

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE  
CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS SOCIALES  
Y HUMANIDADES**

**TRANSFORMACIÓN DEL IMAGINARIO SOCIAL A TRAVÉS DE LA  
LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA EN LAS COMUNIDADES  
ECLESIALES DE BASE DE CENTROAMÉRICA**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA  
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**P R E S E N T A :**

**BLANCA IMELDA PEDROZA GALLEGOS**

**DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA ALICIA PUENTE LUTTEROTH**

**MÉXICO, D. F.**

**MAYO 2011**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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 esta 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.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>5</b>
---------------------------	----------

## **CAPÍTULO I**

### **FUNDAMENTOS TEÓRICOS PARA UN ESTUDIO DEL SIMBÓLICO SOCIAL Y SU TRANSFORMACIÓN EN LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE DE CENTROAMÉRICA**

<b>1.1 La Sociología del conocimiento .....</b>	<b>14</b>
<i>1.1.1 Historia de las ideas .....</i>	<i>16</i>
<i>1. 1. 2 El objeto central de la sociología del conocimiento .....</i>	<i>20</i>
<b>1.2 La acción como un producto cultural y la concepción simbólica de la cultura .....</b>	<b>21</b>
<b>1. 3 Los conceptos de ideología y hegemonía .....</b>	<b>24</b>
<b>1. 4 La construcción social de la realidad y los mecanismos de socialización .....</b>	<b>34</b>
<b>1. 5 La transformación del imaginario social como transformación del simbólico social ..</b>	<b>35</b>
<b>1.6 La reorganización simbólica y la conciencia posible .....</b>	<b>38</b>
<b>1.7 El mito, el símbolo y el rito .....</b>	<b>43</b>
<i>1. 7. 1 Fundamentos míticos de las doctrinas y de las prácticas sociales .....</i>	<i>46</i>
<i>1. 7. 2 La transformación del mito como transformación del imaginario social .....</i>	<i>49</i>
<b>1. 8 Conclusiones .....</b>	<b>51</b>

## **CAPÍTULO II**

### **CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO EN QUE FLORECEN LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE**

<b>2. 1 Introducción .....</b>	<b>55</b>
<b>2. 2. La región centroamericana .....</b>	<b>55</b>
<b>2. 3 Las dictaduras militares y la Iglesia como actor colateral en la región centroamericana</b>	<b>58</b>
<i>2.3.1 Guatemala .....</i>	<i>59</i>
<i>2.3.2 El Salvador .....</i>	<i>63</i>
<i>2.3.3 Honduras .....</i>	<i>65</i>
<i>2.3.4 Nicaragua .....</i>	<i>68</i>
<i>2.3.5 Costa Rica .....</i>	<i>70</i>
<i>2.3.6 Panamá .....</i>	<i>71</i>
<b>2.4 El periodo de posguerra en la región centroamericana .....</b>	<b>74</b>
<b>2.5 Los Estados de Seguridad Nacional, las guerrillas centroamericanas y el proceso democratizador .....</b>	<b>79</b>
<i>2.5.1 Guatemala .....</i>	<i>81</i>
<i>2.5.2 El Salvador .....</i>	<i>85</i>
<i>2.5.3 Honduras .....</i>	<i>88</i>
<i>2.5.4 Nicaragua .....</i>	<i>90</i>
<i>2.5.5 Costa Rica .....</i>	<i>97</i>
<i>2.5.6 Panamá .....</i>	<i>98</i>
<b>2.6 Conclusión .....</b>	<b>101</b>

## CAPÍTULO III

### LAS GRANDES TRANSFORMACIONES EN LA IGLESIA CATÓLICA

<b>3.1 La Iglesia latinoamericana en el contexto de la Iglesia universal de los años sesenta ..</b>	<b>103</b>
3.1.1 Los nuevos aires del Concilio Vaticano II en América Latina .....	103
3.1.2 Mensaje de los obispos del Tercer Mundo .....	107
3.1.3 <i>Humanae Vitae</i> como expresión de un retroceso en la apertura de la Iglesia .....	109
3.1.4 Visita del Papa a América Latina en el contexto posconciliar .....	110
3.1.5 La postura del Episcopado Latinoamericano .....	116
a) Antecedentes .....	116
b) La Conferencia de Medellín como un camino propio frente a la postura del Papa Paulo VI en su visita a América Latina. ....	118
<b>3.2 El papel de los cristianos en el proceso de renovación de la Iglesia latinoamericana...</b>	<b>125</b>
3.2.1 Transformación de la derecha católica reformista hacia nuevos movimientos cristianos..	126
3.2.2 La disyuntiva marxismo-cristianismo en el imaginario latinoamericano .....	129
3.2.3. Radicalización de algunos grupos cristianos. ....	137
3.2.4 Cristianos por el Socialismo .....	140
<b>3.3 Conclusión .....</b>	<b>143</b>

## CAPÍTULO IV

### LA TRANSFORMACIÓN DOCTRINAL DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO: DE LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

<b>4.1 Introducción .....</b>	<b>145</b>
<b>4.2 El catolicismo social y la Teología de la Liberación .....</b>	<b>146</b>
4.2.1. La Doctrina Social de la Iglesia .....	146
a) El pensamiento social de los papas expresado en sus encíclicas .....	148
b) La Doctrina Social Cristiana como fuente de renovación .....	154
4.2.2 La Teología de la Liberación. ....	155
4.2.2.1 Antecedentes. ....	156
a) La Nueva Teología europea .....	156
b) La Acción Católica .....	159
4.2.2.2 Conceptos teológicos básicos de la Teología de la Liberación .....	161
4.2.2.3. Las ciencias sociales en la Teología de la Liberación .....	163.
4.2.2.4 La vertiente marxista en la Teología de la Liberación .....	164
4.2.2.5 La teoría social latinoamericana .....	166
4.2.2.6 Distanciamiento de la Teología de la Liberación respecto a la Teoría de la Dependencia .....	169
<b>4.3 El movimiento liberador en otras iglesias cristianas. ....</b>	<b>170</b>
4.3.1 La preocupación católica por el auge del protestantismo .....	170
4.3.2 La vertiente protestante y su aporte a la Teología de la Liberación .....	172
4.3.3 Propagación de la Teología de la Liberación tanto en ámbitos católicos como protestantes .....	175
4.3.4 La teología evangélica Latinoamericana .....	178
<b>4.4 Conflictos con el poder religioso y político .....</b>	<b>182</b>
4.4.1 El caso de la Teología de la Liberación y el conflicto con el modelo romano .....	182
4.4.2 El caso de las iglesias protestantes .....	184
<b>4.5 Conclusión .....</b>	<b>187</b>

**CAPÍTULO V  
LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA**

<b>5.1 Introducción .....</b>	<b>190</b>
<b>5.2 La Comunidad Cristiana de Base .....</b>	<b>190</b>
5.2.1 <i>La comunidad religiosa .....</i>	191
5.2.2 <i>La Comunidad Eclesial de Base .....</i>	191
<b>5.3 El mito como fundamento de la Comunidad Eclesial de Base .....</b>	<b>193</b>
5.3.1 <i>El mito fundacional de la pequeña comunidad de base .....</i>	193
5.3.2 <i>Del modelo de Iglesia tradicional al modelo de la pequeña comunidad .....</i>	198
<b>5.4 La Lectura Popular de la Biblia .....</b>	<b>201</b>
5.4.1 <i>Antecedentes .....</i>	202
5.4.2 <i>Características de la LPB .....</i>	204
5.4.3 <i>Método de la LPB .....</i>	205
5.4.4 <i>Los espacios .....</i>	207
<b>5.5. Redes en torno a la LPB .....</b>	<b>209</b>
5.5.1 <i>Redes de CEB's .....</i>	210
5.5.2 <i>Redes entre instituciones .....</i>	211
5.5.3 <i>Redes intelectuales .....</i>	216
<b>5.6 Conclusión .....</b>	<b>217</b>

**CAPÍTULO VI  
LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN CENTROAMÉRICA,  
TRANSFORMACIÓN DEL IMAGINARIO Y PERSPECTIVAS**

<b>6.1 Introducción .....</b>	<b>219</b>
<b>6.2 Las Comunidades de Base en Centroamérica .....</b>	<b>219</b>
6.2.1 <i>Origen de las Comunidades de Base Centroamericanas. La comunidad de San Miguelito en Panamá.....</i>	219
6.2.2 <i>El Salvador .....</i>	223
6.2.3 <i>Guatemala. ....</i>	228
6.2.4 <i>Nicaragua .....</i>	232
6.2.5 <i>Honduras .....</i>	239
6.2.5.1 <i>La Diócesis de Santa Rosa de Copán .....</i>	249
6.2.6 <i>Costa Rica .....</i>	254
<b>6.3 La transformación en el imaginario social en las CEBs .....</b>	<b>256</b>
6.3.1 <i>Dios y Jesucristo .....</i>	262
6.3.2 <i>Reino de Dios. ....</i>	263
6.3.3 <i>Pecado .....</i>	263
6.3.4 <i>Salvación .....</i>	265
6.3.5 <i>Lectura de la Biblia .....</i>	266
6.3.6 <i>Iglesia .....</i>	269
6.3.7 <i>Fe .....</i>	272
6.3.8 <i>Alabanza-culto .....</i>	273
6.3.9 <i>Comunidad .....</i>	277
6.3.10 <i>Realidad .....</i>	279
6.3.11 <i>Dignificación personal .....</i>	282
<b>6.4 Futuro de las CEBs y de la Lectura Popular de la Biblia .....</b>	<b>287</b>

<b>6.5 Conclusión .....</b>	<b>291</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>292</b>
<b>FUENTES DE INFORMACIÓN .....</b>	<b>302</b>

## INTRODUCCIÓN

El imaginario social es un concepto construido por Cornelius Castoriadis que hace referencia a una suerte de espíritu colectivo, contrapuesto al espíritu subjetivo e individual. Refiere a las representaciones sociales, significaciones y valores. Castoriadis concede un lugar precedente a lo social respecto de lo individual sin por ello limitar las posibilidades de autonomía de los individuos. Supone una “institución imaginaria de la sociedad”, título de su obra principal, publicada en 1975 y constituye la capacidad dinámica y creadora de la sociedad histórica, por lo que se aleja radicalmente de concepciones deterministas o materialistas.<sup>1</sup>

En esta tesis, si bien nos apoyamos en la concepción de imaginario social de Cornelius Castoriadis, concebimos el imaginario social en un sentido muy amplio, como visión del mundo o cosmovisión, por lo que implica una “actividad mental” colectiva que generalmente hace referencia a lo simbólico y suele considerarse como la “mentalidad” o la “conciencia colectiva”.

Entre las múltiples representaciones que los hombres y las mujeres se hacen del mundo y de sí mismos, la religión es la representación específica que hace referencia a lo sobrenatural<sup>2</sup>. Debido a su poder explicativo de las diversas dimensiones de la vida humana, su estudio es de extrema importancia para las ciencias sociales y no sólo para la antropología. Esta afirmación no es novedosa pero conviene hacerla debido al desdén que suele encontrarse por los temas religiosos a pesar de la influencia que pueden representar en las cuestiones que se suponen puramente políticas y económicas. Aún desde disciplinas como la historia o la sociología, la cuestión religiosa, suele ser subestimada. No obstante, la religión puede ser estudiada desde el enfoque de casi cualquiera de las ciencias sociales. En particular, la sociología de la religión se pregunta por el papel que

---

<sup>1</sup> Fressard, Oliver “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos” Revista *Trasversales*, No. 2, primavera 2006. en <http://www.fundanin.org/fressard.htm>. Una primera versión de este artículo, en su original francés, fue publicada en la revista *Sciences de l'homme & Sociétés*, nº 50, septiembre 2005.

<sup>2</sup> Cfr. Houtart, Francois. *Sociología de la religión*. México, Plaza y Valdés Editores, 2002 (1997) p. 28.

desempeñan la religión y sus instituciones en las estructuras sociales, así como su relevancia en los diversos niveles de las relaciones sociales.

Aunque no es necesariamente lo determinante y es posible acceder a un alto nivel de explicación de la realidad ignorando la dimensión religiosa de los actores, pensamos que el análisis de dicha dimensión puede acrecentar nuestras posibilidades de comprensión, sea para explicarse la división social del trabajo, las relaciones de producción o las relaciones de poder, entre otras cuestiones.

### Tema de estudio

Mi tema de tesis se enmarca en las teorías sociológicas acerca de la construcción del conocimiento desde una concepción simbólica de la cultura. Para ello se estudiará el caso de las Comunidades Eclesiales de Base en Centroamérica. Se llaman Comunidades Eclesiales de Base (CEB), o Comunidades Cristianas de Base (CCB) o simplemente comunidades de base a los pequeños grupos de cristianos que se reúnen periódicamente para compartir su fe y reflexionar sobre su realidad con el propósito de transformarla. Estas comunidades, no solamente surgieron en América Central sino en toda América Latina<sup>3</sup>; sin embargo, la delimitación espacial de mi tema comprende a los países centroamericanos: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá.

Temporalmente, este trabajo se enfoca básicamente en la época del surgimiento y consolidación de las comunidades eclesiales de base, fenómeno ocurrido entre las décadas de 1960, 1970 y 1980, pero haciendo una proyección hacia nuestros días, por lo que comprende el análisis del tema en los tiempos actuales.

El ser y quehacer de las CEB están cimentados en la lectura de la Biblia, misma que se hace de forma comunitaria a partir de un método específico

---

<sup>3</sup> Las Comunidades Eclesiales de Base se establecieron a todo lo largo y ancho del continente, desde México (y sur de Estados Unidos) hasta Brasil y Argentina; siendo especialmente en Brasil un fenómeno social de extraordinaria importancia íntimamente ligado a la Teología de la Liberación. Sin embargo, también hay en otros países de Europa y Asia, con diversos nombres, siendo el de Comunidad de Base el más común.



conocido como *Lectura Popular de la Biblia*<sup>4</sup> (LPB) y que comprende una perspectiva muy concreta desde la cual es posible entender y enfrentar la situación de marginación de la región. La LPB no ocurrió en la generalidad del catolicismo latinoamericano sino en un determinado tipo de católicos que se ha denominado “Iglesia Popular”.

Para comprender el hecho de que la interpretación que la gente común hace de la Biblia ha sido distinta en sus enfoques a la que hacen los especialistas y las instituciones religiosas oficiales, es necesario sondear las distintas fuentes de interpretación que confluyen en las claves de lectura con que la gente se acerca a la Biblia, así como las formas de apropiación que los distintos sectores hacen de ella. Sabemos que, hasta épocas muy recientes, no existía una lectura de la Biblia hecha por la Iglesia Católica latinoamericana sino que había sido importada de la Iglesia europea. Sin embargo, en algunas sociedades de América Latina de la década de 1970 se suscitaron formas alternativas de lectura de la Biblia porque la clave de lectura que ofrecía la Iglesia de Roma no correspondía a la realidad latinoamericana. Del mismo modo, el cristianismo latinoamericano protagonizó el nacimiento de una teología original<sup>5</sup>; pero no sólo eso, surgió una manera nueva de comprender la realidad histórica —que conducía a tomar un papel protagónico en ella— a partir de una práctica de carácter religioso.

