del todo ajenos para la sociedad latinoamericana, no debe dejarse de lado que en gran medida el mensaje religioso del protestantismo está imbuido de la doctrina de la predestinación, por lo que los bienes

divinos quizá no puedan ser repartidos entre todos. Para los calvinistas por ejemplo:

"...Dios por su decreto ha destinado (predestinated) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (foreordained) a otros a la eterna muerte" (87).

La anterior sentencia puede trasladarse al ámbito que ya señalábamos de la especialización, que en un sentido amplio puede resumirse de la siguiente forma:

"...el tradicionalismo económico...es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en la predestinación, que identifica la obediencia incondicional a los preceptos divinos y la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra en el mundo" (88).

Una última cita de Weber nos permitirá dejar sentado el estrecho acercamiento entre puritanismo y sistema económico capitalista, relación que habremos de continuar analizando desde el punto de vista ideológico-político y orientado a los objetivos de política exterior de Estados Unidos:

"El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno 'hombre económico'" (89).

4.4.2.- Categorización de las sectas religiosas.

Pablo Richard conceptualiza a las sectas religiosas como una amenaza a la "vida, la cultura, la identidad y la religión" (90) de los países latinoamericanos.

El autor señala que por "secta" debe entenderse una desviación que ocurra en cualquier organización, sea política o religiosa. En este último caso, las características propias de una secta religiosa serían: la parcialidad (por considerar al todo desde una parte); la simplificación (por no desentrañar la

complejidad del mundo real); y la exclusión (por rechazar el diálogo con otros grupos religiosos) (91).

Richard rehúsa llamar secta a las iglesias pentecostales y a las iglesias protestantes tradicionales v.g. luterana, anglicana, metodista, presbiteriana, nazarena, menonita, bautista, morava, etc., y considera erróneo referirse a tales grupos con el nombre genérico de "sectas protestantes" o "sectas evangélicas".

En su trabajo agrupa a las sectas religiosas en tres categorías: sectas cristianas; sectas pseudo-cristianas y sectas no-cristianas.

Es conveniente citar al propio autor en relación a la caracterización que efectúa de tales categorías:

1) Sectas cristianas: "Toman algún aspecto del mensaje cristiano, lo absolutizan, llegando a relativizar o negar toda la complejidad del mensaje cristiano o la universalidad de la Iglesia. Estas sectas caen fácilmente en el reduccionismo, el fundamentalismo, el exclusivismo...Esta definición sectaria hace que estas sectas sean manipuladas por todo tipo de ideologías y fuerzas políticas...la raíz no es ideológica o política, sino religiosa; pero hay una concepción religiosa reduccionista y fundamentalista del cristianismo, que hace a estas sectas muy vulnerables a la manipulación ideológica...la mayoría de ellas terminan siendo instrumento de fuerzas ideológicas o políticas normalmente de carácter alienante y opresor" (92).

2) Sectas pseudo-cristianas: "...la raíz de la secta es claramente política o ideológica y el cristianismo aparece como un instrumento para disfrazar o ocultar esa raíz no-cristiana...el cristianismo es simplemente un fraude o un pretexto para engañar. Estas sectas son movimientos políticos disfrazados de cristianismo" (92).

3) Sectas no-cristianas: "...ni la raíz ni la forma son cristianas, sino que son sectas claramente anti-cristianas" (92).

En relación con lo anterior cabe destacar que en el capítulo segundo identificamos algunas organizaciones que caerían dentro de las categorías mencionadas, particularmente la denominada "Iglesia electrónica".

De acuerdo al análisis de Richard las sectas tienen un papel definitivo en la reproducción del sistema capitalista, toda vez que orientan los aspectos ideológicos, culturales, éticos y religiosos a través de una manipulación política tendiente a exacerbar el individualismo, presentando a las crisis en "términos de pecado y castigo" y proponiendo la particular visión de las sectas "como la única posibilidad de salvación" (93).

Pablo Richard subraya que el incremento de las sectas religiosas forma parte de una estrategia diseñada por el "sistema dominante imperialista" para socavar la influencia de los movimientos católicos progresistas y reemplazarlos por otras alternativas más acordes con su interés por "controlar la conciencia religiosa del pueblo", y con sus objetivos imperiales (94).

4.4.3.- Organización, objetivos y lenguaje de las sectas religiosas.

Como lo señalamos en el capítulo primero, uno de los elementos distintivos de la relación entre Estados Unidos y América Latina lo constituye el factor moral-sicológico. Por tal motivo podemos indicar que la imagen estadounidense proyectada hacia el exterior forma parte implícita de los objetivos de ese país hacia la región latinoamericana.

En relación con lo anterior, las sectas religiosas ponen énfasis en la proyección de la imagen estadounidense al momento de imbuir a otros pueblos su mensaje religioso, puesto que:

"...son las iglesias evangélicas las que tienen mayor efectividad como mecanismos de penetración de la ideología del capitalismo..." (95).

La defensa directa de los valores capitalistas se basa en la amplia gama de material escrito que se hace circular entre los miembros de base.

A través de dicho material, la imagen estadounidense es identificada con la salvación espiritual de todos los pueblos de la tierra, utilizando un lenguaje que va del fatalismo a la manipulación, vía el discurso de franco corte anticomunista.

Atendiendo a los razonamientos del orden cosmológico, estas sectas consideran que el estado de las cosas debe permanecer inalterable en virtud de que tal situación es un designio de la divinidad y, por lo tanto, irrefutable. Por tal motivo su relación con las estructuras económicas capitalistas se da de manera natural, puesto que al pregonar una especie de inmovilismo social pugnan por la aceptación de una voluntad superior.

De acuerdo a su particular interpretación de la Biblia, consideran que el prototipo del creyente y buen cristiano:

"...debe ser también un buen empresario o un buen y fiel trabajador, todo de acuerdo con los valores que predominan en las sociedades capitalistas más avanzadas" (96).

Asimismo el destino manifiesto "conferido por la divinidad" al pueblo estadounidense, se encuentra presente en la mente de estos grupos religiosos puesto que:

"Dios les ha asignado el papel de ser ejemplo para todos los grupos humanos que pueblan la tierra" (97).

Erwin Rodríguez destaca que de las principales denominaciones se desprenden infinidad de organizaciones afines.

A diferencia de Richard, considera dentro de esta categoría el caso particular de la Iglesia pentecostal, misma que se subdivide en: Asambleas de Dios; Iglesia de Dios; Iglesia de Jesucristo Interdenominacional; Iglesia Cristiana Bethel; Unión de Iglesias Independientes; Movimiento Libre Pentecostés; Iglesia Evangélica Cuadrangular; Iglesias Pentecostales de Dios; Iglesias Apostólicas Pentecostales Independientes; Iglesia Berea de Pentecostales; Iglesia Cristiana Gedeón; Comunidad de Iglesias Pentecostales Libres; Iglesia Evangélica Independiente e Iglesia de Dios Independiente, entre otras (98).

Rodríguez afirma que existe una estrecha relación entre las sectas religiosas en función de tener su origen común en Estados Unidos, ya que convencidos de las bondades del sistema que impera en su país, se abocan a la labor profesional de difundir sus creencias, para lo cual disponen de todo un sistema de información de carácter político-religioso.

Otra particularidad del mensaje empleado por tales sectas radica en su ferviente defensa del individualismo. Para esas asociaciones la "salvación eterna" será el resultado de la labor individual desarrollada en este mundo, de tal suerte que descalifican la labor comunitaria como medio para lograr tal fin, por lo que su filosofía se contrapone a las directrices católicas que enfatizan la labor en grupo.

Por su parte el grado de compromiso que adquiere un cristiano con este tipo de grupos es de una gran responsabilidad, de manera que un creyente se erige en un eficaz agente de convencimiento para convertir a otros tantos a su credo. La Biblia se constituye en la base fundamental que rige sus vidas y, por ende, pretenden interpretar fielmente en su vida cotidiana las normas contenidas en tal obra (99).

Sumado a su grado de compromiso, los creyentes dedican gran parte de su tiempo a actividades relacionadas con su iglesia, con lo cual se convierten en elementos de fácil manipulación y, como ya señalábamos, de eficiente propagación.

Los medios que utilizan estos grupos para difundir sus creencias van desde libros, folletos y volantes de propaganda, hasta la utilización de estaciones de radio y películas. No debe dejarse de mencionar la labor tesonera de convencimiento que efectúan los miembros de base de estas sectas a través de asambleas, o bien en visitas casa por casa (100).

Estos grupos religiosos se empeñan en presentar a la sociedad de su país, a la par de su alto contenido moral, como la más democrática del mundo, ponderando de igual forma la defensa que hacen del "mundo libre"; los valores inspirados en la tradición judeo-cristiana; y su papel vital en la búsqueda por concretar un "plan divino de salvación" (101).

Las sectas consideran que el principal obstáculo para cristalizar dicho "plan" radica en la incomprensión al papel asignado a su pueblo para efectuar su tarea salvadora, así como también a los escollos que oponen los "representantes del mal" en la tierra, personificados por las dictaduras comunistas que se han abocado a la tarea de erosionar el poderío estadounidense como medio para borrar del mundo a la cristiandad (102).

Finalmente debe resaltarse que las sectas religiosas coinciden en la importancia de mantener el papel hegemónico de Estados Unidos en los ámbitos económico, político y religioso, pues consideran de ello dependerá el futuro mismo del cristianismo.

4.5.- CASOS CONCRETOS DEL PAPEL DESARROLLADO POR GRUPOS RELIGIOSOS EN LA REGION CENTROAMERICANA.

A lo largo de la investigación nos hemos referido a algunos ejemplos de la utilización del espacio religioso como medio de concretizar objetivos políticos, económicos o de otra índole.

Para finalizar con nuestro trabajo y ante la imposibilidad de realizar un análisis más profundo, nos permitiremos cerrar con un mosaico de casos en los que el elemento religioso ha aparecido como uno de los principales factores dentro de la compleja situación que existe en Centroamérica.

El hecho de elegir 5 casos entre los distintos países centroamericanos comprendidos dentro de nuestro análisis, no debe

interpretarse en el sentido de que sean los únicos o los más importantes.

Desafortunadamente el pretender realizar un análisis exhaustivo del problema rebasaría con mucho los objetivos de la presente investigación. Este acercamiento con el tema podrá servir para la realización de un ulterior análisis que agote en toda su extensión lo relativo a la presencia de grupos religiosos, toda vez que la situación existente en cada uno de los países de la región se podría constituir en un capítulo distinto de una investigación a desarrollar.

En virtud de que el presente trabajo pretende abordar de manera global el papel de la religión en el contexto centroamericano, a continuación señalaremos algunas consideraciones previas a la presentación de los 5 casos elegidos.

Históricamente la religión siempre se ha presentado como un elemento, sustantivo o no, que ha influido en el desarrollo de los acontecimientos.

Situémonos en la Francia de principios del siglo XIX, cuando Napoleón Bonaparte decidió la celebración de un Concordato con el Papa Pío VII al sopesar la conveniencia de reimplantar como religión mayoritaria a la católica, puesto que después de 1789, tras los intentos de los revolucionarios por descristianizar la vida social del pueblo francés, la relación Iglesia-Estado se había deteriorado propiciando con ello un peligroso resentimiento de la masa creyente (católica) y un rápido crecimiento de las iglesias protestantes.

Bonaparte analizó la pertinencia de firmar el concordato, no tanto por convicción personal, sino por consideraciones de índole política:

"...(Napoleón) estaba convencido de que la religión organizada podía ser buena para otros...Además, la religión contribuiría a mantener la paz social. 'En la religión', escribió cierta vez, 'no veo el misterio de la Encarnación, sino el misterio del orden social'" (103).

La religión también se ha vinculado a la realización de actividades de espionaje como ya analizamos con anterioridad. De acuerdo a Jean-Pierre Alem, el espionaje implica el apoderarse de los medios para ejecutar políticas proclives al país cuya injerencia política o económica tiende a modificar el ambiente existente en su favor. Respecto de la injerencia de índole política Alem nos señala:

"...es ejercida por agentes reclutados en el gobierno, los partidos, los sindicatos; por el control de agrupaciones políticas, étnicas, religiosas, culturales, y de medios de información" (104).