## Objeto de estudio

Mi objeto de estudio lo constituye el imaginario social. La materia con la que trabajo es lo que he llamado el imaginario social de los cristianos de comunidades

---

<sup>4</sup> Sobre la *Lectura Popular de la Biblia* (LPB) hay una amplia bibliografía, fruto de la intensa reflexión a la que dio lugar su práctica en las Comunidades Eclesiales de Base, pasando después a los ámbitos académicos, sobre todo de los teólogos de la liberación, lo cual ha llegado a conformar verdaderas redes intelectuales en torno a la LPB. Para una definición de LPB pueden consultarse algunos números de la revista RIBLA (*Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*), ver especialmente: Richard, Pablo “*Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación*” en RIBLA, No. 1, 1992, (1988), San José de Costa Rica, pp. 30-48. véase también: *Quaestiones. Hermenéutica bíblica latinoamericana*. No. 4., diciembre de 2002, Bogotá.

<sup>5</sup> Para un panorama general de la teología latinoamericana conocida como Teología de la Liberación, entre una bastísima producción puede consultarse: Tamayo, Juan-José y Juan Bosch (eds.) (2001) *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Navarra; y para comprender sus conceptos básicos se recomienda: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomos I y II, España, Trotta, 1994 (1990).

de base, considerados como un sujeto social histórico concreto. Los sistemas de representación y percepción que tienen las personas determinan la manera como éstas interpretan la realidad y las costumbres. Estos sistemas de representación condicionan y dan sentido a la acción de los individuos y continuamente se crean y recrean en una relación dialéctica entre la psicología individual y el entorno social.

Por lo anterior, el imaginario social se encuentra en continuo cambio y adaptación, pero a veces ocurre una transformación y readaptación drástica como resultado de la recepción de un mensaje que no corresponde a los esquemas mentales con los que se cuenta, lo que da origen a un desequilibrio que cada actor, individual o colectivo, buscará recuperar a partir de sus propios recursos simbólicos. Como bien explica Golmann, refiriéndose a las condiciones en las que se elabora, transmite y acoge un mensaje, “la vida de la sociedad no constituye un todo homogéneo; se compone de grupos parciales entre los que se dan relaciones múltiples y complejas”, sin embargo, no hay que perder de vista que “la vida de cada uno de esos grupos constituye un conjunto de procesos orientados hacia un equilibrio específico, y por consiguiente el sector consciente de esos procesos vendrá estructurado por un grupo de valores específicos y particulares”<sup>6</sup>.

Estamos desde luego en un nivel teórico. Solemos echar mano de algunas nociones teóricas que nos ayudan a comprender una realidad sumamente compleja; pero buena parte en la explicación de la recepción de un mensaje por parte de una colectividad, se nos escapa cuando vamos a la realidad concreta.

#### Sujeto de estudio

El sujeto de estudio en la presente tesis lo conforman las personas pertenecientes a Comunidades Eclesiales de Base que generalmente pertenecen a estratos sociales muy bajos, obreros de las periferias urbanas o campesinos. Estos actores sociales son mirados desde el punto de vista de su acción social. Aunque hablamos de individuos, la sociología siempre mira al individuo como un ser en sociedad. Mi interés es pues por el grupo humano visto como un actor social, se

---

<sup>6</sup> Goldmann, Lucien. *La creación cultural en la sociedad moderna*. México, Fontamara, 1992, p. 18.

trata pues de un actor colectivo. De este modo, suponemos que podemos hablar de una subjetividad no individual sino colectiva.

Es pertinente aclarar que el sujeto de estudio en esta tesis no es la comunidad eclesial de base. No queremos limitarnos a una concepción esencialista de la comunidad de base; es decir, no es una presunta esencia de la CEB la que constituye nuestro objeto de estudio sino la colectividad concreta que conforma un ente abstracto llamado CEB. Podemos decir que la CEB es la suma de cada uno de sus integrantes pero ¿Podríamos afirmar que el actor colectivo que se conforma a partir de una CEB es la suma de los individuos, hombres y mujeres que se congregan en la comunidad? En otras palabras ¿Podemos afirmar que un actor colectivo es la suma de los actores individuales?

Esta es una amplia discusión que ha dado lugar a distintas posturas teóricas pero un actor colectivo no es la suma de actores individuales, ni la subjetividad de esa colectividad es la suma de las subjetividades individuales. Suponemos por el contrario que, al hablar de un actor social colectivo, hablamos de un nuevo sujeto social con “personalidad” propia. Este actor colectivo tiene una psicología propia que, insistimos, no es la suma de las psicologías de cada integrante, no obstante que las características psicológicas de cada integrante sean determinantes en la conformación de las características psicológicas del grupo. Existe por tanto una diferencia entre la conciencia del actor social y la conciencia social de la colectividad.

El actor colectivo al que me refiero lo conforman los cristianos que asisten a lo que se conoce como comunidades eclesiales de base (CEB). Con independencia de la comunidad concreta a la que pertenecían, estoy asentando que el amplio grupo de cristianos, hombres y mujeres que asistían a comunidades de base dieron lugar a un nuevo actor social. Este actor social se ubica en muy diversos escenarios, que implica una amplia gama de actividades. Desde luego lo encontramos en sus comunidades de base pero también en sus hogares, en sus trabajos, y en sus grupos políticos, sean sindicatos, colectivos de amas de casa, estudiantes, etc. pero su identidad, en cuanto a este específico actor social, está

determinada por ser un cristiano o cristiana que asiste a una comunidad eclesial de base.

Como se ve, el sujeto de estudio es escurridizo, se le puede encontrar en cualquier parte. Y sobre todo su acción es escurridiza porque no nos referimos a lo que hace cuando está reunido en la comunidad sino a lo que hace en cualquier parte en que se encuentre y a la forma específica en que lo hace, precisamente por pertenecer a una comunidad de base. Sólo así podemos hablar de una acción colectiva de este específico actor social.

Desde luego, no todo lo que este actor (miembro de una CEB) realiza, está determinado por su pertenencia a una comunidad de base sino por su pertenencia simultánea a múltiples colectividades: familia, fábrica, comunidad étnica, universidad, vecindario, etc. donde tendrá que cumplir los diversos roles. Y la manera como los diferentes miembros de una CEB acogen o perciben un mismo mensaje en una noche de lectura de la Biblia, puede ser muy diversa precisamente porque su vida fuera de la CEB también los condiciona en buena medida.

#### Pregunta de investigación

En base a lo anterior, surge la pregunta que buscaremos responder en el presente estudio, misma que conduce inevitablemente a una segunda cuestión: ¿Las personas pertenecientes a una Comunidad Eclesial de Base (CEB) en América Central, experimentan una transformación en su forma de percibir la realidad? y, si esto ocurre, ¿Qué es lo que opera dicha transformación?

#### Hipótesis de trabajo.

Mi principal hipótesis de trabajo propone que a través de esta particular forma de leer la Biblia en las comunidades de base se operó una transformación en el imaginario colectivo. Una transformación del imaginario religioso que trajo como consecuencia la modificación de la forma de concebir la religión, y la realidad en general. A raíz de la transformación del imaginario social, ocurren también transformaciones importantes en el entorno de los actores, conocido como *la*

*realidad*; y, en consecuencia, se opera también una transformación de la acción y de las relaciones sociales.

Para dicha hipótesis se parte de la idea de que el contacto tradicional que el católico común tiene con la Biblia (lectura dominical y una homilía o explicación) ha tenido poca influencia en sus vidas cotidianas. Esto probablemente se debe a que existen en el pueblo imaginarios colectivos que no corresponden a los imaginarios presentes en los grupos de poder religioso.

#### Aclaración metodológica

Debido a la dificultad para coleccionar información de primera mano dada la extensión espacial que sirve de límite a mi tema de estudio (los países centroamericanos) me documentaré ampliamente en información impresa. Sin embargo, complementaré mi información con entrevistas. Estas son pocas si atendemos el inmenso número de comunidades de base que se originaron en toda la región. No obstante, considero que son suficientes para completar una visión general de este singular hecho histórico típicamente latinoamericano. Las entrevistas pertenecen a laicos, hombres y mujeres, religiosas, un misionero seglar, sacerdotes y obispos. Entre ellos encontramos una amplia gama de actores que han jugado papeles clave en el fenómeno llamado CEB.<sup>7</sup> Tenemos en fin una rica muestra de personas provenientes de todos los países centroamericanos, exceptuando Belice, país que no forma parte de este proceso.

---

<sup>7</sup> Se cuenta por ejemplo con la entrevista a un sacerdote de la Comunidad de San Miguelito en Panamá, que, como se verá, es el lugar en el que se gestó la primera CEB. Hay también laicos que fueron fundadores de comunidades de base de suma importancia histórica como el caso de la Parroquia de San Antonio Abad en San Salvador, que contó varios mártires entre sus miembros en la época de la guerra, entre ellos el sacerdote que fungía como párroco. Se cuenta también la entrevista al sacerdote encargado de la Pastoral Social Nacional en Honduras, esto es importante porque en ese país las CEB adquirieron una modalidad particular en las llamadas Celebraciones de la Palabra; por ello buscamos entrevistas de celebradores de la palabra, hombres y mujeres, destacando también la entrevista al obispo de Santa Rosa de Copán cuya importancia radica en que su proyecto como dirigente de la diócesis es organizarla toda en comunidades eclesiales de base; algo sui generis pues, muchas veces, las CEB se insertan en las diócesis apenas toleradas. Fue necesario contar con el aporte de quien fuera obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas México, monseñor Samuel Ruiz García, pues su labor pastoral no se circunscribió únicamente a los Altos de Chiapas sino que su figura y aportes fueron de gran influencia e interés para el proceso que estamos estudiando. Si bien el caso de la Diócesis de San Cristóbal no está considerado en este estudio, es indudable que forma parte del proceso que estamos estudiando.

Buena parte de mi tesis ofrece una extensa exposición histórica. Esto en realidad constituye una estrategia metodológica de investigación. Sin embargo, requiero justificar el hecho de que un trabajo de tipo sociológico-simbólico haga alto énfasis en el dato histórico. Mi interés por mi tema de estudio se ubica no en lo religioso por sí mismo sino en el fenómeno en su contexto sociohistórico, lo cual implica una búsqueda más amplia. Al mismo tiempo mi interpretación de un hecho histórico: la radicalización de algunos grupos cristianos en Centroamérica en los años setenta y ochenta, tiene entre sus factores explicativos un fenómeno simbólico-religioso, lo que Hugo José Suárez llama *la transformación del sentido*.<sup>8</sup>

## Contenidos

A continuación enumero el contenido de cada capítulo que compone esta tesis. Lo hago sin mayores consideraciones toda vez que se trata de apartados extensos, cada uno de los cuales comienza con una breve introducción.

En el capítulo primero expongo los elementos teóricos en los cuales sustento toda la investigación.

En el capítulo II presento un panorama sociopolítico de la región en la época antecedente inmediata al fenómeno estudiado.

El capítulo III ofrece un análisis de los sucesos que dieron origen a importantes cambios en la Iglesia católica a nivel general y en América Latina en particular. Se agrega un apartado de la radicalización de algunos cristianos donde se ofrece un análisis de los referentes simbólicos de los cuales se alimentaron.

La Doctrina Social y Cristiana y la Teología de la Liberación constituyen las vertientes teóricas que en buena medida han alimentado el pensamiento y praxis político social de los cristianos en el mundo y en América Latina, temas que son abordados en el capítulo IV, además de una exposición de la vertiente protestante de la Teología de la Liberación. Todas constituyen fuentes doctrinarias que influyeron en una determinada forma de pensamiento a la que hago referencia en mi trabajo. Se incluye en este capítulo la mención de algunos trasfondos teóricos

---

<sup>8</sup> Hugo José Suárez. *La transformación del sentido*. Sociología de las estructuras simbólicas. La Paz, Editorial Muela del Diablo. 2003

como la Teoría de la Dependencia y la pedagogía del oprimido, fundamentales para abordar el tema.

Los capítulos V y VI conforman los elementos nucleares de esta tesis. En el primero de ellos abordo el tema de las Comunidades de Base, así como el de la Lectura Popular de la Biblia. En el segundo, expongo los casos concretos de Comunidades Eclesiales de Base en América Central y argumento los motivos por los cuales considero que la Lectura Popular de la Biblia que en éstas se realiza desencadena una transformación en la forma que tienen las personas de percibir no sólo la religión sino también su realidad concreta. Finalmente me pregunto por el futuro que tienen las comunidades de base y me acojo a las respuestas de los propios actores.

Hay que recordar también que cada caso es específico. No propongo que la metodología seguida en este estudio sirva para todos los casos de estudios religiosos, ni para todos los casos de transformaciones culturales; en buena medida, la propia naturaleza del problema planteado me fue guiando a través de las diversas fases de esta investigación.

## CAPÍTULO I

### FUNDAMENTOS TEÓRICOS PARA UN ESTUDIO DEL SIMBÓLICO SOCIAL Y SU TRANSFORMACIÓN EN LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE DE CENTROAMÉRICA

#### 1. 1 La Sociología del conocimiento

Explicar lo que entiendo por sociología del conocimiento constituye la primera tarea a realizar, en orden a justificar por qué considero que este estudio es un ejercicio de esta especialidad de la sociología.

El término sociología del conocimiento fue usado por primera vez por el filósofo alemán Max Scheler en la década de 1920, más tarde sería introducida en la sociología inglesa y norteamericana, siempre como una preocupación periférica.<sup>9</sup> Debido a ello, el avance teórico fue muy escaso siendo utilizada con muy poco fruto sobre todo en el ámbito de la historia de las ideas. No siempre se coincidió al definir qué es la sociología del conocimiento, subsistiendo el acuerdo general de que se ocupa de la relación entre el pensamiento humano y el contexto social en el que se origina, esto es, entre el pensamiento y sus situaciones históricas<sup>10</sup>.