La injerencia económica que pueden llegar a efectuar grupos religiosos, además de configurarse como el sostén ideológico a las relaciones de producción existentes en x país, también adopta la forma de espionaje industrial o espionaje científico, como en el caso de un grupo cristiano que estaba efectuando tareas de identificación de minerales estratégicos en territorio venezolano bajo el amparo de supuestas actividades "evangelizadoras", como lo señalara un diario mexicano:

"Las actividades de la misión de las nuevas tribus de origen estadounidense, han sido motivo de intensos debates aquí, después de que diversas denuncias señalaron que éstas promovían la transculturización de las poblaciones indígenas y atentaban contra las riquezas del subsuelo venezolano. Diversas investigaciones en torno a la agrupación determinaron su asociación con diversas transnacionales norteamericanas, entre las que destacan la General Dynamic, fabricante de los aviones F16 y la Westinghouse" (105).

La propia Iglesia católica ha acusado a las sectas religiosas como agentes que ponen en peligro la cultura latinoamericana. Así lo expresaron los sacerdotes paraguayos Claudio Silvero y Hugo Iraia a propósito de las actividades del grupo denominado "Pueblo de Dios", del cual señalaron lo siguiente:

"...desde hace tiempo existe en el país una invasión de sectas con incisivas campañas proselitistas y fuertes recursos económicos con el denominador común de atacar a la Iglesia Católica" (106).

En el segundo capítulo analizamos la vinculación entre la Administración Reagan y la presencia de grupos religiosos. Al respecto cabe reiterar la notable influencia que las diversas organizaciones tienen en la vida política de Estados Unidos. Un ejemplo de ello lo observamos en el Reverendo Pat Robertson, fundador de la Christian Broadcasting Network y anfitrión del programa "El Club de los 700".

Robertson llegó a anunciar su candidatura a la presidencia de ese país autonombrándose defensor de los valores morales tradicionales propugnados por los padres fundadores del país del norte (107).

El grado de influencia ejercido por Robertson entre ciertos sectores de la sociedad estadounidense y su prédica pentecostal cargada de un carisma particular, motivó que Samuel S. Hill, profesor de religión en la Universidad de Florida, expresara que los cristianos evangélicos "son más fáciles de manipular que otra clase de votantes" (108).

La "agresividad evangélica" de los grupos protestantes ha encontrado en América Latina un espacio propicio para el desarrollo y crecimiento de sus bases creyentes.

De acuerdo a la revista Newsweek se calcula que cada hora se convierten a la religión protestante (en sus denominaciones pentecostal y evangelista) un promedio de 400 personas (109).

La ventaja que ofrece a los grupos conservadores la conversión de los pueblos latinoamericanos radica en que esas masas de creyentes tienden a adoptar posturas acordes con su modelo político. Esto es, mientras algunos grupos religiosos como el católico se oponen a ciertos regímenes autoritarios -por una u otra razón-, los grupos de carácter protestante son más proclives a apoyar a los gobiernos de derecha en turno.

Al respecto la jerarquía eclesiástica católica de Brasil llegó a acusar a las sectas religiosas de "formar parte de la estrategia geopolítica de los Estados Unidos" (110).

Lo cierto es que la intromisión en la vida política de los pueblos latinoamericanos no se circunscribe solamente a las actividades desarrolladas por los grupos de origen protestante.

Prueba de lo anterior lo encontramos en los incidentes ocurridos en Panamá con motivo de las invalidadas elecciones de 1989. En su oportunidad, las iglesias católicas se convirtieron en centros de "orientación ciudadana" para convencer al electorado de votar por los candidatos de los partidos Demócrata Cristiano, del Movimiento Liberal Republicano Nacionalista de Guillermo Ford Boyd y de la Alianza Democrática de Oposición Civilista (ADOC), en una cruzada que contó con el apoyo estadounidense (111).

4.5.1.- El protestantismo en Costa Rica.

Hasta principios de 1980 el territorio costarricense era cuna de más de 62 distintos grupos de origen protestante, desde las denominaciones histórico-tradicionales (luteranos, metodistas y episcopales), hasta las organizaciones pentecostales y representantes de las nuevas tendencias evangélicas de origen estadounidense, por lo que el elemento protestante en ese país de alrededor de 2,600,000 habitantes (1986) se calculaba en aproximadamente 200,000 personas (112).

Una brevísima revisión de la historia del protestantismo en Costa Rica nos puede dar elementos sustanciales para determinar la influencia de tal corriente religiosa en la sociedad de ese país centroamericano.

Durante la época del colonaje español y hasta principios del siglo XIX, el protestantismo se mantuvo casi proscrito de la zona centroamericana, salvo en las pequeñas islas y regiones que llegaron a ser controladas por piratas ingleses.

El expansionismo económico inglés motivó la incubación de la simiente protestante en la región que nos ocupa:

"En 1655, época de Oliverio Cromwell, Jamaica fue tomada, el catolicismo romano fue proscrito y el anglicanismo establecido en la isla" (113).

En 1843 se registra uno de los episodios más significativos en el desarrollo futuro del protestantismo en Costa Rica; la llegada del capitán inglés William Le Lacheur, quien además de ser creyente convencido era también comerciante.

Le Lacheur es recordado por haber sido el primero en llevar café de Costa Rica a Inglaterra y traer biblias inglesas al territorio costarricense; también es recordado por haber obtenido el consentimiento del gobierno de dicho país centroamericano para la celebración de actos religiosos. Gracias a los esfuerzos del capitán inglés en 1865 se construyó en ese país la primera capilla protestante (Iglesia del Buen Pastor) de carácter anglicano (114).

Entre los gobernantes costarricenses de mediados del siglo XIX existía la preocupación por poblar su país e impulsar el desarrollo económico. Para tal efecto consideraban que la libertad de cultos atraería la llegada de protestantes, situación que para ellos se constituía en sinónimo de progreso:

"Los obstáculos a la inmigración protestante fueron quitados al principio mediante cláusulas en los

tratados de amistad y comercio con países protestantes -con Alemania en 1848, Inglaterra en 1849 y Estados Unidos en 1851- (115).

La conversión de la población católica (excepción hecha de indios y negros) a través de la actuación de misioneros, dio inicio a principios de la década de los años 90, razón por la que durante todo el siglo XIX la expansión del elemento protestante fue muy reducida, ciñéndose fundamentalmente a la población extranjera que se asentaba en territorio de Costa Rica (116).

Si bien la comercialización del café propició la inserción de Costa Rica en el marco de las relaciones económicas internacionales (bajo la férula inglesa), el agresivo capital estadounidense vía la United Fruit Company marcaría definitivamente el tránsito económico costarricense (117).

Junto con los capitales estadounidenses (1880-1930) hicieron acto de presencia un sinnúmero de misioneros protestantes: Misión Centroamericana, los metodistas y la Campaña Latinoamericana de Evangelización, que se convertiría después en Misión Latinoamericana bajo la conducción de Enrique y Susana Strachan (118).

El mayor auge en el crecimiento protestante de Costa Rica se produjo durante el periodo posterior a la culminación de la Segunda Guerra Mundial.

El incremento de la presencia protestante en todas sus denominaciones lo encontramos en una serie de factores progresivos, algunos de los cuales aún privan en la actualidad:

a) La interrupción de las actividades misioneras en el continente asiático como resultado del avance comunista o el triunfo de estructuras organizativas de carácter nacionalista que propiciaron que la cauda de pastores habidos en esas tierras fueran reacomodados en regiones más proclives a su actividad (119).

b) El desbordado crecimiento de grupos evangélicos en Estados Unidos con un notable poder económico que se tradujo en el envío significativo de misioneros a la región centroamericana (120).

c) El ambiente favorable impulsado a raíz de las conclusiones asumidas en el desarrollo del Concilio Vaticano II, que dieron por resultado una disminución en la tradicional tensión entre los elementos católico y protestante (121).

d) Las "feroces" campañas evangelizadoras impulsadas por Enrique Strachan (1921-34) y veinticinco años más tarde por su hijo Kenneth (122).

La influencia protestante en Costa Rica se traduce hoy en la presencia de innumerables denominaciones que día a día, con base en la identidad de intereses y objetivos, coordinan mayormente sus actividades sociales y religiosas.

En la labor de tales organizaciones se emplean desde radiodifusoras evangélicas (como la TIFC) hasta el control educativo a través de colegios y campañas de alfabetización donde la Biblia es empleada como "libro de texto".

La presencia de hospitales, asilos y guarderías infantiles, se combina con la organización de ejércitos de voluntarios que incluyen dentro de sus actividades a médicos, dentistas, enfermeras, agrónomos y especialistas en educación cristiana (evangelizadores), que actúan en sitios afectados por desastres naturales, lugares remotos y en los suburbios poblados por gente de muy bajos recursos (123).

De acuerdo a Rubem Alves la labor desarrollada por el protestantismo se traduce en una legitimación de la realidad imperante puesto que:

"...su individualismo reduce las realidades y problemas estructurales...al contraponer evangelio y mundo, persona y estructura (rechazando) las posibilidades reales de transformación social" (124).

Los doctores Graig y Stam concluyen que, en relación con lo anterior:

"...es probable que el protestantismo costarricense apoya a la clase dominante al reforzar ciertos valores, cogniciones y símbolos que, una vez aprendidos e internalizados, conducen a los feligreses a aceptar el orden social capitalista con sus valores correspondientes y por lo tanto, a rechazar modos alternativos" (125).

En tal virtud resultaría como un hecho normal el enfrentamiento que comenzó a suscitarse a principios de la década del 70 entre los grupos protestantes y los simpatizantes de las tesis de la Teología de la Liberación. Los primeros acusaban a los "liberadores" de anteponer lo económico, político y social al evangelismo tradicional (126).

La pugna entre ambas visiones del cristianismo y del mundo real encontrarían en los casos de la labor protestante en Costa Rica y el accionar liberador en Nicaragua los polos opuestos

en los que hoy se encierra la labor religiosa en Centroamérica.

El avance del protestantismo costarricense, impulsado en gran medida por organizaciones estadounidenses, puede aunarse al hecho de que el territorio tico se llegó a convertir en un sitio de oposición natural al ex Gobierno sandinista, situación bajo la cual las cuestiones religiosas intervinieron como arma de legitimación para hostilizar a Nicaragua.

4.5.2.- La Iglesia Popular en El Salvador y el Arzobispo Oscar Arnulfo Romero.

El 24 de marzo de 1980 una ráfaga mortal extinguió la vida del Arzobispo de El Salvador Oscar Arnulfo Romero mientras oficiaba una misa en el Hospital de la Divina Providencia. Los asesinos sin rostro inmediatamente fueron vinculados a la ultraderecha salvadoreña, puesto que ¿a quién beneficiaba directamente el homicidio?

La creciente ola de violencia en El Salvador, con su mortal secuela en vidas humanas, motivó que el religioso salvadoreño nombrado Arzobispo en 1977, adoptara una postura contraria a la asumida por los gobiernos en turno, tendiente a eliminar todo lo que pareciese comunista o amenazara con subvertir el orden establecido.

Se dice que uno de los impactos que influyeron en la conciencia de Romero fue el asesinato del sacerdote jesuita Rutilio Grande (1977) cuya postura radical le hizo perder la vida a manos de extremistas de derecha. Poco antes de morir Rutilio Grande declararía en torno a la situación existente en El Salvador:

"Ya se ve que hay un dios fabricado por manos de hombre y amasado con sangre de hermanos inocentes. Lo que preocupa a los conservadores es el dios dinero. Se levantan a diario pensando en él, aunque sigan mugrientos, anémicos y sumidos en la más espantosa miseria millones de campesinos ¡Hipócritas! Estoy dispuesto a ofrecer mi vida para que ustedes se conviertan y se salven, reconociendo y remediando sus injusticias" (127).

El pensamiento de Romero, si bien se fundamentó en los lineamientos generales de las tesis de la Teología de la Liberación, no encontró en él al profundo doctrinario sino al temerario denunciante de las atrocidades cometidas en contra de las clases populares a través de dos recursos: las homilias y las cartas pastorales.