Toda sociedad, entre la inmensa gama de bienes culturales, cuenta con un amplio cuerpo de *saberes* que sustentan y a la vez explican los distintos ámbitos de la vida cotidiana. A estos los llamamos *conocimiento* y desde ahora es importante establecer que a la sociología del conocimiento no le interesa si éste es

---

<sup>9</sup> No obstante, la sociología norteamericana tuvo importantes exponentes de la sociología del conocimiento: Robert Merton, quien se apoyó en Durkheim, pero sobre todo en Manheim, aspiró a integrar la sociología del conocimiento con la teoría estructural funcionalista; Alfred Schutz es sin duda su más importante representante, y Talcott Parsons, quizá el más clásico sociólogo norteamericano, también se interesó por la sociología del conocimiento al preocuparse por el papel de las ideas aunque en un marco de referencia muy distinto. C. Wright Mills también hizo algunas contribuciones pero ninguno de estos superó lo ya establecido por Manheim. Cfr. Berger, Peter. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994, p. 26.

<sup>10</sup> Por eso el historicismo Alemán de Wilhelm Dilthey puede considerarse un precursor inmediato de la sociología del conocimiento. Cfr. Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986 (1968) p. 20.



verdadero o es falso. La validez de tal o cual conocimiento se inscribe dentro de los determinados contextos sociales.

Por ejemplo, la concepción de lo que es la pobreza no significa lo mismo para el acaudalado hombre de negocios que para el desempleado de un suburbio de la misma ciudad. La forma como cada uno de estos personajes “experimenta” la pobreza determina su “conocimiento” acerca de lo que es la pobreza. Si al primero le preguntasen lo que para él es la pobreza, quizá lo primero que se le vendrá a la mente, su referente inmediato, será el desagradable aspecto del suburbio por el que tiene que atravesar todas las mañanas cuando se dirige a su empresa; en cambio, cuando se pregunte al segundo lo que para él es la pobreza, probablemente experimentará de inmediato la angustia vital con la que suele despertar cada mañana al no saber si sus hijos tendrán este día algo para comer.

Ampliando este mismo ejemplo, podemos ir más allá y decir que para el desempleado del suburbio que todas las noches sueña con viajar a Estados Unidos y convertirse en hombre rico, la pobreza no significa lo mismo que para el desempleado del mismo suburbio que por las noches se reúne en una comunidad cristiana de base. El primero tal vez pensará que su situación es una mera cuestión de la casualidad y que su situación responde a la mala suerte de haber nacido en una familia pobre y no en una familia rica. El segundo tal vez pensará que su situación se debe a una cuestión estructural injusta en la que unos son ricos y otros son pobres porque los primeros explotan a los segundos. En los tres casos estamos hablando de una experiencia personal y los tres sujetos pertenecen a un mismo sistema cultural en el sentido amplio, por ejemplo, una sociedad urbana de los años ochenta; sin embargo, el “conocimiento” de la “realidad” de la pobreza está determinado por su contexto social.

La sociología del conocimiento toma en cuenta los contextos sociales específicos, de tal manera que su existencia se justifica precisamente por las diferencias de conocimientos observables entre las sociedades cuyos sistemas culturales son distintos, pero también por la diferencias de pensamiento observadas dentro de un mismo sistema cultural. Se ocupa, en resumen, de los modos como “las realidades” llegan a ser “conocidas”. No se ocupa simplemente

de las diversas variaciones de “conocimientos” observables sino más bien de los “procesos por los que cualquier cuerpo de “conocimiento” llega a quedar establecido socialmente como “realidad”. En otras palabras, la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de lo que Peter Berger y Tomas Luckmann llamaron *la construcción social de la realidad*.<sup>11</sup>

El gran vacío de la sociología del conocimiento ha sido casi siempre la falta de interés por los “conocimientos” de la gente común, preocupándose más bien por las cuestiones epistemológicas y por la historia intelectual. Berger y Luckmann, se colocan al margen de la concepción tanto de Scheler como de Manheim y de los sociólogos del conocimiento posteriores y definen la tarea de esta disciplina en el plano empírico, plano del que ciertamente otras disciplinas se han ocupado, como la historia intelectual, en el sentido de historia de las ideas, y de la cual también se ocupa la sociología del conocimiento pero estos autores lo hacen a un nivel sumamente cotidiano. Ellos sostienen que el problema de las “ideas”, incluyendo el problema esencial de la ideología, constituye sólo una parte de lo que es el problema general de la disciplina. Para ellos *“La sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere “conocimiento” en la sociedad.”*<sup>12</sup> A esta concepción de Berger y Luckmann habría que agregar que el conocimiento de una sociedad incluye lo simbólico entre lo que se cuenta sus mitos, símbolos, ritos... no sólo como una parte más del conocimiento general sino como un fundamento desde el cual se significan otros conocimientos como las doctrinas y las ideologías. Pero antes de pasar adelante, es conveniente destacar que en la historia de las ideas, al igual que en otras disciplinas, encontramos dificultades derivadas de la propia concepción de la realidad que tiene el historiador.

### *1.1.1 Historia de las ideas*

El problema en la historia de las ideas, según lo explica Michael de Certeau nació, ante la práctica de fragmentar el conocimiento, como una necesidad de encontrar

---

<sup>11</sup> Ídem. p. 15.

<sup>12</sup> Ídem. p. 30, subrayado suyo.

un principio unificador del mismo. La búsqueda de un método se remonta hasta la *Journal of the History of Ideas*, (Estados Unidos) primera revista que se dedica a este tipo de estudios que aún no contaban con un nombre como disciplina: en Estados Unidos se conocía como *Intellectual History*; en Alemania se llamaba *Geistesgeschichte*, en Francia, *Historia de las Mentalidades*; y en la URSS, *Historia del Pensamiento*.<sup>13</sup>

La importancia de este enfoque para nuestro estudio radica en que las ideas son consideradas como una mediación entre el espíritu y la realidad sociopolítica. El problema estriba en comprender qué es lo que da “unidad” a las “ideas” de tal modo que podamos hablar de un “sistema de pensamiento”. ¿Lo da un determinado periodo, o el grupo social o la región geográfica? ¿Se puede decir que la mentalidad de una persona es el reflejo de la mentalidad de su época, es decir, que una biografía tiene el poder de definir una unidad ideológica? Estas interrogantes surgen ante el problema principal expresado por De Certeau: “¿Qué apoyo proporciona a tantas “ideas” diferentes, la unidad que se atribuye a las “ideas del tiempo”, a la “mentalidad” o a una “conciencia colectiva” contemporáneas?”<sup>14</sup> Para él, esta unidad tan buscada es precisamente el objeto de estudio y, de que tengan o no una respuesta, depende la pertinencia (o impertinencia) de este tipo de estudios.

En mi trabajo, propongo que, cuanto más coherencia aporte la interrelación de las diversas explicaciones dadas a los más diversos aspectos de la vida, incluyendo por supuesto las de tipo científico pero sobre todo las de tipo simbólico, mayor unidad se encontrará en un sistema de pensamientos. Es lo que llamamos una cosmovisión, en el sentido Diltheyniano; es decir, una visión integradora del mundo en su totalidad, entendido el mundo con todas sus circunstancias humanas y extrahumanas pero que requieren ser comprendidas en una explicación global de la existencia material y espiritual.

La cosmovisión o idea del mundo suele ser compartida por los individuos de un mismo sistema social y suele considerarse como algo que “es”. Las prácticas

---

<sup>13</sup> De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1985, p. 43.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

están determinadas por una idea más o menos compartida del mundo no desde el punto de vista determinista sino porque, a partir de una concepción del mundo y de la realidad, los individuos dotan de sentido su actividad humana. Todo ser humano tiene, según Dilthey, una idea o concepción del mundo que no es primariamente una construcción mental. Para él, la raíz última de toda concepción mental es la vida misma. La vida se presenta como un enigma que necesita ser comprendido. Sobre todo ante hechos extremos, el ser humano busca *representaciones imaginativas* que hagan comprensible esa nueva realidad.<sup>15</sup>

Scheler analizó con mucho detalle la manera como el conocimiento humano es ordenado por la sociedad. Destacó que el conocimiento humano se da en la sociedad como un *a priori* de la experiencia individual, proporcionando a esta última su ordenación de significado. Esta ordenación, si bien es relativa con respecto a una situación histórico-social particular, asume para el individuo la apariencia de una manera natural de contemplar el mundo”.<sup>16</sup> De este modo, suele confundirse la *realidad* con la idea que se tiene de ella, no obstante ser una construcción colectiva de esa *realidad*. Hay que recordar que *la realidad* no existe *per se* sino que ésta se “construye” socialmente (Berger y Luckmann).

Diversos estudios han tratado de identificar las totalidades mentales históricas: la *Weltanschauung* de Dilthey y de Max Weber (concepción del universo o visión del mundo) el *paradigma* científico de T. S. Kuhn, la *Unit Idea* de A. O. Lovejoy. De Certeau resume todas estas unidades en lo que Lévi-Strauss llama *la sociedad pensada*, por oposición a *la sociedad vivida*. Dichas unidades tienden a destacar conjuntos de coherencias implicadas en “lo percibido” o en “lo pensado” de un tiempo, esto es, “sistemas culturales susceptibles de fundar una periodización o una diferenciación de los tiempos”. Se trata de una clasificación basada en comienzos y términos ideológicos, esto es “rupturas epistemológicas.”<sup>17</sup> De Certeau no ignora que Michel Foucault criticó la ambigüedad de estos sistemas de interpretación y puso en duda que los

---

<sup>15</sup> Marías, Julián, Introducción, en: Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. México, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 29.

<sup>16</sup> Berger y Luckmann. Op. cit., p. 22.

<sup>17</sup> Bachelard, citado por De Certeau, Op. cit., p. 45.

historiadores efectivamente puedan identificar estas unidades que se hallan entre lo consciente y lo económico y determinar los límites de esta “alma colectiva”. De Certeau reconoce que dichos límites pueden crecer o disminuir a capricho de la voluntad; de hecho, *representa* la necesidad del historiador y no un instrumento de análisis: “significa una necesidad de la operación científica, y no una realidad que se pueda captar en su objeto”<sup>18</sup>.

Lo importante a destacar es que vemos el mundo a través de nuestra concepción de la realidad, esto es, *esquemas mentales explicativos* de los diversos aspectos de lo que llamamos “realidad”. El aporte de De Certeau nos lleva a reconocer que el conocimiento histórico, lejos de la objetividad, está condenado a esta misma “determinación” a la que se encuentran sometidos otros tipos de conocimientos y que es impuesta por una concepción de la realidad que, a fin de cuentas, también es la que aporta sentido a la vida del científico o del investigador.

En la concepción de De Certeau, es imposible eliminar del trabajo historiográfico las ideologías que lo penetran. Para Sergio Bagú,<sup>19</sup> el investigador no escapa del hecho de que la mente humana percibe selectivamente la realidad social y, siempre que un ser humano piensa sobre lo social, lo hace desde sus propias limitaciones, ve sólo parte de la realidad y otra no la ve aunque esté frente a sus ojos. Esto equivaldría a lo que Paul Watzlawick y Peter Krieg llaman “el ojo del observador”<sup>20</sup>. Ciertamente que Watzlawick y Krieg se refieren al estudio de las ciencias en general, mientras que Bagú se refiere al observador social, a diferencia de De Certeau, quien se interesa en esto como un problema para la escritura de la historia.

Lo anterior no implica que para De Certeau la historia ha de renunciar a comprender la *realidad* sino más bien que ha cambiado la relación con *lo real*. Dice: “Y si el sentido no puede ser captado bajo la forma de un conocimiento particular que sería extraído de lo real o que le sería añadido, se debe a que todo

---

<sup>18</sup> De Certeau, *Ibíd.*

<sup>19</sup> Cfr. Bagú, Sergio. *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México, Siglo XXI, 2003 (1970), Décimosexta edición, p. 46.

<sup>20</sup> Watzlawick, Paul y Peter Krieg, (comps.). *El ojo del observador*. Barcelona, Gedisa, 2000 (1989).

“hecho histórico” es el resultado de una praxis, signo de un acto y por consiguiente afirmación de un sentido. Es resultado de procedimientos que han permitido articular un modo de comprensión con un discurso de “hechos”<sup>21</sup>.

### *1. 1. 2 El objeto central de la sociología del conocimiento*

Volviendo a la sociología del conocimiento propuesta por Berger y Luckman, ésta no indaga en los fundamentos del conocimiento ni hace distinciones entre los diversos tipos de conocimiento. Por ejemplo, no particulariza el conocimiento simbólico social que suele caracterizar al pensamiento religioso y que finalmente nos aportaría mucha luz respecto a la concepción colectiva que de la realidad tenían los diversos tipos de cristianos en la etapa y contexto social que nos ocupa.

Hablamos por lo menos de tres tipos de cristianos: el católico tradicional, el católico progresista y el católico radical de los años setenta y ochenta del siglo XX en Centroamérica; podemos agregar incluso un cuarto tipo: el católico revolucionario, no en el sentido teórico o doctrinal que podría ser el caso de muchos católicos considerados radicales, sino en el sentido práctico: guerrilleros provenientes no sólo de comunidades de base sino incluso de grupos considerados doctrinalmente como apenas progresistas y no radicales, siendo el caso más paradigmático el del padre colombiano Camilo Torres; lejos de ser el único, cientos de este tipo de cristianos quedarán tal vez para siempre en el anonimato; por ejemplo, los muchos catequistas, miembros de la Acción Católica que murieron en la guerra guatemalteca.

El pensamiento teórico no constituye el único objeto de la sociología del conocimiento. Ello sería altamente restrictivo, sobre todo porque este tipo de conocimiento no puede entenderse del todo si no se le ubica dentro del marco de referencia de una concepción más amplia del conocimiento. Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas o filosóficas, o aún mitológicas, no agotan lo que es “real” para los integrantes de una sociedad. La sociología del conocimiento debe, ante todo, ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana. Es el “conocimiento” del sentido común más que

---

<sup>21</sup> De Certeau. Op. cit., p. 47.

las “ideas” lo que debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento.<sup>22</sup> Resumiendo, el de Berger y Luckmann, me parece un buen aporte porque clarifica que la historia intelectual, entendida como un conocimiento de elite, no es el tema central de la sociología del conocimiento.

## **1.2 La acción como un producto cultural y la concepción simbólica de la cultura**

La religión es una construcción cultural y social con referencia a lo sobrenatural. En general la sociología del conocimiento hace un marcado énfasis en la cultura. Sin embargo, como sabemos, la cultura es quizá uno de los conceptos más diversamente comprendidos. No es el momento para hacer una recopilación de las distintas definiciones que las ciencias sociales han hecho del concepto de cultura. Más que cómo se la define, creo que importa como se la concibe. A mi modo de ver, un enfoque muy útil para el estudio de los imaginarios sociales es una concepción simbólica de la cultura. Esta concepción de la cultura fue desarrollada ampliamente por el antropólogo Clifford Geertz. Si bien la antropología cultural ya no causa demasiado entusiasmo, y los propios estudios culturales no son bien recibidos por muchos estudiosos latinoamericanos, la concepción simbólica de la cultura constituye sin duda uno de los grandes saltos que han dado las ciencias sociales.