Recientemente fue exhibida una película titulada "Romero", la cual pese a su buena manufactura y al hecho de constituirse en un buen acercamiento respecto de las relaciones entre la Iglesia de Romero y las autoridades militares salvadoreñas, dejó de lado la profundización de un análisis que incluyera no sólo a los actores internos, sino también los factores exógenos que inciden en la problemática de ese país centroamericano (128).

Las tesis de la Iglesia Popular o Iglesia de los Pobres -que ya hemos revisado en otra sección de nuestro trabajo- deben de tenerse presentes al momento de referirse a la actuación del Arzobispo Romero y al delinear su perfil ideológico y su postura socio-política en relación a los enfrentamientos ejército-guerrilla y al papel del pueblo salvadoreño ante el conflicto.

Antes de referirnos al contenido del pensamiento de Romero comenzaremos por apuntar brevemente las críticas hechas por sus detractores, las cuales podrían englobarse en la siguiente cita:

"Las mayorías evangélicas salvadoreñas no consideran que Mons. Romero fue cristiano y profeta. Para ellos 'sus homilias fueron más que todo políticas', 'abuso de su posición para enseñar política'. 'Las escrituras las interpretaba de acuerdo a la Teología de la Liberación y no debía mezclar el Evangelio con los problemas sociales y políticos'. 'No enfocaba el aspecto espiritual sino el aspecto material (pobres)'. 'Algunas veces justificaba la violencia revolucionaria'... 'mucho se inclinó a los grupos extremistas'... 'Monseñor instaba a los pobres a la violencia y el cristianismo del Nuevo Testamento es contrario a toda violencia e incitación a la rebeldía' " (129).

En gran medida los gobiernos del General Humberto Romero y la Junta Cívico-Militar encabezada por la Democracia Cristiana de José Napoleón Duarte, llegaron a coincidir en varios aspectos con lo señalado por las Iglesias evangélicas de El Salvador.

Por otra parte, debe destacarse que casi desde el momento en que fue nombrado Romero en su encargo eclesial se comenzó a vislumbrar su posición crítica con respecto a la violación de los derechos humanos del pueblo salvadoreño y su vinculación con los movimientos insurgentes.

El Arzobispo llegó a considerar la posibilidad de que la Iglesia se mantuviera ajena a las circunstancias políticas de

su país, y aun cuando desacreditó a la violencia generalizada como medio para dirimir las controversias, finalmente la llegó a justificar como el resultado lógico de un sistema injusto, admitiendo a la insurrección armada como una vía transformadora de esa realidad (130).

Del contenido de su cuarta Carta Pastoral titulada "Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país", publicada en agosto de 1979, podemos extraer de manera general parte del pensamiento socio-político del religioso salvadoreño.

Con respecto a la labor de organización de las masas, Romero consideraba que el gobierno "...ve con malos ojos la organización de obreros, campesinos y sectores populares y se adoptan medidas represivas para impedirlo" (131).

Pese a lo anterior gran parte de su esfuerzo fue orientado a la organización popular, particularmente a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Las trabas impuestas a la organización popular eran interpretadas por Romero como los deseos de la élite agroexportadora para explotar indiscriminadamente a la mano de obra campesina, y lo mismo concebía en cuanto a las empresas industriales, locales y transnacionales (132).

Monseñor Romero criticó agriamente al sistema de impartición de justicia, acusando a la Corte Suprema de ser "...débil instrumento al capricho de un régimen de fuerza" (133).

Su inconformidad manifiesta también arremetió contra el fraude electoral; la cooptación de los líderes sindicales; las prácticas corruptas en la distribución de los cargos públicos; el peculado; la manipulación de los medios de comunicación y en general, la política implantada por la autoridad salvadoreña (134).

Para Romero el compromiso básico de la Iglesia estaba vinculado con su relación con los pobres y se constituía en una obligación cuasi evangélica el orientarlos en su búsqueda por lograr una sociedad igualitaria (135).

El sacerdote no consideraba que la preferencia por los pobres se pudiera interpretar como discriminatoria, sino por el contrario, que la causa de ellos debería ser la causa de todos los estratos de la sociedad.

Dentro de las obligaciones evangélicas y pastorales de la Iglesia, Romero consideraba que a la par de las labores de organización y concientización popular:

"Predicar y propiciar la vigencia de cambios estructurales profundos en lo político y social del

país, es otra contribución de la misión pastoral de la Iglesia...sin tales cambios, quedan siempre las raíces estructurales de todo nuestro malestar y que la liberación integral de los salvadoreños...exige un profundo cambio de nuestro sistema social, político y económico(...)" (136).

La "opción preferencial por los pobres" manifestada por el clérigo salvadoreño llegó a constituirse en una pesada molestia para la élite de ese país, fundamentalmente porque en función del trato directo de Romero con el pueblo y el contenido del mensaje del Arzobispo, se erigía como un peligroso impulsador del descontento popular, puesto que a la par de animar directamente a las masas a exigir sus derechos por la vía del diálogo y el raciocinio, no descartaba la utilización de métodos más violentos para lograr sus fines, lo cual era, dentro de la lógica del clérigo, la condición a la que la élite obligaba al pueblo de El Salvador.

Al cometerse el asesinato del Arzobispo Romero la Iglesia salvadoreña tuvo que reestructurarse radicalmente: las Comunidades Eclesiales de Base adoptaron una posición de mayor compromiso, pues al crear la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP) decidieron incorporarse como observadores ante el Frente Democrático Revolucionario (FDR) (137).

Por su parte, la jerarquía eclesiástica tuvo buen cuidado al momento de elegir sucesor de Romero, pues el nuevo Arzobispo Rivera adoptó una posición acorde con la implementada desde el Vaticano: la unidad de la Iglesia y su aparente imparcialidad en el conflicto salvadoreño.

La nueva autoridad eclesiástica inmediatamente "rompió" con la línea popular de Romero descalificando sus acciones, como lo señalara Rivera:

"Monseñor Romero fue bueno pero débil. Fue manipulado por los jesuitas y llevado, no a una conversión hacia los pobres, sino hacia la política" (138).

Con la eliminación física de Arnulfo Romero la figura del religioso se convirtió, contrariando los deseos de sus victimarios, en un símbolo alrededor del cual aún se agrupan las masas en su lucha revolucionaria.

Según declaraciones del ex embajador estadounidense en El Salvador, Robert White, la Administración Reagan tuvo conocimiento oportuno de que el líder de la extrema derecha salvadoreña, Roberto D'Aubuisson, fue quien planeó y ejecutó el

asesinato de Romero (139).

Semanas antes de su muerte Romero presintió el peligro que se cernía sobre su persona por lo que declaró:

"Mentiría si dijera que no tengo instinto de conservación; pero el hecho de que se me persiga es síntoma de que vamos por el camino correcto. Sea como fuere, quede constancia de que a la voz de la justicia nadie podrá ya callarla" (140).

4.5.3.- Efraín Ríos Montt y la Iglesia del Verbo en Guatemala.

La mayor parte de los problemas que ocurren en Guatemala están vinculados con la tenencia de la tierra. Se dice que aproximadamente el 15 % de la tierra cultivable se encuentra en manos del 80 % de la población.

Las mejores tierras del país se dedican a la siembra de café, azúcar, plátano, algodón y carne. El 71 % de toda esa tierra es propiedad del 3 % de la población de origen rural (141).

El grueso de la población guatemalteca está formado fundamentalmente por indígenas de diverso origen:

"Entre los grupos étnico-nacionales indígenas, los quichés, los mames, los cakchiqueles y los kokchies son los más numerosos, sumando en conjunto cerca de tres millones de personas...kanjobales, chujes, jacaltecos, aguatecos, uspantecos, ixiles, achies, pocochies, pocomames del centro, pocomames orientales y tzutuhiles son grupos étnico-nacionales menos numerosos y representan entre 600 mil y 700 mil personas..." (142).

El 23 de marzo de 1982 la cuestión indígena dio un giro completo al efectuarse un golpe de estado que llevaría al poder al General Efraín Ríos Montt.

Desde el momento mismo de la acción golpista y hasta su caída en agosto de 1983, Ríos Montt implementó una política de "tierra arrasada" mediante la cual fueron destruidas 112 aldeas indígenas con el propósito de limitar el suministro a la guerrilla, con base en los lineamientos teóricos de la doctrina de la contrainsurgencia puestos en boga desde los años de la intervención estadounidense en Vietnam, utilizando para tal efecto el modelo de "aldea estratégica".

El régimen de Ríos Montt se caracterizó por el alto contenido mesiánico de su gestión, dado que el militar guatemalteco pertenecía a una Iglesia evangélica denominada "Iglesia del Verbo", por lo que en su primer mensaje golpista a la nación declaró:

"Yo quiero decirles que, en primer lugar, estoy confiado en Dios, mi señor y mi rey, de que me ilumine, porque sólo El pone y sólo El quita autoridad...Dios me envió para salvar a Guatemala. Yo soy presidente ahora por el voto de Dios. Otro será presidente por el voto del pueblo" (143).

Al momento de darse el golpe en contra del General Fernando Romeo Lucas García, el general y presbítero de su iglesia conformó una junta militar presidida por el mismo como presidente y el General Egberto Horacio Maldonado Schaa y el Coronel Francisco Luis Gordillo Martínez como vocales (144). Más tarde (junio) Ríos Montt se ungiría como presidente de ese país centroamericano.

Como resultado de la asunción de Ríos Montt, el papel de la religión pasó a ocupar un primerísimo plano dentro de la conducción política del país y ante el enfrentamiento con la guerrilla.

Dentro del discurso político del general golpista comenzó a ser común el escuchar justificaciones de índole religiosa para "matar a los comunistas porque son ateos y enemigos de Dios" (145), así como también el culpar de la situación prevaleciente en su país a la falta de un orden moral.

Para Montt el alternar la silla presidencial y el púlpito de su iglesia se convirtió en las dos caras de una misma moneda, catalogándose a sí mismo como líder político y espiritual capaz de mantener el orden hacia el interior de Guatemala.

Ríos Montt tuvo una formación previa como Director de la Escuela Militar de Guatemala; Jefe del Estado Mayor del Ejército; candidato de la Democracia Cristiana a la presidencia en 1974; Agregado Militar en la Embajada guatemalteca en España; católico y, posteriormente, fundamentalista evangélico y predicador de la Iglesia del Verbo, filial de la secta Expansión del Evangelio (Gospel Outreach) cuya base de operaciones se asienta en Uria Valley, California, agrupación a la cual perteneciera Jim Jones (caso Guyana) y de la que forma parte el reverendo Pat Robertson (146).

La penetración de la Iglesia del Verbo (fundada en Eureka, California) en Guatemala, se remonta a la época en la que ese país centroamericano fue sacudido por un fuerte terremoto

ocurrido en 1976. Guiados por el pastor Jim Durkin, diversos miembros de este grupo religioso se avocaron a auxiliar a la maltrecha población guatemalteca (147).

El arraigo y la aceptación logrados por los propugnadores de esta secta religiosa, alcanzaron su punto culminante luego del golpe de estado de marzo de 1982. El grado de participación de la secta en la vida política del país coadyuvó en la implantación de "aldeas modelo", así como en la labor de convencimiento ante el Congreso estadounidense para obtener ayuda militar y económica para el régimen guatemalteco (148).

La colaboración de tipo financiero entre la Iglesia del Verbo y Ríos Montt fue utilizada como el vehículo para la ejecución de los planes económico-sociales del régimen, con el objetivo final de aplastar a la subversión interna como lo refiere el propio Mondragón:

"...esta secta trabaja conjuntamente con el Departamento de Estado norteamericano para lograr que se abra masivamente la ayuda militar, económica y diplomática al régimen de Ríos Montt. Toda la campaña...esta dirigida por Pat Robertson, máximo líder de los cristianos renacidos y alto ejecutivo de trasnacionales norteamericanas que operan en Guatemala con inversiones millonarias" (149).

La Administración Reagan apoyó totalmente al régimen de Montt desde el momento mismo del golpe de estado, y se presume que tal acción inclusive fue orquestada por el propio Gobierno estadounidense.