Para el autor, lo simbólico no es una abstracción teórica, tiene una existencia real y se palpa en las relaciones y costumbres concretas de una sociedad determinada. El análisis de la cultura implica desentrañar las estructuras de significación. La cultura es entendida como un complejo entramado de sentidos socialmente establecidos conforme a los cuales la gente hace cosas. En suma, el de Geertz es un concepto semiótico de la cultura. Esto lo entiende “como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo (Geertz) llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del

---

<sup>22</sup> Cfr. Berger y Luckmann. Op. cit., pp. 30-31.

cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa”.<sup>23</sup>

El trabajo antropológico en América Latina, hoy día, tal vez como nunca antes, se reviste de una extraordinaria complejidad. La movilización mundial de capitales, mercancía y tecnologías no sólo ha implicado un intercambio de bienes materiales sino también de bienes culturales. Dicho en términos de Geertz, de bienes simbólicos. Considerar el intercambio cultural como un intercambio de bienes simbólicos constituye un notable avance en el trabajo antropológico. De ahí la importancia del aporte de Geertz. Sin embargo, considero que lo simbólico no es susceptible de ser transportado de un lugar a otro como se transporta una mercancía.

El símbolo no puede viajar o trasplantarse de un lugar a otro y permanecer intacto. En su trayecto sufre modificaciones, no en sí mismo sino en el sentido que adquiere en el grupo social de destino, ya que al encarnarse en un contexto cultural diverso es interpretado desde otros referentes. Los signos en cambio pueden viajar como tales. Pueden llegar a un contexto cultural distinto del que lo creó y podrán seguir significando lo mismo pues no requieren ser interpretados sino que se conozca de antemano su significado o valor para ser comprendido, por ejemplo, los signos matemáticos. Por el contrario, el símbolo necesita de su contexto para adquirir su sentido. Si este contexto cambia, el símbolo perderá su sentido original, será reapropiado, pero también puede desaparecer. Es en este marco donde resulta útil ubicar el fenómeno que algunos llaman “la desterritorialización de la cultura”.<sup>24</sup>

Los símbolos, dice Geertz, “son signos interpretables”<sup>25</sup>. Desde nuestra perspectiva, si un signo necesita ser interpretado ha dejado de ser signo, es decir, ya no “significa” algo conocido por todos. Si un signo necesita de interpretación, se

---

<sup>23</sup> Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2001, p. 26-27. *Descripción densa* es el término que, en su libro *Antropología cultural*, Geertz introduce como concepto principal de su propuesta de análisis antropológico. La descripción densa implica no sólo hacer una enunciación de lo observado sino una interpretación. Es saber dar razón del “por qué” de lo que se está describiendo y de su significado para la sociedad en estudio. Según Geertz, “el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación”.

<sup>24</sup> Para una aplicación del término ver: Rosas, Ana “Globalización y cultura: la exploración de Ulf Hannerz”, *Alteridades, UAM Iztapalapa*, 1992, pp. 89-93. La autora hace un análisis de cultura y globalización.

<sup>25</sup> Geertz. Op. cit., p. 27.



ha transformado en un símbolo. Entiendo por “interpretar” no el acto de descubrir un significado preexistente en algo sino de *attribuir* (no designar) un sentido. No obstante, la concepción semiótica de la cultura de Geertz la considero adecuada para comprender el fenómeno de la reapropiación cultural y sobre todo el de la transformación del imaginario colectivo. En la reapropiación cultural, el papel de los actores es absolutamente activo. Las culturas ajenas no imponen sin más sus ideales de modo que las locales solamente los adoptan, tampoco el sentido se ve transplantado sin más. Se trata de un verdadero acto de creación que da como origen una variante en la cultura de base. Por esto no parece probable una eventual homogeneización global de la cultura, a decir verdad, se antoja imposible.

Para Mircea Eliade, los sistemas simbólicos son creaciones de un complejo cultural perfectamente delimitado<sup>26</sup> y ciertamente pueden ser transportados y difundirse a contextos distantes. (Un ejemplo paradigmático que podríamos ofrecer para la concepción que tiene Mircea Eliade de los sistemas simbólicos es la forma como el sistema simbólico católico romano, generado por un centro hegemónico, busca ser transferido e implantado intacto en las regiones más distantes del mundo). Sin embargo, Eliade advierte que estudiar las relaciones entre ciertos complejos religiosos y ciertas formas de cultura, así como precisar las etapas de la difusión de estos complejos, puede convertirse en un importante problema de la etnología; pero el historiador de las religiones, como el sociólogo y el psicólogo ha de plantearse otros problemas ¿Por qué han podido difundirse ciertos símbolos y mitos? ¿Por qué se perdieron algunos detalles durante su difusión, detalles a veces muy importantes? ¿A qué responden estos mitos y estos símbolos, es decir, qué tipo de vacío han llenado en el campo de las interpretaciones, que fue posible tal difusión? Agregaríamos que en esto no estamos considerando todos los factores de cambio o de la transformación cultural en general. Existen muchas causas del devenir cultural que pueden atribuirse a mecanismos generados al interno mismo de una sociedad y que no tienen su

---

<sup>26</sup> Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, S. A. 1989. p. 37.

origen en contactos con el exterior.<sup>27</sup> Y este es el caso que en realidad nos interesa para este trabajo. La explicación de las transformaciones en los sistemas culturales se explica en buena medida por una transformación de lo que estoy llamando el imaginario social. En este caso conviene indagar qué es lo que confiere determinadas características a un sistema cultural y qué es lo que ocasiona que éstas cambien hasta llegar a una verdadera transformación de lo que yo considero que es la base de todo sistema cultural: la concepción del mundo.

Considero que la concepción del mundo es la base de los sistemas culturales porque es precisamente lo que da sentido a las llamadas prácticas culturales: roles sociales, sistemas de parentesco, usos, costumbres, prácticas religiosas, manifestaciones artísticas, modos de socialización, etcétera. Por eso el aporte verdaderamente importante de Geertz radica en que repara en el aspecto simbólico de la cultura. Esto es importante porque no sólo implica una particular noción de cultura, sino que la propia noción de actor se ve implicada. En efecto, el carácter objetivo de la acción social: arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común, lleva consigo una dimensión simbólica<sup>28</sup> que implica la subjetividad de los actores. Geertz se preguntó cómo la cultura de una persona realmente influye su acción. Sabemos que cualquier propuesta para analizar la cultura, incluyendo ésta, siempre será deficiente. Sin embargo, la perspectiva simbólica de la cultura nos permite explicar las transformaciones culturales a partir de conferir un carácter relativo a los esquemas culturales.

### **1. 3 Los conceptos de ideología y hegemonía**

La sociología del conocimiento suele entenderse más en los términos de Manheim que en el sentido scheleriano<sup>29</sup> y es el concepto de ideología el que constituye el punto de partida de Manheim. Este no es en el sentido de falsa conciencia, utilizado en algunas corrientes del marxismo, el cual le da al concepto un acentuado

---

<sup>27</sup> La utilización de la palabra “exterior” es sólo convencional. En la realidad es muy difícil localizar dentro de una cultura lo “exterior”.

<sup>28</sup> Cfr. Geertz. Op. cit., p. 40.

<sup>29</sup> Tal vez porque la obra en inglés de Manheim fue más accesible que la de Scheler que tardó en ser traducida del alemán.

carácter político, sino en el sentido de la imposibilidad para cualquier pensamiento humano de permanecer inmune a las influencias ideologizantes de su contexto social. De este modo, la ideología se vuelve un problema central de la epistemología y de la sociología del conocimiento.

Influenciado por Dilthey, Manheim prefirió el término *relacionismo* al de *relativismo* no porque descartara que el conocimiento es relativo a las circunstancias históricas sino porque enfatizaba que el conocimiento sólo puede darse desde una posición determinada<sup>30</sup>. Manheim también destacaba el poder del pensamiento “utópico”. Para él, igual que la ideología, éste produce una imagen distorsionada de la realidad social; pero con la diferencia de que posee el dinamismo requerido para transformar esa realidad en la imagen que de ella se tiene en determinada utopía.

Más tarde, Raymond Williams concebirá la ideología como “un sistema de creencias característico de una clase o grupo particular sin implicaciones de “verdad” o de “ilusión” pero con referencia positiva a una situación y a un interés social y a su sistema definido o constitutivo de significados y valores”<sup>31</sup>. Ideología pierde entonces su relación con falsa conciencia. Williams llega en este punto a una concepción de ideología verdaderamente neutra y distinta a la concepción de Gramsci para quien toda teoría separada de la práctica es sólo ideología en tanto que la genuina teoría lleva a la conciencia práctica.

La razón por la que Williams se interesa por el concepto de ideología para el estudio de la cultura no es por su sentido “doctrinario” y “dogmático” o su carácter abstracto, aún en el caso de su acepción neutra. Su interés radica precisamente en la “evidente necesidad de un término general para describir no sólo los productos, sino los *procesos de toda significación*. Algunos autores han utilizado los términos de “ideología” e “ideológico” en ese sentido para describir el proceso de la producción de significados a través de signos. La ideología es entendida como la dimensión de la experiencia social en que se producen los significados y los valores<sup>32</sup>. El término “ideología” se vuelve aquí de un enorme

---

<sup>30</sup> Cfr. Berger y Luckmann. Op. cit., p. 24.

<sup>31</sup> Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980, p. 86.

<sup>32</sup> Williams menciona a Volosinov como ejemplo. Cfr. Ídem. p. 88.

interés para quien desea estudiar los procesos culturales, especialmente los procesos de transformación de la cultura.

Es “el acento puesto sobre la significación como proceso social fundamental”<sup>33</sup> lo que desde mi perspectiva reviste a este concepto de una enorme importancia teórica, especialmente para el caso de analizar las transformaciones de los sistemas culturales, transformaciones que, propongo en este trabajo, tienen su origen en la transformación de los imaginarios sociales. En Williams el concepto no es concebido de una manera independiente de la conciencia práctica; por el contrario, para este autor “los procesos fundamentales de significación social son intrínsecos a “la conciencia práctica” y asimismo, intrínsecos a las “concepciones, pensamientos e ideas” *reconocibles* [el subrayado es de Williams] como productos de la misma.”<sup>34</sup>

El problema fundamental radica en definir cómo se construyen las ideologías, entendidas desde esta perspectiva, como productos de la conciencia práctica y cómo se logra que estas penetren en la sociedad y conformen las conciencias de los individuos. Una determinada visión del mundo, a la manera como la entendió Dilthey (1990) determina la conciencia de los individuos. En relación a mi tema de estudio hay que establecer que aún en las sociedades con un alto nivel de secularización solemos encontrar en su cosmovisión “básica” fundamentos de tipo religioso. Entre algunos datos que sugieren un paralelismo entre ideologías y modificaciones sociales tenemos lo que De Certeau llama *la localización sociocultural de las ideologías religiosas*.<sup>35</sup>

Pero ¿Qué es lo que influye, conforma y determina una cosmovisión, esto es, una determinada visión del mundo entendida en sentido amplio? En esto juega un importante papel la tradición del grupo humano y es quizá la mayor beta explorada por los antropólogos, la cual es transmitida por los mecanismos de socialización convencionales. Sin embargo, hay un poderoso concepto que ha sido poco explotado en el ámbito de la antropología. Se trata del concepto de *hegemonía* de Antonio Gramsci, el cual resulta muy útil para explicar cómo se

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ídem.*, p. 89.

<sup>35</sup> Cfr. De Certeau. *Op. cit.*, p. 153.

conforma el contenido del simbólico social, de dónde viene, quien lo impone y, por ende, como se determinan las cosmovisiones, o más específicamente, la cosmovisión dominante en una sociedad.

El significado clásico de “hegemonía” suele atribuirse a la dirección política o dominación en las relaciones entre los Estados. Fue el marxismo el que desechó de su significado la dominación de los Estados y lo sustituyó por la dominación de una clase dirigente. El aporte de Gramsci consistió en la distinción entre dominio y hegemonía. El dominio se expresa en formas directas por medio de la violencia, ya sea abierta o por medios coercitivos. La violencia fue una forma habitual de dominación en América Latina en la época de las dictaduras. En las democracias, la dominación se realiza por medio de un muy complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales. La hegemonía consiste precisamente en esas fuerzas activas existentes en la sociedad y en la cultura.

El Estado, desde la concepción gramsciana, es la suma compleja entre la sociedad civil y sociedad política, es un equilibrio y consenso entre las dos, a partir de una hegemonía revestida de coerción;<sup>36</sup> en torno a una concepción de mundo que impregna y da sentido a la vida común de los diversos integrantes del Estado, noción elaborada y difundida, aceptada por una mayoría, previamente a la toma de los aparatos gubernamentales, por parte de ciertos grupos políticos que se constituyeron hegemónicos.<sup>37</sup>

En este contexto estatal, una parte de la sociedad civil busca educar y mantener el consenso de la visión hegemónica de mundo, a través de organismos e instituciones productores de lo simbólico; otra parte, elabora una crítica y una noción de mundo distinto y subalterno para constituir un proyecto contrahegemonico a la hegemonía cultural e ideológica establecida. Ello a partir de instituciones culturales que se expresan en la escuela, partidos, sindicatos, medios masivos de comunicación, familia, clubes, iglesias y asociaciones culturales.

---

<sup>36</sup> Gramsci Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. México, Juan Pablo Editor, 1997, p 65.

<sup>37</sup> Gramsci, Antonio. *Pasado y Presente*. México, Juan Pablo Editor, 1977, p. 204.

Para Raymond Williams, cualesquiera que sean las implicaciones del concepto para la teoría marxista, el hecho es que éste produce inmediatos efectos sobre la teoría cultural. El concepto de hegemonía incluye tanto el concepto de “cultura”, entendida como proceso social total en que los hombres definen y configuran sus vidas, como el de “ideología”, entendido como un sistema de significados y valores que constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase.

El concepto de hegemonía supera al de ideología porque no se refiere solamente al sistema consciente de ideas y creencias sino a todo el proceso social vivido el cual se estructura a partir de valores dominantes no necesariamente ocultos o inconscientes. Las culturas autóctonas latinoamericanas no son inconscientes de una ideología dominante aportada por intereses de grupos hegemónicos e infiltradas en sus culturas locales. Los movimientos sociales con base indígena como el de Bolivia o el zapatismo parten precisamente de una conciencia de subordinación y desventaja ante un proyecto hegemónico mundial.

Sabemos que hablar de hegemonía en América Latina no equivale solamente a la dominación política o económica. Incluye la actividad social cada vez más inserta en una dinámica de necesidades creadas globalmente. Esto involucra directamente la cuestión de las identidades, sea de los Estados-nación o sea de los pueblos originarios. Se vive bajo un sistema cultural, político y económico, no siempre de forma consciente, subordinado a imposiciones y límites de carácter hegemónico. Por eso los nuevos movimientos sociales no son sólo esfuerzos aislados que persisten como el último vestigio de lo que fueron culturas ahora en proceso de desaparición. Constituyen verdaderos movimientos, no sólo de resistencia, sino de recreación de la propia actividad y del significado que toda la práctica social aporta a sus vidas concretas.

Coincidiendo con Gramsci, para Williams la hegemonía constituye una superación de la ideología dominante en cuanto que implica formas de control sutiles ya sea por manipulación, persuasión, adoctrinamiento hacia la construcción de un consenso, etcétera. Por eso constituye un sistema de significados y valores que involucra una visión del mundo, de la vida y de nosotros mismos que se

confirman continuamente en la práctica cotidiana. “En el sentido más firme, es una “cultura” pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares”.<sup>38</sup>

Actualmente, la dominación proviene más que de una clase dominante, de un poder de control social perfeccionado en las sociedades desarrolladas. Gramsci hace hincapié en la necesidad de hegemonías alternativas por medio de diferentes formas de lucha, no necesariamente políticas. Es otra concepción más refinada de la actividad revolucionaria y, según Gramsci, esta hegemonía alternativa no surgirá únicamente de la clase obrera. El poder contrahegemónico no siempre ni necesariamente ha de venir de las clases o grupos subalternos. En el caso de la Teología de la Liberación, los grupos intelectuales de las universidades tuvieron un papel protagónico.

Los nuevos movimientos sociales ya no agrupan a los sindicatos de los trabajadores. Al parecer, nuevas experiencias se están fraguando en las agendas políticas de los nuevos movimientos indigenistas cuyos programas no se limitan a una serie de reivindicaciones inmediatas sino a toda una reestructuración de los mismos Estados que no sólo los incluyan como parte de los proyectos de desarrollo nacionales sino que respeten su derecho a la autonomía como pueblos. Las formidables complicaciones de estas demandas en una sociedad dominada por el capital mundial no desdice la justeza de sus pretensiones.

No hay que olvidar que estamos ubicando estas reflexiones en el marco de la dimensión cultural que la globalización sin duda presenta; pero considerar la cultura, en este caso las culturas latinoamericanas, como una fuerza en lucha por la sobrevivencia ante una aplastante imposición de valores externos con carácter determinista ha limitado el avance hacia una concepción viva y dinámica de la cultura.

Si bien es cierto que ciertos mitos y símbolos de la actualidad circulan a través del mundo, no podemos pensar que la cultura o las culturas latinoamericanas se encuentran reducidas a formas de resistencia en contra de una eventual cultura mundial única. Wallerstein, por ejemplo, a diferencia de

---

<sup>38</sup> Williams. Op. cit., p. 32.

versiones contemporáneas latinoamericanas del marxismo, no logra superar este determinismo. La cultura queda reducida al ámbito de las ideologías, en este caso entendidas como lo que el marxismo considera el nivel “superestructural”.<sup>39</sup>

Si bien el concepto de hegemonía explica el poder de dominación no en un Estado militar sino democrático, eso no nos impide ver lo obvio: que aún en regímenes autoritarios, como lo fueron las dictaduras militares centroamericanas, existían otras formas sutiles de coacción social que se ejercían a través de lo que Gramsci llamó *aparatos de control del Estado* con sus formas típicas de socialización: familia, escuela, Iglesia, medios de comunicación.

No hay que olvidar el papel que tiene la sociedad civil en el Estado.<sup>40</sup> “La sociedad civil tiene como referencia empírica las instituciones y medios que defienden, desarrollan y transmiten valores, costumbres y modo de vida de la burguesía, tales como las escuelas, las Iglesias, las casas editoriales, la televisión, la radio, los periódicos, los clubes, los partidos, los sindicatos, las asociaciones culturales, las asociaciones profesionales, las asociaciones de beneficencia”<sup>41</sup> El consenso y la coerción no se separan entre sí, según Gramsci, se trata de una distinción metodológica, no orgánica. Por eso el concepto de sociedad civil Gramsci lo analiza en términos de una hegemonía ético cultural: “la hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado. A diferencia de la clase política, cuyos medios de coerción son el ejército, la policía, etc., la fuerza hegemónica de una clase radica en que logra sus propios intereses tomando en cuenta parte de los intereses de los grupos hegemonzados. “Esto también supone un cierto equilibrio, es decir, que los grupos hegemónicos tendrán que sacrificar en parte su naturaleza corporativa”.<sup>42</sup>

Para nuestro tema, el agente socializador que más nos interesa como impositor de una específica forma de concebir el mundo y la vida es la Iglesia. Si bien la religión es una construcción cultural y social que hace referencia a lo

---

<sup>39</sup> Cfr. Rosas. Op. cit., p. 90.

<sup>40</sup> Entendido el Estado según Gramsci como sociedad política + sociedad civil y como el mantenimiento y reproducción de la forma de vida de la clase dominante. Ver Chiu Amparán, Aquiles. *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1991, p. 100.

<sup>41</sup> Ídem., p. 101.

<sup>42</sup> Ídem., p. 111.



sobrenatural también es cierto que no se trata solamente de representaciones explicativas neutras sino que éstas comprenden ciertas “intenciones” impuestas por los grupos dominantes que en última instancia tienen como objetivo desarrollar mecanismos de control desde la misma base de la conciencia, no solamente de control del hombre sobre la naturaleza, -la cual también tiene una función social-, sino de grupos predominantes sobre grupos dominados; y todo esto en el campo de lo simbólico.

Históricamente, la Iglesia ha sido un agente más del Estado. Es el Estado quien finalmente impone o mantiene, a través de la Iglesia, una determinada concepción del mundo. Se entiende aquí el Estado como el organizador de consenso y colaboración activa en torno a una concepción del mundo que impregna y da sentido a la vida cotidiana de todas las clases.<sup>43</sup> Las instituciones religiosas son utilizadas para reproducir el sistema capitalista, como se puede utilizar también el arte, la filosofía y todos los demás aparatos ideológicos del Estado. Ello no impide que dentro de la propia Iglesia encontremos la antítesis contrahegemónica, por ejemplo en las comunidades eclesiales de base o en la propia teología de la liberación.

El hecho de que el concepto de hegemonía explique la forma sutil de control que ejercen los grupos dominantes (manipulación, persuasión, adoctrinamiento, etc.) en contraposición a otras formas de dominio violentas, constituye su mayor fuerza explicativa para este tema. En mi opinión, el mérito de este concepto, consiste en su capacidad para explicar una ideología dominante desde la misma médula, es decir, a nivel cultural, lo cual implica lo simbólico y lo ritual. De ahí se derivan las prácticas sociales como externalización de un modo específico de concebir el mundo, el cual es impuesto por grupos minoritarios pero que tienen una formidable capacidad de control sobre las clases mayoritarias.

Esto nos lleva a afirmar que la concepción gramsciana de hegemonía no debería ser ignorada por los estudiosos de la transformación del sentido. En realidad, cuando nos preguntamos qué es aquello que hace que una manera de ver el mundo cambie por otra, lo que nos estamos cuestionando es qué es lo que

---

<sup>43</sup> Ídem, p., 100.

permite que una forma dominante de ver el mundo, impuesta a través de medios sutiles por las clases poderosas al resto de la sociedad, pueda ser sustituida por otras; y cuáles fueron las mediaciones para llegar a estas formas alternativas, siendo que no se cuenta con los aparatos de control con los que cuenta el Estado.

Si la hegemonía se constituye por una primacía civil y moral que se funda en la fuerza de la tradición y no en la violencia física, la estrategia contrahegemónica de Gramsci va, en consecuencia, en el mismo sentido, esto es, no en una revolución armada sino en la erosión del sistema burgués en todos sus niveles: ideológico, cultural, social, económico, político y militar. El concepto de contrahegemonía de Gramsci no excluye la vía armada pero la actividad revolucionaria militar es más bien un momento posterior al proceso contrahegemónico.

En efecto, una vez que se ha transformado una manera de concebir la realidad con sus estructuras y sus costumbres, e incluso se han llegado a superar concepciones de tipo religioso que lograban mantener la sumisión pasiva de las mayorías —por ejemplo la resistencia a desobedecer a los gobernantes por temor a condenarse, o la esperanza futura de que los pobres recibirán su recompensa en el cielo— se puede llegar a que individuos de las clases subalternas decidan tomar, entre muchas opciones, la vía de la revolución armada como respuesta al imperativo de adecuar las estructuras y las prácticas a su nueva concepción de la realidad. Recordemos que la concepción de la realidad no corresponde a la realidad empírica misma, al menos no teóricamente, aunque en lo concreto se desdibujan sus propios límites.

Con esto se propone que una verdadera revolución no puede darse sólo a través de la toma del poder por la fuerza si no se logra consolidar un proyecto contrahegemónico a nivel de la cultura y las prácticas sociales. Por eso el concepto de contrahegemonía le exige a Gramsci pensar en la figura del intelectual orgánico, es decir, el actor social que irá a la vanguardia del movimiento contrahegemónico en contraposición al intelectual tradicional que juega el papel de reproductor del sistema. De otra forma el concepto de contrahegemonía carecería de base real. El papel del intelectual orgánico supone un diligente

trabajo cuyo objetivo es que se vaya operando una transformación ideológica, esto implica que el intelectual conoce a los actores y sabe lo que puede esperar de ellos, lo cual no siempre corresponde a lo que desearía.

Para Gramsci, un animador de CEB's correspondería a un intelectual orgánico. Para el autor italiano todas las personas son intelectuales, pero no todas ejercen la función social de intelectuales. Los intelectuales orgánicos forman un bloque intelectual-moral con las "masas", elaboran y hacen coherente los principios que éstas perciben, para transformar el "sentir" en "comprender", asumiendo una función dirigente que se prolonga en una capacidad política, contribuyendo a un desarrollo intelectual y social para las mayorías y no de un grupo de privilegiados. Gramsci afirmó: "El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los efectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador".<sup>44</sup>

Sin embargo, una transformación de la concepción de las relaciones sociales y de las prácticas siempre será difícil y el intelectual orgánico no debe ignorar eso. Goldmann introdujo el concepto de *conciencia posible*, el cual viene a complementar de un modo eficaz las nociones de contrahegemonía y de intelectual orgánico pues "para quien quiera intervenir en la vida social, es importante saber, en una situación dada, qué informaciones pueden ser admitidas, sufriendo deformaciones más o menos importantes y cuáles no pueden ser transmitidas ni aceptadas"<sup>45</sup>.

Cierto es que no sólo en las comunidades de base encontramos formas alternativas de concebir la realidad, sobre todo la actividad política, sino también en las universidades, en las artes, en grupos sindicales, etc., espacios donde históricamente se han gestado verdaderos proyectos contrahegemónicos; sin embargo, al estudiar la relevancia histórica de las comunidades de base, tal parece que se ha pasado por alto que en ellas se operó una verdadera transformación cultural, la cual implicó incluso el ámbito religioso, es decir, una

---

<sup>44</sup> Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel: Los intelectuales y la organización de la cultura*. México, Juan Pablo Editor, 1997, p. 15.

<sup>45</sup> Goldmann, Lucien. *La creación cultural en la sociedad moderna*. México, Fontamara, 1992, pp. 12-13.

transformación en el mundo de lo sagrado, versus otro tipo de transformaciones que ocurren más bien en la forma en que se concibe el mundo profano.

#### **1. 4 La construcción social de la realidad y los mecanismos de socialización**

Tal como se han expuesto las nociones de cultura, ideología, hegemonía y el papel que juegan en la concepción de la realidad, podría dar la impresión de que concebimos la acción social como un resultado automático en el cual la subjetividad del actor y demás factores que influyen en la acción no tuvieran sino un papel marginal. Esto equivaldría a una postura determinista de la acción social respecto de la cultura. Para aclarar este punto, valdría la pena recordar lo que para Sergio Bagú constituye la naturaleza misma de la realidad social; esto es, que es una realidad relacional.<sup>46</sup> En un proceso dialéctico, la realidad social construye al individuo y éste construye a la realidad social.<sup>47</sup> Por eso la sociología estudia los “productos” de los actores sociales y esto lleva a estudiar al individuo como actor, es decir, como productor de la sociedad, ya que es precisamente el actor el que produce las estructuras de una sociedad determinada.

Hablar de una transformación de imaginario implica partir de una concepción social de la realidad, esto no significa que dicha concepción corresponda con la realidad misma, lo que significa es que las personas adquieren una visión del mundo, del entorno, de las relaciones sociales, de la trascendencia, esto es: una cosmovisión, en un proceso dialéctico en el que el sujeto es constantemente recreado por la sociedad al tiempo que la sociedad es recreada por el sujeto. La realidad, o lo que se considera como “la realidad”, es una construcción mental. Las concepciones de la realidad forman parte de la conciencia colectiva, definida ésta como “el conjunto de las formas de apropiación subjetiva de la realidad objetiva”.<sup>48</sup>

Según Fracois Houtart, la religión es una forma de la conciencia colectiva y lo que a los sociólogos interesa es desentrañar cómo y por qué las formas

---

<sup>46</sup> Consultar: Bagú. Op. cit.

<sup>47</sup> Esta es también la postura de Berger y Luckmann contenida a todo lo largo de su libro *La construcción social de la realidad*. Op. cit.

<sup>48</sup> Definición de Lucien Goldmann. 1992. Op. cit., p. 34.

religiosas de la conciencia nacen, se disuelven o se transforman. Coincido con este autor en que esto no puede ser resuelto sin hacer referencia a la realidad social total de los actores sociales. No es el caso profundizar con detalle todos los elementos teóricos de la concepción de la realidad como una construcción social. Sin embargo, conviene hacer notar que algunos elementos teóricos del constructivismo social contribuyen a la comprensión de la manera como es posible una transformación del imaginario social, lo cual en el fondo no es otra cosa que una mutación de un tipo de construcción de la realidad a otro.

Berger y Luckmann insistieron en el carácter dialéctico de la construcción social de la realidad y muchos autores coinciden en que la sociedad es fruto de la acción de los actores sociales y que la sociedad por su parte, determina en cierto sentido la acción de los actores. Las representaciones religiosas también son productos de los actores sociales. Los seres humanos construyen sistemas de representaciones que les permite situarse en el mundo natural y social de un modo coherente. Esto les confiere un estado de seguridad respecto a la realidad que los rodea porque implica que todo está bajo control. Para algunos autores, el aspecto dialéctico que caracteriza la construcción de la realidad constituye la explicación del cambio: tanto transformación de las representaciones, producto de la sociedad, como de la sociedad, producto de las representaciones.