Lo cierto es que el apoyo de Estados Unidos se tradujo en el inmediato envío de armas a Guatemala con la justificación de haber obtenido indicios "de que el país mejoró las condiciones de los derechos humanos" (150), así como también mediante el apoyo financiero a través del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el respaldo logístico otorgado por intermedio de la Embajada estadounidense con base en los programas orquestados para derrotar a la subversión interna.

Si bien el Gobierno de Montt se logró mantener en el poder escasamente año y medio, la semilla protestante sembrada en ese país centroamericano ha logrado frutos preocupantes con respecto a la penetración ideológica entre la población local:

"Mientras hace 30 años en Guatemala apenas se contaban unos 70 mil miembros de las sectas protestantes, en 1979 eran ya un millón. Hoy sobrepasan el millón y medio.

No solamente abarcan a casi una cuarta parte de la población total de ese país (calculada en unos 8 millones de habitantes) sino que su presencia se observa masivamente en la propaganda y en la importancia de los medios materiales de que disponen para llevar a cabo su labor: desde templos diseminados por todo el país, hasta programas de radio y televisión" (151).

Por último cabe destacar que así como en su momento el General Ríos Montt se erigió en el principal enemigo del catolicismo y en el orquestador fundamental de la represión indígena, las sectas religiosas hoy día se mantienen como un peligro latente en contra de la identidad de los pobladores de ese país y como un instrumento de penetración política orientado a mantener inamovibles las condiciones prevalecientes en Guatemala.

4.5.4.- La Secta Moon y el régimen del General Gustavo Álvarez Martínez en Honduras.

El análisis de la labor que realiza la Iglesia de la Unificación mejor conocida como "Secta Moon" en honor de su fundador, el coreano Sun Myun Moon, nos puede dar una idea clara de los objetivos políticos y económicos que persiguen agrupaciones que, como en el caso de ésta, se refugian bajo un disfraz de índole religiosa.

Los orígenes de esta secta se remontan a los años juveniles de Moon, quién en su afán de "completar la obra de Jesús", desde 1948 se dedicó a predicar en Corea las "revelaciones divinas" resultado de su "encuentro con Jesucristo, Buda y Moisés" (152).

Formalmente la agrupación de Moon fue creada en 1954 con el nombre de Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo Mundial. En 1963 fue reconocida oficialmente por el Gobierno de Corea del Sur bajo la denominación de Iglesia de la Unificación del Cristianismo Mundial, misma que ostenta hasta la fecha y que le ha permitido el derecho a poseer bienes y estar exenta del pago de contribuciones.

Desde el punto de vista teórico-religioso, la Iglesia de la Unificación dice perseguir el objetivo de "salvar al mundo" por medio de la unión de "naciones, razas, culturas y regiones", bajo la dirección del propio Moon (153).

El lenguaje empleado por la secta es de carácter anticomunista, lo que se evidencia al señalar entre sus objetivos el alzarse como "contrapropuesta a la falsa solución del

marxismo-leninismo y a otros sistemas (154).

El discurso esgrimido por esta organización tiene un carácter político de tinte conservador, lo cual le ha llevado a estrechar sus vínculos con la nueva derecha norteamericana.

En virtud de lo anterior se puede precisar que el verdadero objetivo de la Iglesia de la Unificación es alcanzar "los peldaños más altos de la derecha internacional que le permita alcanzar poder e influencia, como paso imprescindible para la creación de un nuevo orden económico y político" (155).

Dentro de la estrategia política de Moon, los nexos con la Administración Reagan -evidenciado con el apoyo del primero a las campañas políticas del republicano en 1980 y 1984- se caracterizaron por la coincidencia en exacerbar al elemento ideológico como un medio para enfrentar al comunismo a través de la propaganda religiosa, en una lucha por ganar "ideas y mentes", muy al estilo de los más álgidos momentos de la "Guerra Fría".

Para comprender mejor el papel de penetración política que juega esta agrupación se hace necesaria una revisión general de su poder financiero, mismo que erige a la secta como una importante transnacional que, de acuerdo a los analistas, se ubica dentro "de las cincuenta potencias privadas del orbe" (156).

La lista de propiedades de la Iglesia de la Unificación incluyen fábricas de máquinas e implementos militares (Tong II Company LTD); fábricas de componentes electrónicos en Japón; flotas de barcos y astilleros en Estados Unidos, Japón, Uruguay, Brasil, Guyana y otros países; sociedades nacionales de crédito (National Diplomatic Bank en Estados Unidos, Banco de Crédito en Uruguay y el Korea Bank en Corea del Sur); cuentas bancarias en Estados Unidos; compañías constructoras; hoteles; tiendas de maquinaria; talleres de reparación de automóviles; centros comerciales; farmacias; tiendas de cosméticos; joyas; artesanía oriental y confecciones textiles; canales de televisión; centros de video; un estudio filmico; imprentas; editoras y una agencia de prensa internacional (157).

La agrupación se allega también importantes fondos a través de las contribuciones de sus miembros, los cuales, al momento de ingresar a la secta, otorgan todas sus pertenencias a la misma, renunciando de paso a sus vínculos familiares e inclusive sociales, puesto que los jóvenes que engrosan sus filas viven apartados en comunidades creadas ex profeso y separados por sexos.

De acuerdo a la propia organización sus miembros alcanzan la cifra de tres millones de personas repartidas en 120 países. La importancia de su número radica en cuanto a la prestación de servicios que otorgan sus miembros a la agrupación de manera casi gratuita, laborando jornadas de 14 horas sin una

retribución significativa en actividades de venta de "flores, caramelos, bombones, objetos artesanales y publicaciones que edita la Iglesia" (158).

Conviene destacar el sinnúmero de organizaciones creadas por el Imperio Moon en distintos ámbitos y países: Fundación Coreana para la Cultura y la Libertad; Radio Free Asia (de corte anticomunista y fundada en los años 60); Federación Internacional para la Victoria sobre el Comunismo; Nicaraguan Freedom Fund (conjunto de organizaciones ultraderechistas que recolectaban fondos para la "contra"); American Freedom Coalition; CAUSA (Confederación de Asociaciones para la Unidad de las Sociedades Americanas, que posteriormente se analizará); Freedom Leadership Foundation; Relief International Friendship Foundation; Conferencia Internacional para la Unidad de las Ciencias (ICUS); Conferencia Mundial de Medios de Comunicación; Asociación Universitaria para la Investigación de Principios; New Era (Asociación para la Nueva Investigación Ecuménica); Asociación Pro-Unidad Latinoamericana (AULA); Alianza Internacional de las Minorías (MAI); The World Council of Religion Liberty; los órganos informativos The News World, The Weckley Religion, The Rising Tide, Noticias del Mundo, Últimas Noticias y Washington Times; y el Instituto de Acción Ecuménica Global (GEAI) (159).

El reverendo Moon también tiene el apoyo y la vinculación de diversos personajes de la derecha internacional. Sobresale la participación del veterano militar Bo Hi Pak, involucrado en operaciones de espionaje en la década del 60 y actualmente el segundo en la jerarquía de la Iglesia de la Unificación (160).

Dentro de la interminable lista de personajes vinculados a las organizaciones del Imperio Moon, conviene destacar a: Roger W. Fontaine, Michael Novak, Jeanne Kirkpatrick, Arturo Frondizi, Juan Carlos Onganía, Luis Herrera Campins, Luis García Meza, Efraín Ríos Montt, Augusto Pinochet, Alfredo Stroessner, Enrique Bermúdez, Adolfo Calero y Jerry Falwell, entre otros.

En el campo de las organizaciones creadas por Moon merece resaltarse la labor desarrollada por la agrupación denominada Confederación de Asociaciones para la Unidad de Sociedades Americanas (CAUSA INTERNACIONAL), la cual se describe a sí misma como "una organización no sectaria, educacional y sin fines lucrativos... (creada) como un movimiento ideológico, no religioso... que es la respuesta al desafío comunista en América Latina" (162).

Causa Internacional fue creada en 1980 y desde su fundación ha ocupado su presidencia el Coronel Bo Hi Pak. Se puede decir que Causa funge como "el brazo político de la Iglesia unificacionista" (163).

La agrupación que nos ocupa también emplea un lenguaje anticomunista y pretende erigirse como la defensora de los valores del mundo libre y fomentadora de una "revolución espiritual" capaz de aglutinar a todas las razas y culturas.

Al margen de los objetivos "espirituales y deístas" de la organización, Causa ha escogido a Latinoamérica como el principal objetivo de instrumentación de sus fines políticos, entre los que destaca su participación y apoyo a acciones golpistas y financiamiento a grupos armados contrarrevolucionarios.

El 4 de julio de 1985 Moon abandonó la prisión estatal de Danbury, Connecticut, luego de cumplir una sentencia de 12 meses por el delito de evasión fiscal. En dicha ocasión el reverendo declaró:

"Dios me visitó en la prisión, me escogió entre todos los clérigos de América Latina y me pidió que trabajara para salvar a Nicaragua" (164).

La labor de Moon y Causa en América Latina se estrenó en Uruguay en 1981 al organizar un seminario en el cual participaron diversos miembros del gabinete gubernamental durante los años de la dictadura castrense.

Las actividades de Causa, extendidas también a Colombia y Panamá, conllevaron a la realización de un seminario de cuatro días en la Ciudad de París (febrero de 1985), en el que intervinieron 15 países para analizar "el peligro comunista en América Latina", evento al que asistieron varios militares latinoamericanos y en el que se contó con la asesoría de expertos en geopolítica del gabinete de Ronald Reagan (165).

En el caso particular de Honduras, conviene situar con mayor detalle el despliegue de las acciones emprendidas por la Secta Moon a través de la ya referida organización Causa.

Con un alto índice de población rural Honduras se constituye en uno de los países más pobres de Latinoamérica. Caracterizado durante los años de la Presidencia de Reagan como "una base para la agresión a Nicaragua y El Salvador" (166), dicho país se erige también en un punto de interés para diversas empresas transnacionales, fundamentalmente de origen estadounidense.

Durante el mandato presidencial de Roberto Suazo Córdova (1982-1986), el territorio hondureño, como ya señalamos, se convirtió en el principal centro de operaciones contrarrevolucionarias estadounidenses hacia la entonces recién triunfante Revolución sandinista y en el puntal básico de la lucha

contra la guerrilla salvadoreña.

A lo largo de los primeros años de la gestión suazocordovista el poder real lo detentaron las fuerzas armadas en la persona del General Gustavo Alvarez Martínez, quien de 1982 hasta abril de 1984 ocupó el cargo de Jefe de las Fuerzas Armadas de Honduras.

Alvarez es recordado, amén de su filiación de derecha y su espíritu anticomunista, por dos hechos más: ser el organizador de grupos paramilitares (escuadrones de la muerte) y haber favorecido la penetración de Causa Internacional en ese país.

El inicio de las actividades de Causa en Honduras se remonta al año de 1983, cuando el Coronel Bo Hi Pak se comprometió a adoctrinar a estudiantes de la Universidad de Honduras para "defender los valores de la democracia occidental y luchar contra el comunismo" merced a un convenio suscrito con el entonces rector de ese centro, Oswaldo Ramos Soto (167).

En respuesta a la voluntad de las autoridades políticas y educativas hondureñas, Pak donó 50 mil dólares para la recién creada Asociación para el Progreso de Honduras (organización de derecha) "cuyo primer presidente fue el Gral. Gustavo Alvarez Martínez" (168).

La coincidencia ideológica de la Asociación para el Progreso de Honduras (APROCH) y Causa Internacional, permitió que esta segunda tuviera un campo propicio para el despliegue de sus objetivos político-ideológicos en territorio hondureño.

Con base en lo anterior cabe recordar que en 1983 Causa financió una gira de periodistas de diversas latitudes para, desde territorio hondureño, publicitar favorablemente las actividades de la "contra" nicaragüense; asimismo no perdió la oportunidad de otorgar "ayuda humanitaria" a los campamentos de refugiados nicaragüenses en territorio de Honduras con el fin de "influir ideológicamente en esta población y lograr que (legitimaran) las acciones de la contrarrevolución" (169).

En los años del Gobierno de Suazo Córdova y particularmente durante la gestión de Alvarez Martínez como Jefe de las Fuerzas Armadas Hondureñas, la labor de la Secta Moon a través de Causa, tuvo una notable injerencia en el terreno de la penetración ideológica sobre la sociedad hondureña.

Como país preponderantemente rural, necesariamente la labor orquestada por Causa se orientó a las regiones agrarias, particularmente a la zona norte del país. De esta manera la secta que nos ocupa, entre otras más que pueblan Centroamérica, intentan imbuir a la población campesina de una ideología individualista, que a la par de bloquear la labor de las cooperativas agrícolas,

sirva para evitar la posible ayuda a la guerrilla salvadoreña.

En el año de 1983 la Iglesia católica hondureña advirtió del peligro de las actividades de la secta, condenando el hecho de que:

"CAUSA, mediante una frenética y bien orquestada actividad ha logrado atraer a importantes industriales, comerciantes, políticos y militares, seguramente por el anticomunismo militante de...elocuentes oradores" (170).

Ante los vientos de derecha que soplan actualmente a nivel internacional, es previsible considerar que la labor desarrollada por la Secta Moon pueda desplegarse con mayor fuerza en Latinoamérica, en países que podrían tener ya incubada la simiente peligrosa de esta ideologizada organización.

4.5.5.- Los grupos indígenas de la Costa Atlántica en Nicaragua y la influencia de la Iglesia morava.

La historia de la penetración protestante en Nicaragua se remonta al año de 1847 tras la llegada de los primeros misioneros moravos a la región oriental de ese país centroamericano. El reforzamiento definitivo de dicho grupo religioso se concretaría a principios del presente siglo con el arribo masivo de misiones estadounidenses que se encargarían de publicitar las bondades de su país de origen a través de una intromisión ideológica y cultural entre los grupos (171).

La ardua y tesonera labor de conversión religiosa sirvió a la larga para que la Iglesia morava pudiera establecer una fuerte influencia sobre los diversos grupos étnicos asentados en la Costa Atlántica nicaragüense.

Como en el caso de Costa Rica, a la par de los grupos religiosos diversas compañías estadounidenses se ubicaron en las fértiles tierras de esa región nicaragüense, convirtiendo a los indígenas en su mano de obra más confiable y productiva.

Los pobladores del área en cuestión pertenecen a los grupos étnicos miskito, sumo y rama, cuya identidad ancestral fue absorbida y fusionada con los lineamientos ideológicos otorgados por los "Hermanos moravos" que les dieron un sesgo distinto a sus costumbres y tradiciones (172).

Olvidados por decenios como tantos otros grupos

indígenas en Latinoamérica, estos pobladores vieron pasar guerras, intervenciones, dictaduras y revoluciones sin ser partícipes más que de los hechos de sangre que desembocan siempre en cualquier movilización popular, y de la manipulación de unos u otros grupos antagónicos, como lo fue en el caso de la presión a que estuvieron sometidos entre las bandas contrarrevolucionarias y el Ejército sandinista.

Después del triunfo de la Revolución, los sandinistas intentaron un acercamiento con esos grupos indígenas mediante la creación el 11 de septiembre de 1979 de la organización MISURASATA (miskitos, sumos, ramas y sandinistas) (173), agrupando a los líderes de más de 250 comunidades.

Las intenciones de los sandinistas eran el concentrar a todos esos grupos étnicos para conformar una coalición de masas que facilitara los contactos entre el nuevo gobierno y los líderes de sus comunidades.

La luna de miel terminó en marzo de 1980 y tuvo como telón de fondo el desarrollo programado para la región atlántica por parte del entonces Ministro de la Reforma Agraria, Jaime Wheelock, así como los planes en materia educativa.

Los grupos indígenas consideraron que los programas que se pretendían impulsar no consideraban sus peculiaridades étnico-culturales y, partiendo del hecho mismo de que la propaganda sandinista de información en torno a las medidas adoptadas fue distribuida en español (y no en sumo, rama o inglés), los condujo a creer que el gobierno no quería considerar sus propios puntos de vista (174).

A principios de octubre de 1980 algunos sectores de la población creole se manifestaron en contra de la presencia de maestros y doctores cubanos en el área, reflejando con ello el resultado de "45 años de dictadura somocista y su adoctrinamiento anticomunista" (175) y la propia influencia ejercida por la Iglesia protestante morava.

Otro enfrentamiento se dio como resultado de las nacionalizaciones de tierras y su concesión a grupos de nicaragüenses ajenos a la región atlántica, situación que fue percibida por los pobladores de la costa miskita como un intento de arrojarlos de sus tierras y como el deseo sandinista de explotar para sí los recursos naturales (176).

La abierta oposición de MISURASATA a la política de tierras del Gobierno sandinista, llevó a este último a acusar de "separatistas" a los grupos indígenas, situación que conllevó al estallido de enfrentamientos armados y al encarcelamiento del líder de la organización Steadman Fagoth, ambos hechos registrados en los primeros meses de 1981 (177).

Fagoth fue acusado de pertenecer a la policía secreta somocista y trabajar como agente doble en el Partido Socialista de Nicaragua, pero ante los violentos conflictos desatados en el Río Coco -que indujeron a que más de 3.000 miskitos se dirigieran a Honduras- el gobierno decidió liberar condicionalmente al líder de MISURASATA.

En muy extrañas circunstancias se consigna que durante el encarcelamiento de Fagoth, éste consiguió hacer un viaje de estudios a Bulgaria, y que después de ser liberado -en un primer momento- se dedicó a convencer a los líderes indígenas de que regresaran a territorio de Nicaragua, hasta que finalmente logró cruzar hasta Honduras e iniciar una campaña de negociación con los ex-guardias nacionales somocistas utilizando la ruta Tegucigalpa-Miami (178).

El Gobierno sandinista ante la radicalización de la posición de los grupos organizados en torno a MISURASATA, decidió a mediados de 1981 suprimir dicha agrupación y sustituirla por organizaciones separadas por etnias, con el objeto de tener un mayor control sobre los grupos indígenas.

Por su parte Steadman Fagoth organizó la Liga 15 de Septiembre y la radio del mismo nombre con la finalidad de incitar a la población indígena para llevar a efecto un movimiento de secesión.

De acuerdo a Roxanne Dunbar Ortiz, profesora de historia en la Universidad Estatal de California, a raíz de la aprobación de las operaciones políticas y paramilitares en contra de Nicaragua impulsadas por la Administración Reagan el 10 de diciembre de 1981, el grupo liderado por Fagoth comenzó a recibir con mayor profusión apoyo económico y logístico, empleando para tal fin la colaboración de algunos pastores moravos, a la Agencia para el Desarrollo y al Consejo de Seguridad Americana (179).

Fagoth y sus apoyadores implantaron el plan de acción denominado "Operación Navidad Roja" a principios de 1982, con el objetivo final de lograr, como ya se indicó, un movimiento secesionista entre la población miskita.

Si bien la operación fracasó, el intento puso al descubierto la forma en la que se manipularon desde Washington (a través de la Iglesia morava entre otros actores) los sentimientos religiosos de los grupos étnicos gracias a la fuerte influencia que ejercen sobre los mismos, así como también su utilización con fines destabilizadores mediante promesas de mejorar su deplorable situación.

La violencia desatada en Nicaragua con motivo de los acontecimientos ocurridos, debe quedar como botón de muestra del peligro inherente que puede enfrentar cualquier nación que combine hacia su interior dos factores explosivos y quizá incontrolables:

el atraso económico y la manipulación política por intermedio del espacio religioso.

4.5.6.- A manera de epílogo. Algo sobre México.

Diversas instancias han señalado la necesidad de impedir que agrupaciones religiosas y grupos de especialistas continúen realizando labores de penetración ideológico-política en perjuicio de los grupos indígenas y de la propia identidad cultural mexicana a través de ejércitos de antropólogos, sociólogos, psicólogos, lingüistas y religiosos de nacionalidad estadounidense. Al respecto Ivan Restrepo, articulista de La Jornada precisa:

"En las zonas selváticas del sureste, varios expertos del vecino país del norte trabajan hace años dentro de ese proyecto (Atlas Arquelógico de México) y cuentan con tecnología y equipo sofisticado para realizar sus labores...se conoce que buena parte de la información recabada ha sido analizada en los Estados Unidos. Y que cuando dicha tecnología se utilizó en Belice y Guatemala, los análisis se hicieron en laboratorios de la Fuerza Aérea Norteamericana y de la NASA" (180).

Para terminar con este mosaico de casos concretos hasta aquí señalados, nos referiremos brevemente a lo que ha ocurrido en el caso de Chiapas.

En San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el lugar se está convirtiendo en un centro receptor de un alto índice de la población étnica que forma a las comunidades indígenas de la zona. De acuerdo al entonces alcalde del lugar, Gustavo Moscoso Centeno, se estaba dando un "desordenado crecimiento urbano" (181).

Debe subrayarse que en dicha ciudad, como en otras regiones del sureste mexicano, cada vez es mayor la vinculación entre los asuntos indígenas y religiosos.

Respecto de San Cristóbal y sus problemas urbanos, cabe destacar que los nuevos centros de población que se han creado en los últimos años están formados primordialmente por chamulas que en su totalidad son protestantes (evangélicos-presbiterianos).

La penetración protestante proveniente de Estados Unidos lleva muchos años haciendo una labor ideológica con las bases indígenas. Ha habido un cambio religioso en el cual esos grupos han pasado del catolicismo al protestantismo en alguna de

sus denominaciones.

A partir de la década de los treinta, la proliferación de los grupos religiosos protestantes llevó al establecimiento de alrededor de 15 sectas, entre las que se pueden mencionar los adventistas, presbiterianos, testigos de Jehová, mormones, adventistas del séptimo día, luteranos, baptistas, anabaptistas y evangélicos, entre otros (182).

Para muchos analistas la situación en esa parte de nuestro país es grave por la tendencia general mostrada por dichos grupos que va, desde su negativa a rendir honores a la bandera y cantar el himno nacional, hasta el atentar contra la integridad de la nación.

Sobre el particular Andrés Fábregas Puig, en 1986 Director del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, señalaba que el tránsito de catolicismo a protestantismo alteraba la vida comunitaria y conllevaba a una transformación en la estructura ideológica que podría desembocar en cambios violentos.

Fábregas Puig enfatizaba que de acuerdo a la tendencia observada, dentro de 15 años el sudeste del país podría tener una población mayoritariamente protestante, compuesta por "los indígenas, los campesinos, los trabajadores más pobres" (184).

Dejando de lado el tema de la desintegración nacional como producto de la acción de las sectas religiosas, lo que debe resaltarse es el grave riesgo de que a futuro esa región del país pueda convertirse en una zona de discordias por motivos de índole religiosa, capaz de desembocar -si persiste la tendencia de atraso económico y manipulación ideológico-política con respecto a los grupos indígenas- en un conflicto de insospechadas dimensiones.