### **1.5 La transformación del imaginario social como transformación del simbólico social**

En principio, hablar de transformación del simbólico social constituye una obviedad ya que el devenir histórico hace inevitable el cambio. Lo que estudio en esta tesis es una transformación profunda que llega a modificar el imaginario de una sociedad desde sus mismas raíces, de forma que llega a cambiar perceptible y drásticamente las prácticas. Para afirmar esto, es necesario sustentar teóricamente que hay una correspondencia entre visión del mundo y práctica y, por tanto, primero hay que observar las prácticas cotidianas de los actores para comprender su sentido, el cual no necesariamente corresponde con la doctrina oficial.

Aunque en un contexto de estudio muy distinto, (la historia religiosa en la Francia del siglo XVII), Michel de Certeau destaca una diferencia concebida en su tiempo como intolerable, entre la conciencia religiosa de los cristianos y las *representaciones* ideológicas o institucionales de su fe. Lo que le llama la atención es el *sentimiento* de un distanciamiento entre las creencias y las doctrinas, o entre la experiencia y las instituciones.<sup>49</sup> Y es que la práctica, según de Certeau, es lo que da identidad a un determinado grupo religioso. Por eso el rito se vuelve tan importante, porque es lo que diferencia a un católico de un protestante o, en nuestro caso, a un católico tradicional de un miembro de una comunidad cristiana de base.

En la época que estudia de Certeau (Francia del siglo XVII) la religión se va llevando cada vez más al terreno de la práctica y ésta cumple una función social en la medida en que es un hecho que puede comprobarse. En efecto, para de Certeau, la visibilidad de la fe responde al imperativo utilitario de mantener un orden social, lo fundamental son las costumbres y no la fe. Y acaso ahí encontramos el origen de la religiosidad católica que desarticula la fe de la vida, aspecto que fue hecho conciente de forma muy relevante entre los cristianos de las comunidades de base. *El saber* adquiere una función nueva en *la instauración o restauración de un orden*.

Por esto, si observamos una importante transformación en la práctica de un actor social, debemos preguntarnos si hubo alguna transformación de mentalidad y si ello implica una transformación en su concepción de realidad. Como diría Goldmann<sup>50</sup> “Hay que encuadrar el objeto estudiado de forma que podamos estudiarlo como desestructuración de una estructura tradicional y como nacimiento de una estructura nueva”.

Pero ¿Cómo ocurren esas transformaciones? Hablando específicamente de la transformación simbólica, concuerdo con Hugo José Suárez en que, lo que él llama *la transformación del sentido*, ocurre como resultado de una crisis<sup>51</sup>. Para

---

<sup>49</sup> De Certeau. Op. cit., p. 145.

<sup>50</sup> Goldmann. Op. cit., 1992. p. 22.

<sup>51</sup> Véase Suárez, Hugo José. *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz, Muela del Diablo Editores, 2003.

este autor, el sistema simbólico de un sujeto está en equilibrio relativo sostenido por ciertos parámetros objetivos. En términos parecidos, Lucien Goldmann establece que “todo hecho humano, individual o social, se presenta como esfuerzo *global* de adaptación de un sujeto a un mundo ambiente, es decir, como proceso orientado a un estado de equilibrio que es provisional en la medida en que será modificado por la transformación del mundo ambiente debida a la vez a la acción del sujeto en el interior de ese estado de equilibrio y a la extensión de la esfera de esa acción”.<sup>52</sup>

Volviendo a Suárez, la crisis ocurre cuando hay un desencuentro entre los parámetros objetivos que rodean al sujeto y el simbólico en función del cual se desenvuelve. Un cambio visible en la realidad, no lleva por sí mismo a la transformación del *simbólico* del sujeto, ello depende “de la lectura específica” que el sujeto hace de ello, lectura que hará precisamente a partir de su simbólico operante. “En la transformación se da una relación dialéctica entre las disposiciones del sujeto y los parámetros sociales que, por distintas razones, están en un momento de descoordinación y que buscan una nueva armonía”.<sup>53</sup>

El sistema simbólico construido por el individuo se encuentra con la necesidad de readecuarse a la nueva situación a través del restablecimiento del equilibrio. No coincido con Suárez en que “se trata de introducir en el simbólico -a nivel inconsciente- una serie de elementos para crear las condiciones psíquicas favorables para sobrevivir en la nueva situación”.<sup>54</sup> Por el contrario, creo que la nueva adecuación ha de ser profundamente consciente, no en el sentido de perseguir conscientemente una adecuación sino de ser consciente de que lo que anteriormente se creía ya no corresponde a la nueva realidad.

Hay que hacer hincapié en que lo que se concibe como “nueva realidad” no siempre implica una transformación objetiva a nivel empírico de las estructuras y del ambiente que rodea al actor. En ocasiones, indudablemente es así pero en otras no. La “nueva realidad” puede ser y de hecho es más bien una “nueva concepción de la realidad”. Hago hincapié en esto porque considero que la

---

<sup>52</sup> Goldmann. Op. cit., 1992 p. 16.

<sup>53</sup> Suárez. Op. cit., p. 113.

<sup>54</sup> Ídem., p. 114.

transformación del sentido (me permito utilizar el término de Suárez) experimentada por los miembros de comunidades eclesiales de base no respondió a una transformación previa de la realidad en la que se encontraban inmersas. Lo que en realidad cambió fue la explicación que de ésta se hicieron los actores. Sin embargo, para el caso es lo mismo si aceptamos que la realidad objetiva (si es que se puede hablar de realidad objetiva) es irrelevante, esta no existe tal cual en la mente de los actores, lo que existe es la representación-explicación que se hacen de ella.

Cuando los actores encuentran, ayudados por su propia interpretación de la Biblia y en algunos casos por las categorías marxistas, que la realidad no es la que creían sino otra muy distinta, entonces podemos hablar de que hay una transformación de la realidad, no en el sentido de la realidad empírica, insistimos, sino en la concepción de la realidad. Podríamos decir que se trata de una realidad subjetiva pero, insistimos nuevamente, es ésta la que “realmente” existe para los actores. Aquí todavía no estamos hablando de una transformación del imaginario social; simplificando el esquema de la transformación del sentido tenemos tres momentos: transformación de la realidad → crisis → transformación del simbólico. Cuando hablamos de que los actores descubren que la realidad no es lo que ellos creían, estamos ubicados apenas en el primer momento.

Esta nueva realidad ya no puede ser explicada a partir del sistema simbólico con el cual se contaba para ello y es aquí donde es útil el concepto de “crisis” de Suárez. Para este autor boliviano, “una vez presentada la crisis, se busca el restablecimiento del equilibrio, es decir, el sistema simbólico del sujeto pretende reconstituirse para desenvolverse en la nueva situación.”<sup>55</sup>

### **1.6 La reorganización simbólica y la conciencia posible**

Según Suárez, las modalidades de crisis y modificación están dadas ya en el simbólico y son “activadas” sea por la situación externa o por el proceso interno. Por tanto la creación de respuestas, es decir, la reorganización simbólica “se realiza a partir del sistema inicial, con todas las limitaciones y posibilidades dadas

---

<sup>55</sup> *Ibídem.*



en el primer simbólico [...] de hecho, en cada sujeto ya están inscritas las posibilidades de transformación y cambio a partir de las experiencias por las cuales atravesó en su historia de vida”. Retomando a Pierre Bourdieu, Suárez advierte que “en cada agente, es decir, en el estado individuado, existen disposiciones supraindividuales que son capaces de funcionar de forma armonizada y, si se quiere, colectiva [...] hay en cada individuo socializado, una parte de colectivo y, por lo tanto, unas propiedades válidas para toda una clase de agentes.”<sup>56</sup>

Para Suárez, “en cada simbólico está inscrita la manera de actuar y los límites para enfrentarse con nuevas situaciones, es decir, las disposiciones para el cambio”. Estas reflexiones remiten sin duda al concepto de “conciencia posible” que Lucien Goldmann desarrolla, y que retoma de la literatura marxista alemana. Éste pone énfasis no tanto en el mensaje ni en quien lo transmite sino en el receptor, y más concretamente, en su capacidad receptiva. Se trata de un ser humano cuya conciencia no puede “dejar pasar” cualquier cosa de cualquier forma.<sup>57</sup> En el proceso de la comunicación no se encuentra propiamente un receptor al estilo de una antena sino más bien una conciencia receptiva.

La noción de conciencia posible considera que el problema es saber no lo que piensa un grupo, sino cuáles son los cambios que pueden producirse en su conciencia, sin que haya modificación substancial del grupo. La utilidad del concepto radica más en su capacidad explicativa de por qué fueron posibles determinadas transformaciones en la conciencia colectiva de una sociedad, es decir, por qué permitió entrada a determinadas nociones, no obstante fueran novedosas e incluso llegaran a trastocar todo un orden simbólico referencial.

En los problemas de la receptividad, Goldmann destaca cuatro niveles: El primero se refiere básicamente a la insuficiencia de información. El segundo hace referencia a la estructura psíquica del individuo que es resultado de su biografía. En este nivel se ubica la noción de Suárez de “matriz profunda” cuando habla de ciertos grados de apropiación del simbólico y, por tanto, casi inamovibles para el

---

<sup>56</sup> Bourdieu en: Suárez. Op. cit., p. 115.

<sup>57</sup> Cfr. Golmann. Op. cit., 1992. p. 10.

individuo.<sup>58</sup> El tercero ya no es a un nivel individual sino del grupo social en el cual la estructura de su conciencia real, resultado de su pasado y de las experiencias adquiridas a lo largo del tiempo, se resiste a la filtración de determinados tipos de informaciones. En este caso aún es posible una transformación de la conciencia real sin poner en riesgo la existencia del grupo social como tal.

Un cuarto nivel se refiere a lo que Marx llamaba, según Goldmann, los límites de la conciencia posible. Es “el caso en que, para obtener la transmisión el grupo en tanto que grupo tiene que desaparecer o transformarse, hasta el punto de perder sus características sociales esenciales.”<sup>59</sup> Un ejemplo podrían ser los indígenas que se convierten al evangelismo, proceso en el que hay informaciones cuya transmisión es incompatible con las características fundamentales del grupo social; para hacerlas propias, es necesario desprenderse de la identidad grupal misma. “Es el caso en que las informaciones superan el máximo de conciencia posible del grupo”.

Por eso, el autor sugiere al sociólogo que estudia a un grupo social, que se pregunte siempre cuáles son sus categorías intelectuales fundamentales: el sentido de los conceptos de espacio, tiempo, bien, mal historia, causalidad, etcétera, que estructuran su conciencia, cómo se vinculan esas categorías a su existencia, qué límites le imponen y cuáles tipos de informaciones, situadas más allá de esos límites, no pueden ser recibidas sin una transformación social del grupo. El sociólogo se debe preguntar cual es el campo de conciencia en el cual un grupo puede, sin modificar su estructura, variar sus formas de pensar y “cuáles son los límites que su conciencia de la realidad no puede sobrepasar sin una profunda transformación social previa”.<sup>60</sup>

Tanto Hugo José Suárez como Lucien Goldmann suponen en su propuesta una estructura y un equilibrio, esto trae ciertas consecuencias deterministas, sin embargo, a nivel teórico, si no se partiera de un supuesto equilibrio inicial, el concepto de crisis se volvería inadecuado. Por otro lado, la idea de tiempos o fases en Suárez descuida un tanto la noción de proceso, pero quizá su mayor

---

<sup>58</sup> Suárez Op. Cit. p. 122.

<sup>59</sup> Goldmann. Op. Cit. Ídem., p. 15.

<sup>60</sup> Ibidem., p. 24.

carencia -al menos para aproximarnos teóricamente al tema concreto que en esta investigación nos ocupa- radica en que aborda la construcción del sentido, y por ende su transformación, más desde el punto de vista del actor individual. Aunque ello no implica que olvide que el actor individual es un actor social, sería muy interesante que abordara el tema desde el punto de vista del actor colectivo.

El contacto y conocimiento de un grupo diverso no implica necesariamente una transformación del propio grupo. No creo, por ejemplo, que lo que pasó en el caso de la relación que desarrollaron los cristianos con los marxistas haya constituido un caso de transformación del grupo respectivo, más bien me parece que los cristianos transformaron la idea de lo que es ser marxista y los marxistas transformaron su idea de lo que es ser cristiano; es decir, no cambiaron su propia identidad sino cambiaron la del otro. De esa manera, pudieron establecer una relación sin poner en riesgo el sentido de la propia existencia y la conciencia de sí mismos. Lucien Goldmann precisa que la conciencia es, ante todo, una representación más o menos adecuada de un determinado sector de la realidad, una sociología diferencial del conocimiento, centrada en el grado de adecuación a la realidad. En este enmarque, la conciencia posible se define como el máximo de adecuación a la realidad que podría alcanzar un grupo, sin cambiar por ello de naturaleza, aunque sí posibilita el cambio de la estructura social.<sup>61</sup> El problema, por tanto, no es tan sólo saber lo que piensa un grupo, sino cuáles son los cambios que pueden producirse en su conciencia, sin que haya modificación en la naturaleza primordial del grupo.<sup>62</sup>

En el caso de las comunidades de base, lo que ocurrió fue más bien una transformación de la conciencia colectiva que trajo como consecuencia la lucha por una transformación de la realidad. La transformación de la conciencia colectiva se fue operando poco a poco a través del estudio sistemático de la Biblia concebida como Palabra de Dios en el mundo concreto de las prácticas religiosas, sociales y políticas de los miembros de las comunidades.

---

<sup>61</sup> Lucien Goldmann. "Conciencia real y conciencia posible, conciencia adecuada y conciencia falsa". En *Marxismo y ciencias humanas*. Argentina, Amorrortu Editores, 1975, pp. 97-99.

<sup>62</sup> Lucien Goldmann. "La importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación". En *La creación cultural en la sociedad moderna*. México, Fontamara, 1992, p. 11.

El método utilizado fue el propuesto por Paulo Freire para la educación liberadora: ver, juzgar, actuar, que de hecho era usado por el movimiento de Acción Católica desde hacía muchos años en Europa a través del método de Revisión de Vida.<sup>63</sup> Una transformación lenta pero profunda se fue operando al ir concibiendo de un modo distinto, no sólo el mundo de lo religioso y de lo doméstico, sino también de lo político, lo económico y lo cultural. Sin embargo, hay que resaltar que el nuevo esquema de comprensión de la realidad, es decir, el nuevo paradigma de comprensión del mundo propuesto por esta novedosa interpretación de la Biblia hecha en la comunidad eclesial de base, no cayó a un vacío, por el contrario, las propias estructuras mentales de los actores colectivos fueron determinantes no sólo para que fuera posible una transformación del imaginario social y de la praxis sino para las distintas modalidades que adquirió dicha transformación.