NOTAS
CAPITULO IV

- 1.- Karl Kautski, Orígenes y Fundamentos del Cristianismo, p. 9
- 2.- Angelo Altieri Megale, "La Doctrina Social de la Iglesia Veinte Siglos después del Mensaje de Cristo", Crítica, Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, número 4, año II, enero-febrero-marzo de 1980, Puebla, México, p. 59
- 3.- Ibid. p. 60
- 4.- Ibid. p. 61
- 5.- Ibid.
- 6.- Ibid.
- 7.- Ibid. p. 62
- 8.- Véase: Royston Pike, Diccionario de Religiones, op. cit. p. 110
- 9.- Véase: J. Grigulévich, La Iglesia Católica y el... op. cit. p. 327
- 10.- Ibid. p. 329
- 11.- Ibid. p. 330
- 12.- Ibid. p. 331
- 13.- Ibid. p. 332
- 14.- Véase: R. Pike, op. cit. p. 367
- 15.- J. Grigulévich, op. cit. p. 333
- 16.- Ibid. p. 334
- 17.- Ibid. p. 336
- 18.- Ibid. pp. 337-339
- 19.- Ibid. p. 340
- 20.- Ibid. p. 341

- 21.- Ibid. p. 347
- 22.- Ibid. p. 348
- 23.- Ibid. p. 352
- 24.- Véase: Frei Betto, Fidel Castro y la Religión, pp. 192-194
- 25.- J. Grigulévich, op. cit. pp. 352-364
- 26.- Ibid. p. 365
- 27.- Ibid. p. 389
- 28.- Ibid. p. 371
- 29.- Ibid. p. 373
- 30.- Ibid. p. 380
- 31.- Ibid. p. 389
- 32.- Ibid. p. 388
- 33.- Jean Meyer, "Cincuenta años de radicalismo: La Iglesia Católica, la derecha y la izquierda en América Latina", Vuelta, no. 82, septiembre de 1983, p. 9
- 34.- Ibid. p. 10
- 35.- F. Betto, op. cit. p. 282
- 36.- Ibid. p. 293
- 37.- J. Meyer, op. cit. p. 13
- 38.- Manuel Mercader Martínez, Cristianismo y Revolución en América Latina, p. 8
- 39.- Véase: Pablo Richard, The Role of the Church in the Central American Revolutionary Process, en George Irvin / Xavier Gorostiza (Compiladores), Towards an Alternative for Central America and the Caribbean, p. 216
- 40.- Ibid. p. 217
- 41.- F. Betto, op. cit. p. 283
- 42.- P. Richard, op. cit. p. 223
- 43.- Ibid. pp. 224-225
- 44.- Ibid. p. 225

- 45.- Ibid. p. 226
- 46.- Lilia Bermúdez / Teresa Castro / Antonio Cavalla, Cristianismo y Revolución en Centroamérica, Análisis de Coyuntura, Cuaderno 4, CELA, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp.5-6
- 47.- Deane William Ferm, Las Religiones Contemporáneas en América -Estudio Crítico-, p. 70
- 48.- Para profundizar sobre el tema cabe señalar la lista de algunas de las obras más importantes al respecto: Gustavo Gutiérrez / Teología desde el reverso de la historia; La fuerza histórica de los pobres y Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo; Leonardo Boff / Jesucristo Liberador; La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos y Eclesiogenénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia; Hugo Assmann / Teología desde la praxis de liberación; José Miguez Bonino / La fe en busca de eficacia; Juan Luis Segundo / Liberación de la Teología; Jon Sobrino / Cristología desde América Latina; Resurrección de la Iglesia verdadera; Jesús en América Latina; Pablo Richard / La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza; entre otras obras.
- 49.- Véase: Victorio Araya, "La Teología de la Liberación: aproximación histórica", en Varios, Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica, pp. 107-108
- 50.- Véase: Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación (Perspectivas), p. 38
- 51.- Ibid. p. 68
- 52.- Hugo Assmann, Teología desde la Praxis de la Liberación, pp. 23-24
- 53.- G. Gutiérrez, op. cit. p. 74
- 54.- Ibid. p. 136
- 55.- Gustavo Gutiérrez, "Teología y Ciencias Sociales", en varios, Teología de la Liberación. Documentos sobre una... op. cit. p. 78
- 56.- Ibid. p. 84
- 57.- H. Assmann, op. cit. p. 24
- 58.- CENCOS-IGLESIAS, junio de 1984, p. 27
- 59.- G. Gutiérrez, "Teología y Ciencias... op. cit. p. 27
- 60.- Ibid. p. 28

- 61.- Ibid. p. 17
- 62.- Michael Novak, ¿En Verdad Liberará?, Discusiones sobre la Teología de Liberación, pp. 185-186
- 63.- Ibid. p. 186
- 64.- The Rockefeller Report on The Americas, Chicago, 1969, p. 31, citado en G. Gutiérrez, Teología de Liberación... op. cit. pp. 173-174
- 65.- Miguel Concha, "El debate sobre la Teología de la Liberación", en Los Universitarios, no. 29, septiembre de 1985, p. 16
- 66.- Ibid. p. 16
- 67.- D. William Ferm, Las Religiones Contemporáneas... op. cit. p. 80
- 68.- Ibid. p. 81
- 69.- Ibid.
- 70.- Ibid. p. 82
- 71.- M. Novak, op. cit. p. 13
- 72.- Ibid. pp. 14-15
- 73.- A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation, citado en Ibid. p 21
- 74.- Ibid. p. 23
- 75.- Ibid. p. 102
- 76.- Ibid. pp. 104-105
- 77.- Ibid. p. 106
- 78.- Ibid. p. 125
- 79.- Ibid. p. 35
- 80.- J. Meyer, op. cit. p. 14
- 81.- Carlos Rangel, Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario, Monte Avila, Caracas, Venezuela, 1976, p. 152, citado en Ibid. p. 16
- 82.- Ibid. p. 19
- 83.- Ibid.

- 84.- Max Weber, La Etica Protestante y el Espiritu del Capitalismo, p. 218
- 85.- Ibid. p. 227
- 86.- Ibid. pp. 42-44 .
- 87.- Ibid. p. 119
- 88.- Ibid. p. 99
- 89.- Ibid. p. 248
- 90.- Pablo Richard, La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres, p. 143
- 91.- Ibid. pp. 144-145
- 92.- Ibid. pp. 146-147
- 93.- Ibid. p. 148
- 94.- Ibid. p. 150
- 95.- E. Rodríguez, Un Evangelio según... op. cit. p. 8
- 96.- Ibid. p. 11
- 97.- Ibid. p. 111
- 98.- Ibid. p. 22
- 99.- Ibid. p. 18
- 100.- Ibid. p. 19
- 101.- Ibid. pp. 121-122
- 102.- Ibid. p. 123
- 103.- George Rudé, La Revolución Francesa, p. 207
- 104.- Jean-Pierre Alem, El Espionaje y el Contraespionaje, p. 94
- 105.- "Grupo religioso de EU espía los yacimientos de uranio venezolano", El Día, 16 de enero de 1985, p. 13
- 106.- "Ponen en peligro la cultura de AL algunas sectas religiosas", La Jornada, 23 de agosto de 1985, p. 13
- 107.- "The Electoral Evangelism of Pat Robertson", The New York Times, 21 de septiembre de 1986, p. 4

- 108.- Ibid.
- 109.- Newsweek, septiembre de 1986, p. 42
- 110.- Ibid.
- 111.- Gregorio Selser, "El papel desestabilizador de la Iglesia", La Jornada, 18 de mayo de 1989, pp. 1-35
- 112.- Britannica World Data, 1987, p. 762, Biblioteca del Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, S.R.E.
- 113.- Wilton M. Nelson, El Protestantismo en Centro América -Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangelica en el Istmo Centroamericano-, p. 15
- 114.- Ibid. pp. 28-33
- 115.- Ibid. p. 30
- 116.- Ibid. pp. 38-39
- 117.- José Luis Vega Carballo, Etapas y procesos de la evolución sociopolítica de Costa Rica, Estudios Sociales Centroamericanos 1 enero/abril de 1972, p. 47, citado por los Dres. Roberto Graig y Juan Stam, El Protestantismo en Costa Rica, p. 2
- 118.- Ibid. p. 3
- 119.- Edward R. Dayton, North American Protestant Overseas, 11 ava. edición (Monrovia: Missions Advanced Research and Communication Center, 1976), pp. 458-459, citado en Ibid. p. 4
- 120.- Ibid.
- 121.- W. M. Nelson, op. cit. p. 88
- 122.- Ibid.
- 123.- Ibid. pp. 96-98
- 124.- Rubem Alves, Función Ideológica y Posibilidades Utópicas del Protestantismo Latinoamericano, en De la Iglesia y la Sociedad, Montevideo: Tierra Nueva, 1971, pp. 1-6, citado por Graig y Stam, op. cit. p. 6
- 125.- Ralph Milliband, The State in Capitalist Society, New York, Basic Books, 1969, p. 182, citado en Ibid. p. 7
- 126.- W.M. Nelson, op. cit. pp. 99-100
- 127.- Jorge Mejía Prieto, Violencia y Terrorismo, p. 163

- 128.- "Romero", película norteamericana; Director: John Duigan; Productor: Ellwood E. Keiser; Actores: Raúl Julia, Richard Jordan, Ana Alicia, Eddie Valdez, Alejandro Bracho; Año de Producción: 1989.
- 129.- Edgar Palacios, "La Práctica Socio Política del Protestantismo", Revista Iglesias, CENCOS-CELADEC, febrero de 1981, p. 35
- 130.- L. Bermúdez / T. Castro / A. Cavalla, Cristianismo y ...
op. cit. pp. 34-35
- 131.- Ibid. p. 51
- 132.- Ibid. p. 53
- 133.- Ibid. p. 55
- 134.- Ibid. p. 56
- 135.- Ibid. p. 64
- 136.- Ibid. p. 65
- 137.- "Presencia de la Iglesia Católica en el Proceso Salvadoreño en 1981", Revista Iglesias, CENCOS-CELADEC, agosto de 1981, p. 23
- 138.- Ibid. p. 26
- 139.- "EU sabía desde hace tres años que D'Abuissou ordenó asesinar a Romero: White", El Día, 3 de febrero de 1984, p. 13
- 140.- J. Mejía Prieto, op. cit. p. 158
- 141.- Véase: Rafael Mondragón, De indios y cristianos en Guatemala, pp. 9-10
- 142.- La cuestión indígena, documento del Partido Guatemalteco del Trabajo, citado en ibid, pp. 113-114
- 143.- Newsweek, 13 de diciembre de 1982, citado en ibid, p. 150
- 144.- Ibid. p. 154
- 145.- Ibid. p. 168
- 146.- Ibid. p. 172
- 147.- Ibid. p. 152
- 148.- Ibid. p. 167
- 149.- Ibid. p. 194

- 150.- Ibid. p. 187
- 151.- Iván Restrepo, "Guatemala: Etnocidio Cultural", La Jornada, 24 de junio de 1985, p. 7
- 152.- Sin Autor, La Secta Moon, p. 8
- 153.- Ibid. p. 14
- 154.- Ibid.
- 155.- Ibid. p. 45
- 156.- Ibid. p. 31
- 157.- Ibid. pp. 31-34
- 158.- Ibid. p. 35
- 159.- Ibid. pp. 15-17, 24, 27-29, 42, 50-51
- 160.- Ibid. p. 17
- 161.- Existe una lista de 762 personajes de distintos países involucrados directa o indirectamente con las actividades de la Iglesia de la Unificación o de sus diversas organizaciones, Ibid. pp. 105-129
- 162.- Ibid. p. 46
- 163.- Ibid.
- 164.- Roberto Bardini, "Los redentores en América Central", en De los Libros. Suplemento de La Jornada, 20 de febrero de 1988, p. 1
- 165.- Ibid. p. 7
- 166.- Niko Schayarz, "Honduras Ocupada", El Día, 27 de febrero de 1984, p. 16
- 167.- R. Bardini, op. cit. p. 6
- 168.- S. A., La Secta... op. cit. p. 75
- 169.- Ibid. p. 75
- 170.- Mimeo, sa, sf, Seminario Bautista, Biblioteca del Instituto Internacional de Estudios Superiores, p. 13
- 171.- José Miguel Torres, "El Cristianismo Protestante en la Revolución Sandinista", Nicaragua, revista del Ministerio de Cultura de Nicaragua, abril-junio 1985, Managua, Nicaragua, p. 41

- 172.- Klaudina Ohland / Robin Schneider (editores), National Revolution and Indigenous Identity, IWGIA Document no. 47, p. 241
- 173.- A. M. Ezcurra, Agresión Ideológica..., op. cit. p. 22
- 174.- K. Ohland / R. Schneider, op. cit. p. 14
- 175.- Ibid. p. 15
- 176.- Ibid. p. 18
- 177.- Ibid. p. 19
- 178.- Ibid. p. 20
- 179.- Véase: Roxanne Dunbar Ortiz, "Covert Action and Indigenous Groups. The Miskito Case", Covert Action..., op. cit. pp. 23-24
- 180.- Iván Restrepo, "¿Investigación o Espionaje?", La Jornada, 7 de mayo de 1985, p. 7
- 181.- "Rodea a San Cristóbal de las Casas un Anillo de la Miseria", Excélsior, 31 de marzo de 1986, p. 18
- 182.- "Medio siglo de fracasos en la Política Indigenista en Chiapas", Excélsior, 28 de marzo de 1986, p. 19
- 183.- Véase: "Los Protestantes imponen a un Jesucristo de Corte Anglo-Sajón", Excélsior, p. 12
- 184.- Ibid.

CONCLUSIONES

La llegada del conservador presidente republicano a la Casa Blanca en 1981, trajo consigo una ideologización en el manejo de los asuntos externos. En tal sentido algunas de las características de los años de Gobierno de Reagan fueron las siguientes: la habilidad retórica; el hábil manejo de los medios de comunicación; la destreza para engrandecer la imagen presidencial a nivel interno; el cuidado de hacer al presidente hasta cierto punto ajeno a los "errores" de su gabinete y el manejo de un lenguaje triunfalista en aras de ocultar el verdadero rostro de su gobierno. Con ello se trató de soslayar la menguada capacidad estadounidense, y para tratar de aglutinar a la sociedad de ese país, se procedió a identificar la presencia "viva" del enemigo externo.

La ideologización a la que ya se ha hecho referencia en la parte introductoria, implicó el intento de adoptar una verdadera "cruzada" en pro de los valores occidentales con el objetivo de pugnar por revigorizar el papel hegemónico estadounidense -cuya declinación se arrastraba desde su dolorosa derrota en Vietnam- y fundamentar una política de corte belicista que redundaría directamente en modificaciones hacia el interior al reflejarse necesariamente en recortes presupuestales en sectores que la administración consideró como no prioritarios.

Con Reagan se intentó retornar a los años de la "Guerra Fría", aun cuando las condiciones objetivas que existieron durante su gestión no fueron ni con mucho las que propiciaron la presencia de dicho fenómeno al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

No obstante, en casi la totalidad de los dos períodos gubernamentales de Reagan, el fantasma comunista sirvió como uno de los medios para tratar de legitimizar la implantación de la política exterior estadounidense, habida cuenta de que para Reagan, y con base en su visión neoconservadora, las justificaciones de carácter moral y ético coadyuvarían en la consecución de los objetivos de su administración.

Como se desprende del contenido de la investigación, el conservadurismo es un fenómeno que históricamente se ha mantenido en el contexto de la sociedad estadounidense; por tal motivo el ajuste de los postulados conservadores y en general el de las organizaciones afines a dicho pensamiento, se insertaron vigorosamente como actores significativos dentro del espectro político de ese país, sobre todo el movimiento neoconservador, que encontró un ámbito de influencia natural gracias a la disposición

de la estructura social interna para aceptar sus conceptualizaciones.

El papel desarrollado por los grupos de filiación conservadora, efectivamente les permitió afianzar su influencia, tanto en el sector gubernamental como en la sociedad estadounidense, dando por resultado que actualmente mantengan su vigencia y hayan consolidado su poderío político y financiero.

La participación política de los grupos de extrema derecha y el apoyo brindado por un sector importante de la sociedad civil estadounidense durante la última nominación republicana para competir en las presidenciales (1988), nos dejaron constancia del peso específico que tienen y de la capacidad financiera que poseen; situaciones que, con base en la dinámica que priva actualmente, nos permiten afirmar que su actuar se mantiene presente en el manejo de la política del actual Gobierno de Estados Unidos.

Por otra parte la existencia de grupos de orientación revolucionaria motivó que la percepción estadounidense considerara que su presencia implicaba una amenaza a su seguridad nacional, razón por la cual se dio en lo general una coincidencia entre republicanos y demócratas en cuanto al manejo estratégico de la política hacia Centroamérica hasta antes del escándalo Irán-Contras.

Con base en la percepción estadounidense, la utilización de argumentos de carácter ideológico fueron esgrimidos en el caso centroamericano. A dicha región Estados Unidos destinó cuantiosos recursos para apoyar a los regímenes acordes con su línea política con la finalidad de evitar la presencia de movimientos revolucionarios.

La pretendida "Revolución conservadora" planteada por la Administración Reagan, se valió del elemento religioso para atraerse apoyo hacia el interior, en tanto que hacia afuera se utilizó como una justificación a sus objetivos de índole política.

Resumiendo, como se planteaba en nuestra primera hipótesis de trabajo, la preponderancia en la defensa de los valores tradicionales de la sociedad estadounidense -la familia, la propiedad privada, la religión, etc.- facilitó el acercamiento de la figura presidencial con los sectores conservadores de ese conglomerado social, logrando inclusive un consenso extraordinario en el manejo de los asuntos externos (en lo particular hacia Centroamérica). En virtud de lo anterior, los asuntos exteriores efectivamente fueron guiados por una mezcla de "cruzada moral", "reduccionismo ideológico" y "pragmatismo conservador".

Con respecto a nuestra tercera hipótesis, cabe apuntar que, en el caso del Vaticano, la asunción de Juan Pablo II revitalizó el papel político de la Institución religiosa merced a

su marcado tinte conservador y a su incesante actividad internacional.

La instauración de la política vaticana de neocristiandad intentó frenar la intromisión de ideas "foráneas" en el seno del catolicismo tradicional (léase Teología de la Liberación), y por otro lado reafirmar la verticalidad de las decisiones emanadas desde Roma con el propósito de "cerrar filas" en torno a la supuesta escisión que se cernía sobre el mundo católico a través de una posible autonomía del clero latinoamericano.

Los ámbitos de coincidencia entre Reagan y Wojtyla descansaron básicamente en su percepción mutua de la amenazadora presencia de estructuras ideológicas de corte progresista y tendencia marxista a las que enfrentaron con base en un conservadurismo a ultranza.

Los puntos de contacto se estrecharon gracias a la simultaneidad conceptual en cuanto a su defensa de los valores tradicionales y el sostenimiento y revitalización de sus respectivos lideratos, montados en función de sus particulares intereses políticos y económicos.

No obstante las divergencias en cuanto a la instrumentación de los medios para mantener su liderazgo se mantuvieron incólumes, puesto que, a manera de ejemplo, la óptica geopolítica-militarista de Washington nunca ha comulgado con las directrices vaticanas orientadas a no aceptar los incrementos desmesurados en los gastos de armamento.

La identificación de una lucha común, de un enemigo mutuo, coadyuvaron en el entendimiento y mayor acercamiento entre Estados Unidos y el Vaticano; relaciones enmarcadas hoy en día en un ambiente de vertiginosa transformación y retorno al entendimiento más abierto entre las principales potencias.

Con relación a la cuarta hipótesis de trabajo, el resultado final de nuestro estudio nos permite determinar que el desarrollo del Concilio Vaticano II nunca preconció influir directamente en el brote de movimientos revolucionarios.

Ni Juan XXIII ni mucho menos Paulo VI, pretendieron convertir al Vaticano en una institución de vanguardia progresista ni en detractora oficial del sistema capitalista.

La radicalización observada durante el desarrollo del encuentro eclesial, liderada por grupos minoritarios, se sumó a la tradicional ambigüedad y generalidad características del mensaje papal, incidiendo, muy a su pesar, en la beligerancia asumida sobre todo por la base del clero latinoamericano, que culminó por convertirse en puntal de algunos movimientos de carácter revolucionario, particularmente en la región centroamericana.

Con base en el análisis elaborado, es válido indicar que el objetivo fundamental de convocar un Concilio se constituyó, a la par de adecuar el papel de la Iglesia católica a las necesidades del mundo contemporáneo, en buscar un acercamiento con el bloque socialista para evitar confrontaciones estériles que pudieran minar las bases del consenso entre la masa creyente a nivel mundial.

En ese sentido la reestructuración de la Institución religiosa nunca pretendió llevar hasta sus últimas consecuencias la transformación absoluta de las condiciones imperantes, sino que escogió la vía reformista, que en todo caso, fue más tolerantemente acogida por los países desarrollados.

El Vaticano siguió la táctica de propiciar un acercamiento con sus antagonistas ideológicos porque tal situación era condición necesaria para la subsistencia de la institución, pero nunca pugnó por llegar al extremo de abanderar posturas de carácter eminentemente revolucionario, y llegado el momento en que éstas surgieron, se apresuró a desacreditarlas, como lo fue en los casos de la Teología de la Liberación, La Iglesia Popular y el clero en Nicaragua.

Finalmente y en concomitancia a la labor de las sectas religiosas de origen estadounidense en Centroamérica, los ejemplos concretos observados nos permiten confirmar que su labor se edifica en una peligrosa amenaza a la seguridad y soberanía de los países de la región.

Puntualizando que si bien en su mayoría las sectas religiosas son de origen protestante, no podemos hacer generalizaciones en cuanto a que todas las denominaciones premeditadamente estén efectuando una labor política al amparo de un discurso supuestamente religioso.

Empero, diversas organizaciones -que ya fueron identificadas en su oportunidad- están utilizando la fe religiosa como un medio para impregnar las conciencias de conceptualizaciones político-ideológicas con el objetivo de apoderarse de sus voluntades y manipular a la población en el sentido que más convenga a sus intereses.

Las condiciones objetivas que privan en Centroamérica han confluído para hacer de la región un ámbito propicio para la "agresividad evangélica" de las sectas religiosas.

La ventaja que ofrece a los grupos que dirigen la conversión religiosa de los pueblos más atrasados, radica en que con base en su discurso esas masas creyentes tienden a adoptar posiciones acordes con el modelo político estructurado por los grupos más conservadores.

Como se planteó en nuestra última hipótesis, la labor

de esos grupos religiosos y pseudo religiosos incurre en ocasiones abiertamente en la toma de conciencia de los pueblos de la región para fines predeterminados, influyendo en una capacidad de manipulación apta para exacerbar las creencias religiosas en favor de posiciones políticas, que de continuar por el sendero que ya han recorrido, producirán severos desequilibrios sociales que, llegado el momento, podrían ser incontrolables.

Cabe destacar que la conclusión asumida en torno a la intromisión de las sectas protestantes en cuestiones políticas, también debe hacerse extensiva a la Iglesia católica. No se puede aceptar la utilización de una ideología tan influyente en el terreno político cualquiera sea su tendencia u orientación.

La historia registra numerosos casos del empleo dado a las creencias de los pueblos católicos en pro de obtener algún beneficio concreto y desligado de la labor espiritual que debe constreñir a cualquier organización religiosa. La mezcla de intereses espirituales e intereses temporales lleva a una delicada dualidad, puesto que si bien ambas esferas históricamente han estado ligadas con el ejercicio del poder, resulta condenable el arrogarse el derecho de manipular conciencias en aras de intereses muy particulares.

Las conclusiones vertidas y los elementos que se han analizado en el cuerpo de nuestra investigación, nos hacen reflexionar acerca de la contradicción inherente que se da al comparar un mundo que transita en medio de notables avances techno-científicos y grandes cambios políticos y económicos hacia el próximo siglo XXI; frente a la anquilosada presencia de visiones ideológico-políticas que, maliciosamente utilizadas, contienen el ajeo espíritu oscurantista y puritano que aún no puede ser desterrado de la conciencia del estadista moderno.

BIBLIOGRAFIA

- AGUILAR ZINSER, Adolfo / PAREDES, Carlos Federico, "El Debate sobre Centroamérica en el Congreso Norteamericano y su interrelación con el Debate en América Latina", Estados Unidos: Perspectiva Latinoamericana, CIDE, no. 15, primer semestre de 1984, México.
- ALAN WHITE, Richard, The Morass, United States Intervention en Central America, Harper & Row, Publishers, New York, U.S.A., 1984.
- ALEM, Jean-Pierre, El Espionaje y el Contraespionaje, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- ARAYA, Victorio, "La Teología de la Liberación: aproximación histórica", en Varios, Teología de la Liberación. Documentos sobre una Polémica, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1984.
- ASSMANN, Hugo, Teología desde la Praxis de la Liberación, segunda edición, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1976.
- BERMUDEZ, Lilia / CASTRO, Teresa / CAVALLA, Antonio, Cristianismo y Revolución en Centroamérica, Análisis de Coyuntura, Cuaderno 4, CELA Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1980.
- BETTO, Frei, Fidel Castro y la Religión, Siglo Veintiuno Editores, México, 1986.
- BLOOMFIELD, Lincoln P., The Foreign Policy Process, A Modern Primer, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, U.S.A., 1977.
- BOYARSKY, Bill, Ronald Reagan, His Life & Rise to the Presidency, Random House, New York, U.S.A., 1981.
- Britannica World Data, 1987, Biblioteca del Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, S.R.E.
- BUENDIA, Manuel, La CIA en México, Ediciones Océano, S.A., México, 1983.
- BURKE, Kenneth, Retórica de la Religión, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- CANNON, Lou, Reagan, G.P. Putnam's Sons, New York, U.S.A., 1982.
- CARTER, James, Keeping Faith, Memoirs of a President, Bantam Book, New York, U.S.A., noviembre de 1982.