Como hipótesis, podríamos proponer que la estructura mental de los miembros de las comunidades de base ofrecía una alta posibilidad de recepción del nuevo mensaje o de encontrar en la Biblia un nuevo mensaje, porque existió una “preparación” antecedente que vino gestándose durante muchos años con el trabajo de una Iglesia progresista que tuvo fuerte presencia en América Latina y en todo el mundo desde finales del siglo XIX, liderada por el movimiento de la Acción Católica. Este movimiento, aunque lejos de ser radical, constituyó en su momento la avanzada de la Iglesia que hizo posible transformaciones institucionales formidables que alcanzaron su culmen en el Concilio Vaticano II.

La pujante Iglesia latinoamericana del Concilio y de Medellín, al contacto con los grupos marxistas de obreros y estudiantes, prepararon un terreno muy fértil para que la interpretación de la Biblia tomara muchas veces un rumbo más que progresista. En este sentido, mi trabajo no repara en la diferencia: Iglesia conservadora vs Iglesia progresista sino Iglesia progresista vs Iglesia Popular (radical).

---

<sup>63</sup> Paulo Freire. *Educación y actualidad brasileña*. México. Siglo XXI. 2001. pág. LXI.

Dado que estamos suponiendo con Francois Houtart<sup>64</sup> que la religión produce sentido —una interpretación de la realidad, de la historia, del ser humano, de la vida, del mundo y de lo sobrenatural— es necesario indagar un poco en los conceptos básicos que componen el imaginario religioso, el cual es parte y determina en muchos aspectos el imaginario social.

### **1. 7. El mito, el símbolo y el rito**

Toda religión es al mismo tiempo una cosmovisión porque ofrece una idea de la realidad, la interpreta y la ordena. Los ritos y los símbolos presentes en todas las religiones encuentran su sentido en los mitos cuya función es precisamente dar una interpretación de la realidad. El mito es un conocimiento, distinto al científico pero no es un conocimiento irracional, por el contrario, ofrece un orden. Sin el mito, la realidad se presentaría como un caos sin sentido. En palabras de Severino Croatto<sup>65</sup> “el mito es esencialmente ordenador”. Para toda la cuestión simbólica surge la pregunta: ¿Es posible abordar el tema del imaginario religioso con las herramientas de la fenomenología de la religión o de lo que Croatto llama una antropología de lo sagrado?

Lejos de lo que pudiera pensarse, el símbolo y el mito no son aspectos de la vida humana que se ubican más allá de la realidad concreta. Por el contrario, se encuentran insertos en la vida social, política, económica y en el mundo cotidiano en general. Y esto vale también para el hecho religioso.

Dado que se ha puesto en duda el carácter racional del mito y éste ocupa un lugar medular en todas las religiones, surge la pregunta por la racionalidad de la religión. Si aceptamos que el mito no pertenece a un pensamiento prelógico, estaremos aceptando que lo religioso no constituye un fenómeno con origen de carácter irracional. Por el contrario, el pensamiento religioso busca ser una respuesta a las preguntas más vitales de la existencia humana: el origen de la vida, su rumbo y su destino; el lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza, su

---

<sup>64</sup> Houtart. Op. cit., p. 36.

<sup>65</sup> José Severino Croatto es teólogo y fenomenólogo de la religión. Para el tratamiento que da a los conceptos de mito, símbolo y rito desde la perspectiva de la fenomenología de la religión consúltese su libro: Croatto, José Severino. *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Navarra, Editorial Guadalupe-Verbo Divino, 2002.

misión, el por qué del dolor y de la muerte. En suma, la religión, aporta el sentido a los aspectos más inmediatos de la existencia humana y no, como pudiera creerse, a los aspectos más remotos. El símbolo y el rito, componentes esenciales de la religión, son expresiones del mito que, en última instancia, es el que aporta dicho sentido.

Los mitos son un conjunto de símbolos articulados en un texto de forma coherente y significativa. Para que un símbolo adquiriera un significado necesita estar inserto en un contexto más amplio. Requiere insertarse en un texto, oral o escrito, para funcionar como tal. Es decir, para significar algo distinto de lo que es a simple vista. Según Croatto, ese texto amplio es el mito, aunque no solamente éste. El mito es pues básicamente un texto, pertenece al orden literario y debe ser interpretado como un discurso. Pretende “decir algo a alguien sobre algo”.<sup>66</sup> El mito implica una secuencia narrativa mientras que el símbolo no.

Si bien el mito no es necesariamente una historia verdadera, tampoco constituye una mentira producto de la fantasía. Tiene una lógica propia, distinta a otros tipos de lógica como la científica o la poética. Dado que se narra como una historia, a veces es captado como un suceso real ocurrido en el tiempo. Si bien puede tener su origen en un hecho histórico, el mito es una construcción, por eso una lectura fundamentalista que interpreta al mito como un hecho histórico, lejos de acercarse a su significado profundo, anula su carga simbólica. “Este es un problema de la apologética cristiana que de hecho *niega el mito*”.<sup>67</sup>

En la religión cristiana encontramos una extensa mitología que, en mayor o menor grado, alimenta el imaginario global del cristianismo. Para el caso de las comunidades de base, desde mi punto de vista, el relato fundacional lo constituye el que encontramos en el libro bíblico *Hechos de los Apóstoles* que habla de las comunidades cristianas del siglo primero. No hay que olvidar que también la Iglesia católica y en general todas las iglesias cristianas reconocen su origen en estas comunidades. Sin embargo, la Iglesia de las bases, que algunos llaman

---

<sup>66</sup> Croatto. Op. cit., p. 208.

<sup>67</sup> Ídem., p. 209.

Iglesia popular, considera que la Iglesia institucional no es un reflejo de aquella primera comunidad de creyentes en Cristo pues ha olvidado sus orígenes.

En este ejemplo, encontramos que el mito puede tener una base histórica. Esto implica que un hecho que efectivamente ocurrió puede convertirse en un relato fundacional con características míticas. En el cristianismo y también en el judaísmo encontramos frecuentemente este tipo de relatos de carácter mítico. El hecho histórico es narrado a partir de un esquema de símbolos más o menos complejo —sin importar la veracidad o no del detalle— que confiere un sentido determinado a una realidad actual. Del tipo de interpretación que se haga de los símbolos contenidos en el relato, dependerá también la interpretación de la realidad actual. Decir que el mito puede tener un fundamento histórico puede parecer muy arriesgado y probablemente no corresponde a lo comúnmente aceptado en las teorías del símbolo y del mito. Sin embargo, que gran parte de la simbología judeo-cristiana tiene referentes históricos es un hecho innegable.

Mercia Eliade aclara esta cuestión de un modo notable. Para él, el simbolismo bíblico y cristiano, si bien está cargado de un contenido histórico de carácter provincial, es sin embargo universal, como todo simbolismo coherente. El autor incluso se pregunta si la “accesibilidad” propia del cristianismo no se debe en gran parte a su simbolismo de carácter universal, y su respuesta es: la Historia Sagrada —la historia del pueblo judío y de las primeras comunidades judeo-cristianas— aún cuando sea historia local, es una historia ejemplar porque recoge y perfecciona imágenes trans-temporales<sup>68</sup>.

Para interpretar un mito no resulta relevante el modo como tal o cual símbolo era interpretado en el contexto histórico en que nació, lo cual también constituye un problema fundamental en el estudio del símbolo. Para Mercia Eliade, no es “situando” un símbolo en su propia historia como se resolverá el problema esencial de qué es lo que nos revela. Lo que se busca no es una “versión particular” de un símbolo sino la totalidad de un simbolismo.<sup>69</sup> Este es un importante problema que ha acompañado al estudio del símbolo, particularmente a

---

<sup>68</sup> Cfr. Eliade. Op. cit., p. 182.

<sup>69</sup> Ídem, p. 177.

la hermenéutica judeo-cristiana, pero ello no es tema de esta investigación; lo que se está proponiendo es de otra índole: que un hecho histórico puede llegar a adquirir una connotación mítica o, dicho a la inversa, que un mito puede tener en sus orígenes un hecho histórico<sup>70</sup>.

### 1. 7. 1. *Fundamentos míticos de las doctrinas y de las prácticas sociales.*

Toda práctica humana es una práctica cultural. No explicar que cualquier práctica, incluyendo cierto tipo de acciones como la recreación, las prácticas religiosas, las relaciones interpersonales, etc. son productos culturales, significa perder contacto con la realidad histórica de estas prácticas y descontextualizarlas de su entorno. A nivel de análisis se perderán las relaciones que guardan todas estas manifestaciones con su marco cultural amplio. En otras palabras se ignorará su carácter simbólico.

El mito religioso, además de aportar identidad al grupo de creyentes, funciona como un legitimador de las prácticas, no sólo de las expresiones religiosas o ritos sino de las prácticas de la vida cotidiana. Contrariamente a lo que se pudiera pensar en términos de la ortodoxia, “las legitimaciones religiosas – incluidas aquellas que se proponen en términos cristianos– tienen una extraordinaria flexibilidad. Pueden inclinarse en un sentido con el propósito de consagrar casi cualquier causa”.<sup>71</sup> Los símbolos contenidos en un mito son lo suficientemente flexibles como para legitimar experiencias incluso contrarias. Si por alguna razón resulta insuficiente su cualidad explicativa, el símbolo se transformará. Según Mircea Eliade, “la *actualización* de un símbolo no es mecánica: se halla en relación con las tensiones y las alteraciones de la vida social.”<sup>72</sup> Símbolos y mitos se degradan, se transforman e incluso desaparecen para dar lugar a otros nuevos, pero los mitos y los símbolos jamás desaparecen de la vida social, son parte del ser humano.

---

<sup>70</sup>Esto hay que distinguirlo de lo que Eliade llama una *hierofanía*. Para él, el judeo-cristianismo presenta la suprema *transfiguración del suceso histórico en hierofanía* de tal modo que se convierte en una teofanía, es decir no en algo profano que se convierte en sagrado sino en lo más sagrado –Dios- que se convierte en profano, la revelación perfecta de Dios en la historia. Ídem, p. 183.

<sup>71</sup>Berger. Op. cit., p. 241.

<sup>72</sup>Eliade. Op. cit., p. 24, el subrayado es suyo.



A pesar del carácter histórico que puede tener el mito, se considera que éste tiene su origen en un tiempo “intemporal”<sup>73</sup> equivalente a la concepción de la eternidad de los místicos o los filósofos. La función del mito, por contradictorio que parezca a lo anteriormente expuesto, es precisamente posibilitar la salida del tiempo.

“El mito arranca al hombre de su tiempo, de su tiempo individual, cronológico, “histórico”, lo proyecta, al menos simbólicamente, en el Gran Tiempo, en un instante paradójico que no puede mensurarse porque no está constituido por una duración. Lo que significa que el mito implica una ruptura del Tiempo y del mundo entorno; realiza una apertura hacia el Gran Tiempo, hacia el Tiempo Sacro”.<sup>74</sup>

En mi opinión, lo anterior también puede darse en una especie de proceso a la inversa, es decir, un relato con carácter mítico, que ocurre fuera del tiempo, en la eternidad, puede sin dificultar bajar al mundo de los mortales y hacerse parte de la vida cotidiana. Recordemos que el gran motor de toda la teología de la liberación y de la lucha por la transformación de las estructuras sociales y económicas que animaron a los cristianos radicales tiene su fundamento en la idea central de que el Reino de los Cielos no está después de la muerte. Inspirados en las propias palabras de Jesús que se encuentran a lo largo de todo el evangelio, para los integrantes de CEB’s el Reino esta aquí y ahora. Se trata de un interesante ejercicio de traspolación de un relato religioso (aceptado como verdad en el ámbito de la fe pero que no por eso deja de tener características míticas) a la realidad concreta de las estructuras sociales cotidianas.

Y es que toda práctica subversiva, especialmente si argumenta una convicción religiosa que no puede ser demostrada, necesita de un mito que la sustente, no sólo para legitimarse ante los demás sino, sobre todo, para la propia certeza emocional del actor ya que, no sólo a los ojos de los demás sino sobre todo de sí mismo, se encuentra transgrediendo el orden moral. No podemos suponer que los cristianos de los que hablamos, los cuales eran perfectamente

---

<sup>73</sup> Ídem., p. 64.

<sup>74</sup> Ibídem.

conscientes de su situación de rebeldía frente a la Iglesia institucional, no se enfrentaron a conflictos internos al nivel mismo de la conciencia, independientemente de la conflictividad que la naturaleza de su situación representaba en su entorno social y quizá familiar.

De ahí la extrema importancia del mito como relato ordenador-portador de sentido el cual da certeza a nuevas prácticas hasta el grado de que el actor alcanza la convicción de que son los otros quienes se encuentran equivocados pues les permanece oculta una verdad contenida en el relato al cual dicho actor se acoge; en nuestro caso: que el Reino de los cielos no es después de la muerte o del juicio final sino está aquí y ahora. Este conocimiento es adquirido a través de una forma específica de interpretación de los símbolos contenidos en el relato bíblico.

Hay que aclarar que la doctrina de las comunidades de base no es distinta a la de la Iglesia católica institucional. El credo es el mismo. La diferencia radica en la manera de llevarlo a la práctica concreta. Para abordar el problema de cómo un sistema religioso logra articular una doctrina a partir del mito, Severino Croatto parte de la idea de que la religión constituye una cosmovisión, es decir un orden conferido a la realidad global por parte de un grupo humano. Ahora bien, un mito nunca se presenta solo, forma parte de un sistema de mitos, largos y cortos, coherentes y complementarios entre sí, y juntos constituyen dicha cosmovisión es decir, un gran relato que suele ser recogido en textos considerados sagrados.

Una cosmovisión es una construcción mental, e implica una secuencia de pensamientos que necesitan ser expresados y alimentados prácticamente. Ese es el origen del rito y de todas las leyes, costumbres y tradiciones que suelen contenerse en toda religión. Nadie mejor que el propio Croatto para explicar la tendencia de las religiones a recoger sus “textos” en un corpus de escrituras sagradas:

Estas se van produciendo en un largo proceso creativo –hermenéutico respecto de los textos existentes, interpretativo respecto de la realidad- hasta cristalizar en un canon o algo semejante. Su contenido es interpretado como *revelación*, lo que le da un valor fontanal

específico [...] Más adelante, aquella revelación debe ser explicada, profundizada, sistematizada, y estamos ya en la fase de la *doctrina*.

En una religión dada, la doctrina debe cubrir todos los aspectos de la vida humana –de otra manera no sería orientadora de las prácticas-, pero interpreta también el mundo (como lugar de realización del ser humano) y por supuesto que a la divinidad, fuente de sentido.