- CHEVALIER, Jean, La Política del Vaticano, Aymá Sociedad Anónima Editora, Barcelona, España, 1969-1971.
- CONNELL-SMITH, Gordon, Los Estados Unidos y la América Latina, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- DALY HAYES, Margaret, "Dimensiones de Seguridad de los Intereses de Estados Unidos en América Latina", en Cuadernos Semestrales, Estados Unidos: Perspectiva Latinoamericana, CIDE, no. 10, segundo semestre de 1981, México.
- DEL RIO, Eduardo (RIUS), La Iglesia y otros cuentos, Grijalbo, México, 1984.
- DUGGER, Ronnie, On Reagan, The Man & His Presidency, McGraw-Hill Book Company, U.S.A., 1983.
- DUSSEL, Enrique D., Historia de la Iglesia en América Latina, Editorial Nova Terra, segunda edición, Barcelona, España, 1972.
- EAST, John P., The American Conservative Movement. The Philosophical Founders, Regnery Books, U.S.A., 1986.
- "El Caso Irán", Estados Unidos, Perspectiva Latinoamericana, CIDE, vol. 12, no. 1, enero 1987, México.
- "El Contragate y la Red Privada", Estados Unidos, Perspectiva Latinoamericana, CIDE, vol. 12, no. 3, marzo de 1987, México.
- EZCURRA, Ana María, Agresión Ideológica contra la Revolución Sandinista, Ediciones Nuevomar, México, 1983.
- -----, El Vaticano y la Administración Reagan, Claves Latinoamericanas, Editorial Nuevomar, México, 1984.
- FUENTES MARES, José, Génesis del Expansionismo Norteamericano, Colección Enlace, Grijalbo, México, 1985.
- GARCIA CANTU, Gastón, Las invasiones norteamericanas en México, Lecturas Mexicanas, ERA/SEP, México, 1986.
- GASPAR, Edmund, La Diplomacia y Política Norteamericana en América Latina, Editorial del Valle de México, México, 1985.
- GREEN, Rosario, "Carter y el Ciclo Crisis-Acercamiento en las Relaciones Interamericanas", Cuadernos semestrales, Estados Unidos: Perspectiva Latinoamericana, CIDE, no. 1, México, 1977.
- GRIGULEVICH, J., La Iglesia Católica y el Movimiento de Liberación en América Latina, Editorial Progreso, Moscú, 1984.

- GROB, Gerald N. / ATHAN BILLIAS, George, From Progressivism to the Cold War, Historical Interpretation, The Free Press, New York, U.S.A., 1972.
- GUTIERREZ, Gustavo, Teología de la Liberación (Perspectivas), Ediciones Sigueme, Salamanca, España, 1972.
- HARBOUR, William R., El Pensamiento Conservador, Grupo Editor Latinoamericano, Colección Temas, Buenos Aires, Argentina, 1985.
- HERNANDEZ-VELA SALGADO, Edmundo, Diccionario de Política Internacional, tercera edición, Editorial Porrúa, México, 1988.
- HILL, Samuel S. / OWEN, Dennis E., The New Religious Political Right in America, The Parthenon Press, Nashville, Tennessee, U.S.A., 1982.
- Historia de la Iglesia de los Pobres en Nicaragua, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), "El Tayacán", Nicaragua, s.f.
- HUGHES, Philip, Síntesis de la Historia de la Iglesia, Editorial Herder, segunda edición, Barcelona, España, 1963.
- INSULZA, José Miguel, "Centroamérica y Estados Unidos", Estados Unidos: Perspectiva Latinoamericana, CIDE, no. 17, primer semestre de 1985, México.
- IRVIN, George / GOROSTIAGA, Xabier (Compiladores), Towards an Alternative for Central America and the Caribbean, The Institute of Social Studies of The Hague, 1985.
- JONAS, Susanne / DIXON, Marlene, "La declinación del Imperialismo Norteamericano y la Revolución en Centroamérica", Estados Unidos, México y Centroamérica, Intervención y Liberación Nacional, CELA, Análisis de Coyuntura, cuaderno 5, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1981.
- KAUTSKI, Karl, Orígenes y Fundamentos del Cristianismo, Editorial Diógenes, S.A., México, 1978.
- KOLKO, Gabriel, Políticas de Guerra, Ediciones Grijalbo, S.A., México, 1974.
- KRIMS, Adalbert, Wojtyla, Programa y Política del Papa, El Día en Libros, Sociedad Cooperativa Publicaciones Mexicanas, S.C.L., México, 1984.
- La Declaración de Independencia, Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos de America, folleto, s.l., s.f.
- La Guerra de Texas, Colección de Cultura Universitaria, Serie/Testimonios, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1983.

- "La Política Exterior de Estados Unidos: ¿se vislumbran cambios?", Estados Unidos; Perspectiva Latinoamericana, CIDE, vol. 12, no. 5, mayo de 1987, México.
- LAWRENCE, Ken, "CIA Religion", Covert Action Information Bulletin, no. 18, U.S.A., invierno de 1983.
- LORETO MIRANDA, José Eduardo, Interpretación de la Gestión del Grupo Contadora, Tesis Profesional, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1987.
- MAIRA, Luis, "El Marco Global de las Relaciones entre Estados Unidos y América Latina", Cuadernos Semestrales, Estados Unidos; Perspectiva Latinoamericana, CIDE, no. 15, primer semestre de 1984, México.
- MATUTE, Alvaro, México en el Siglo XIX, UNAM, México, 1984.
- MEDCALF, Linda J. / DOLBEARE, Kenneth M., Neopolitics, American Political Ideas in the 1980s, Temple University Press, Philadelphia, U.S.A., 1985.
- MEJIA PRIETO, Jorge, Violencia y Terrorismo, Cía. General de Ediciones, S.A., México, 1980.
- MERCADER MARTINEZ, Manuel, Cristianismo y Revolución en América Latina, Editorial Diógenes, S.A., México, 1974.
- Mimeo, s.a., s.f., Seminario Bautista, Biblioteca del Instituto Internacional de Estudios Superiores, México.
- MOLNAR, Thomas, El Modelo Desfigurado, Los Estados Unidos de Tocqueville a Nuestro Día, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- MONDRAGON, Rafael, De indios y cristianos en Guatemala, Claves Latinoamericanas, COPEC/CECOPE, México, 1985.
- MUÑOZ, Heraldo, "La Política Latinoamericana de la Administración Reagan: una interpretación crítica", Cuadernos Semestrales, Estados Unidos; Perspectiva Latinoamericana, CIDE, no. 17, primer semestre de 1985, México.
- NELSON, Wilton M., El Protestantismo en Centro América -Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangélica en el Istmo Centroamericano, Editorial Caribi, Miami, Florida, E.U.A., 1982.
- NEVINS, Allan / STEELE COMMAGER, Henry, Historia de los Estados Unidos, Cía. General de Ediciones, S.A., México, 1979.
- NOVAK, Michael, ¿En Verdad Liberará?, Discusiones sobre la Teología de la Liberación, Editorial Diana, primera edición, México, 1988.

- OHLAND, Klaudina / SCHNEIDER, Robin (Editores), National Revolution and Indigenous Identity, IWGIA Document no. 47, Copenhagen, noviembre de 1983.
- PAUL ADAMS, Willi, Los Estados Unidos de América, Siglo Veintiuno Editores, México, 1982.
- PIKE, Royston E., Diccionario de Religiones, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Política Exterior de México, 175 Años de Historia, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1985.
- RAMIREZ TORO, Everardo, Evangelio Latinoamericano de la Liberación. Nueva Dimensión del Evangelio de Jesús, Ediciones Procopac, Promoción y Comunicación Popular, A.C., México, s.f.
- REICHLEY, James A., Evangélicos y Católicos, la Política de los EUA en un año de Elección Presidencial, Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos, 1988.
- -----, Religion in American Public Life, The Brookings Institution, Washington, D.C., U.S.A., 1985.
- RICHARD, Pablo, La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres, IEPALA, México, 1989.
- RODRIGUEZ, Erwin, Un Evangelio según la Clase Dominante, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982.
- ROSTOW, W. W., La Difusión del Poder, DOPESA, Barcelona, España, 1973.
- RUDE, George, La Revolución Francesa, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, Argentina, 1989.
- SAXE-FERNANDEZ, John, "Los Militares Norteamericanos y América Latina", en Farrel, Barry (compilador), América Latina y Canadá frente a la Política Exterior de los Estados Unidos, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- SEARA VAZQUEZ, Modesto, Derecho Internacional, Editorial Porrúa, S.A., séptima edición, México, 1981.
- SELSER, Gregorio, "Cronología Imperial", Guía del Tercer Mundo, 1984-85, Suplemento anual de Cuadernos del Tercer Mundo, Periodistas del Tercer Mundo A.C., México, D.F., 1984.
- SHOUP, Laurence H., The Carter Presidency and Beyond, Rampart Press, Palo Alto California, U.S.A., 1980.

- "Significado y Perspectiva de Esquipulas II", Covuntura Centroamericana, CIDE, año 1, no. 0, agosto de 1987.
- SILVA MICHELENA, José A., Política y Bloques de Poder, Siglo XXI Editores, México, 1981.
- Sin Autor, La Secta Moon, IEPALA-Editorial KAIROS, México, 1989.
- SONTAG, Frederick / ROTH, John, La Revolución y la Religión en la Vida del Pueblo Americano, Noema Editores, México, 1980.
- STEINFELS, Peter, The Neo Conservatives, Simon and Schuster, New York, U.S.A., 1979.
- "The Triumph of the American Spirit", The Presidential Speeches of Ronald Reagan, National Reproductions Corp., Denver, U.S.A., 1984.
- TORMO, Leandro, Historia de la Iglesia en América Latina, Tomo I, Estudios Socio Religiosos Latinoamericanos, FERES, Suiza y Colombia, 1962, COSHA, España, 1962.
- WALTON, Richard J., La Guerra Fría, Editorial Letras, S.A., México, 1971.
- WEBER, Max, La Etica Protestante y el Espiritu del Capitalismo, Editorial Diez, Buenos Aires, Argentina, 3 de diciembre de 1974.
- WILLIAM FERM, Deane, Las Religiones Contemporáneas en América - Estudio Crítico-, Editores Asociados Mexicanos EDAMEX, México, 1983.
- ZEA PRADO, Irene, Gestión Diplomática de Anthony Butler en México, Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1982.

H E M E R O G R A F I A

INDICE DE REVISTAS CONSULTADAS:

- CRITICA, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- CONTEXTOS, México.
- CUADERNOS DEL TERCER MUNDO, México.
- FACETAS, Embajada de Estados Unidos en México.
- IGLESIAS-CENCOS-CELADEC, México.
- LATINOAMERICA HORA CERO, México.
- LOS UNIVERSITARIOS, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NACLA. REPORT ON THE AMERICAS, Estados Unidos.
- NEWSWEEK, Estados Unidos.
- NICARAUAC, Ministerio de Cultura de Nicaragua.
- TIME, Estados Unidos.
- TREINTA Y DOS, El Salvador.
- VUELTA, México.

PUBLICACIONES DIARIAS:

- EL DIA.
- EL UNIVERSAL.
- EXCELSIOR.
- LA JORNADA.
- UNO MAS UNO.
- THE NEW YORK TIMES.

OTRAS FUENTES:

- "ROMERO", pelcula estadounidense.