75

Dado que las doctrinas suelen ser configuradoras y reguladoras de prácticas sociales, su estudio resulta fundamental para la comprensión de la realidad social. Recorrer el camino seguido del mito a la doctrina y de ésta a la práctica social nos ayuda a comprender cómo la interpretación que de la realidad tiene todo sistema cultural es siempre una construcción social. Por eso el estudio de las culturas suele ser inadecuado cuando se descuidan el símbolo, el mito y la práctica ritual. En última instancia, la pertenencia o no a un grupo religioso, siempre está determinado por la práctica. El actor busca concretar su fe religiosa en una forma específica de vivencia práctica que puede ser ritual, es decir, que remite a otro significado en el mundo de lo sagrado, o social, pues aunque se refiere a lo sagrado ocurre en el mundo profano de las relaciones sociales.

Michel De Certeau advierte que “este funcionamiento social de la religión nos remite a una cuestión más amplia, la de las relaciones que mantienen las representaciones o las ideologías religiosas con la organización de una sociedad, y de un modo secundario, la de los criterios de que disponemos actualmente para juzgar una “realidad” social que permitiría apreciar [...] el sentido de las expresiones religiosas.”<sup>76</sup> El hecho de detenernos en estas reflexiones se debe a que estudiar las comunidades de base, como fenómeno religioso, exige que nos ocupemos del sentido de su quehacer religioso, en otras palabras, exige ocuparnos de la interpretación de su práctica.

### *1. 7. 2 La transformación del mito como transformación del imaginario social*

El mito está en constante recreación. Cuando la experiencia sociohistórica se ha modificado, se pueden modificar elementos del relato, el cual adquiere una nueva

---

<sup>75</sup> Croatto. Op. cit., p. 397.

<sup>76</sup> De Certeau. Op. cit., p. 149.

expresión de tal modo que vuelve a tomar su función paradigmática de la nueva realidad o nueva cosmovisión. En situaciones nuevas los mitos se reelaboran para que vuelvan a dar sentido. Severino de Croatto<sup>77</sup> nos recuerda, por ejemplo, que buena parte de los mitos que encontramos en el libro del Génesis, primer libro de la Biblia, son adaptaciones de los mitos mesopotámicos.

Igualmente, los cristianos, ante la resurrección ocurrida en domingo, retoman el origen del Sabat, una de las costumbres más importantes en la identidad judía y lo resignifican para justificar que el nuevo día dedicado al Señor ha de ser el domingo.

También se producen nuevos mitos que responderán a la nueva realidad. Por ejemplo, los judíos dispersos en la diáspora, necesitaron dar sentido a su nueva realidad sin cambiar su mito fundacional como pueblo escogido por Dios. Necesitaron la certeza de ser el pueblo elegido para sustentar la esperanza de que Dios los haría regresar a la tierra que dio a sus padres. Así es como surge la imagen de Abraham que deja Ur de Caldea y peregrina hacia donde Dios le ha de indicar.

La transformación del mito tiene gran importancia en el campo de las prácticas sociales y de la cosmovisión de un grupo determinado. Lo primero que ha de evitarse es confundir los mitos con la historia de ciertos acontecimientos o costumbres que las comunidades conocen perfectamente en un sentido cronológico, como ocurre en el campo de la historiografía. En cambio los mitos religiosos se ubican en el ámbito de la fe. No tienen la intención de demostrar nada. Se atribuye a los dioses la autoría de realidades significativas. El mito tiene su fuente en la realidad pero la explica a través de símbolos. Croatto opina que el propio mito es un símbolo en sí mismo. El símbolo según Mircea Eliade es un modo autónomo de conocimiento<sup>78</sup> pero su validez no depende del grado de comprensión de los individuos sino interesa para el conocimiento del hombre mismo. Para él, el historiador de las religiones se halla calificado como nadie para dar un avance en el conocimiento de los símbolos

---

<sup>77</sup> Croatto. Op. Cit.

<sup>78</sup> Cfr. Eliade. Op. cit., p. 9.

Lo anterior es relevante en la vida concreta porque la realidad siempre requiere que su origen sea explicado, ahí se ubica la génesis del mito pero también su transformación porque no pretende dar una explicación a la manera de la ciencia, su objetivo es el aporte de sentido a la realidad, la vida y las instituciones, si éste se transforma por cualquier razón, las prácticas sociales también se verán transformadas o al menos resignificadas. También es posible el caso a la inversa, la realidad se ve transformada, lenta o bruscamente de tal manera que ya no se adecua a la concepción simbólico-mítica que se tiene de ella, entonces el mito será modificado de tal manera que le confiera sentido a la nueva realidad, es decir reordenará el caos. “En una religión dada, la doctrina debe cubrir todos los aspectos de la vida humana –de otra manera no sería orientadora de las prácticas-, pero interpreta también el mundo (como lugar de realización del ser humano) y, por supuesto, a la divinidad, fuente de sentido.”<sup>79</sup>

## **1. 8. Conclusiones**

En los estudios de religión, como de cualquier otro hecho social, comprender el comportamiento de los individuos implica no descontextualizarlos de su entorno cultural y de su momento vital histórico. Al mismo tiempo debe haber una clara conciencia por parte del investigador de la posición que él mismo ocupa en la historia y en la cultura y saber en su momento dar cuenta de su propio punto de vista en su lectura de la realidad.

En todas las sociedades existe una concepción del mundo y de la vida a partir de la cual se interpretan los acontecimientos. La interpretación de los acontecimientos está a cargo de las colectividades. Aunque es innegable que cada individuo hace una individual interpretación de su vida y de su entorno, en cada idea personal, por individual que parezca, es la sociedad, en sentido amplio, la que se está haciendo presente.

De la vinculación entre el actor y el contexto social surge lo que algunos autores llaman el simbólico social. Se trata de representaciones mentales que confieren sentido tanto al entorno físico como a los acontecimientos. Implica una

---

<sup>79</sup> Croatto. Op. cit., p. 397.

construcción de orden imaginaria. La razón por la que esta construcción nos interesa es porque orienta la conducta de los actores, legitima o censura las acciones, valora y califica los acontecimientos, los integra de modo que genera explicaciones no sólo del presente sino también del pasado y del futuro. Esta interpretación es innegablemente individual pero también es aprendida, tiene su origen en la socialización que lleva a cabo el grupo humano con todos sus integrantes.

El simbólico social está presente como origen del sentido en todas las esferas de la vida humana, no sólo en la vida cotidiana, sino en la económica, la política y en la vida cultural en general. En este último campo cabe destacar las creencias religiosas, los ritos y todas las prácticas que de ello se derivan. Frecuentemente, son las representaciones religiosas las que confieren sentido no sólo a las prácticas y a los acontecimientos sino a otras cuestiones como los eventos naturales, la enfermedad y la muerte, teniendo gran importancia la concepción del más allá. El simbólico social constituye lo que otros autores llaman el imaginario social, que es el sistema de símbolos que sirve como medio de interpretación de todo lo que conforma la vida de los individuos.

Cada sociedad tiene la capacidad de dar sentido a su vida. De una u otra forma las sociedades interpretan su propia realidad de manera que encuentren consistencias y puedan perdurar. Cada colectividad está continuamente enfrentándose al problema de la interpretación de sí misma, es decir, tiene que saber dar cuenta de su propia existencia. La explicación no es de tipo científico, basta una construcción coherente y lógica y lo único que se le pide es que sea integradora, es decir, que no contradiga las interpretaciones que se tienen de los demás elementos de la vida humana. En este sentido, el imaginario social no es correcto o erróneo, no es tampoco bueno o malo, en todo caso puede ser satisfactorio o insatisfactorio. En lo insatisfactorio de las representaciones simbólicas para dar explicación a determinadas realidades tiene su origen el cambio de los imaginarios sociales.

El problema de la interpretación de la vida de una sociedad generalmente es resuelto por ella misma. Cuando la producción del conocimiento contradice o

desestabiliza al aparato simbólico social se generan crisis. Por ejemplo, el avance de la ciencia puede dar por tierra todo un sistema de creencias hasta llegar a transformar el sistema de valores e incluso las prácticas. La transformación del imaginario social no sólo tiene su origen en estímulos externos a la comunidad, puede originarse en el seno de ella misma a partir de lo que podríamos llamar un cambio de mentalidad intencional. Esta intencionalidad se genera cuando los actores sociales descubren que su sistema de representaciones es insatisfactorio para dar sentido a su actividad y a su vida en general. Entonces se buscan explicaciones más adecuadas que además legitimen una nueva práctica.

Este ha sido el caso de las comunidades indígenas, campesinas o urbanas marginales que comenzaron a hacer una lectura propia de la Biblia a partir de su realidad histórica y distinta a la tradicional de tipo fundamentalista, propuesta por las autoridades de lo religioso. La lectura de la Biblia que ha venido practicando el pueblo pobre, generalmente en las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, ha ido generando modificaciones en su sistema de representaciones simbólicas. Esta nueva lectura de la Biblia generó crisis en el seno de los grupos eclesiales de las bases. Abordar este fenómeno desde la perspectiva de los imaginarios sociales nos abre grandes posibilidades de comprensión. Según Suárez, la crisis está en el origen de la transformación simbólica pues se genera la necesidad de un nuevo equilibrio. Se parte de que los imaginarios no son estables sino que están sometidos a un continuo cambio generado por la actividad humana misma.

Los sistemas de sentido tienen en sí mismos la semilla de la constante transformación. Si bien preguntarnos el porqué de la transformación es de suma importancia, parece no menos importante preguntarnos el porqué del cambio en un sentido y no en otro o en otros muchos sentidos posibles. Dada la importancia que tiene el sujeto individual en la construcción del sentido (Suárez), parece sumamente difícil acceder a las causas específicas de la transformación de los imaginarios colectivos ya que nos movemos no sólo en el terreno de lo simbólico sino además en el de lo subjetivo. Esto hace sumamente inaprensible el móvil último de los imaginarios sociales. Sin embargo no debemos olvidar el aspecto objetivo de las relaciones simbólicas. El concepto de “simbólico social” se hace

objetivo en las producciones concretas de los actores y no debe olvidarse que la realidad simbólica se construye colectivamente. Sociedad e individuo consumen y recrean en una constante relación dialéctica los sistemas de símbolos que dan sentido a la acción. Dado que la realidad social no es simplemente la suma de las acciones individuales, cabe preguntarse por un sistema de símbolos común a muchos individuos y de cuya transformación todos participan en uno u otro sentido.

Aunque la búsqueda de los sistemas de representaciones como método de comprensión de la realidad conlleva grandes dificultades, parece ser muy útil para comprender la acción social y en general la cultura. El estudio de las transformaciones en los sistemas de representaciones originadas en las CEB's a partir de la lectura de la Biblia puede constituir un estudio de caso que pone de manifiesto a nivel empírico lo argumentado teóricamente. Por eso consideramos que este tema puede aportar algo no sólo para la comprensión de América Latina sino para comprender el conocimiento humano.



## **CAPÍTULO II**

### **CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO EN QUE FLORECEN LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE**

#### **2.1 Introducción**

Las Comunidades Eclesiales de Base surgidas en la región centroamericana en los años sesenta, constituyen el espacio en el que se conforma, actúa y recrea el actor colectivo que constituye el sujeto de estudio de esta investigación. Dado que el actor social no se encuentra aislado sino que es en buena medida un producto de sus circunstancias, es necesario un esfuerzo por ubicarlo históricamente. Aunque pueda parecer un desvío innecesario del tema, es imprescindible hacer un breve recorrido de los antecedentes históricos de la situación centroamericana de la época. De no hacerlo, se corre el riesgo de considerar a los actores descontextualizados de su situación espacio-temporal y de las condiciones objetivas y subjetivas de su aparición y praxis social.

#### **2. 2. La región centroamericana**

No existe un consenso total en la extensión y número de países que conforman la región centroamericana. Generalmente no existe discusión respecto de cinco países: Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica. Esta consideración atiende generalmente no sólo al aspecto geográfico sino a los procesos sociohistóricos más o menos compartidos por éstos. Si nos atenemos a los países que conforman el istmo, América Central se compone además por Belice y Panamá pero, desde otros puntos de vista, se puede incluir a las Islas del Caribe e Incluso a México hacia el norte y a otros países hacia el sur del istmo. En esta tesis se entiende por Centroamérica a los cinco países: Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Honduras y Costa Rica pues, sin obviar las particularidades, se constatan aspectos comunes de tipo económico, político, social y cultural. No obstante, es necesario explicar que incluimos en nuestro estudio a Panamá, debido a que las comunidades eclesiales de base de Centroamérica que conforman nuestro punto de interés tuvieron su origen en las

comunidades eclesiales que se desarrollaron en la periferia de la Ciudad de Panamá.

Los países centroamericanos constituyen una región sumamente pobre y marginal comparada con el resto de América Latina ya de por sí atrasada y con grandes desafíos socioeconómicos. Su origen como región se remonta a la época prehispánica cuyas culturas formaron parte del complejo sistema civilizatorio desarrollado en la Meseta Central. Durante la Conquista, la región se convirtió en la Audiencia de Guatemala dentro del virreinato de la Nueva España. Luego de diversas conspiraciones e intentos de independencia ocurridas en las distintas provincias, los pueblos centroamericanos firmaron su anexión al Plan de Iguala que dio fin al proceso de independencia de México. El 15 de septiembre de 1821 Guatemala proclamó el acta de independencia con la que Centroamérica se separaba de España. A invitación del Emperador de México, Agustín de Iturbide, la Junta de Guatemala declaró la anexión a este país el 5 de enero de 1822 por el que las provincias centroamericanas fueron anexadas al naciente imperio mexicano. Sin embargo, fue una unión muy efímera pues por todas partes se suscitaron rebeliones contrarias a la anexión, por lo que el 1 de julio de 1823, luego de la caída del emperador de México con lo que este país se proclamó en República, la Asamblea Centroamericana proclamó la independencia de España y de México y se constituyeron como las Provincias Unidas de Centroamérica.

Las provincias deseaban la autonomía tanto de España como de la capital mexicana, pero el predominio de la oligarquía guatemalteca, la cual tenía el control económico de la región hizo difícil la unificación pues Nicaragua, El Salvador y Honduras, no estaban dispuestas a dejar en manos de la oligarquía guatemalteca el control del poder político, lo cual significaba el dominio de la aduana, del estanco, los impuestos y el ejército. Por otra parte, existía en la región una fractura ideológica protagonizada principalmente por los liberales y los conservadores. Estos últimos se oponían a la unificación pues no estaban de acuerdo con la abolición de la esclavitud. En 1830 el caudillo Francisco Morazán asumió la presidencia de Centroamérica quien hizo un gran esfuerzo por conservar la unidad centroamericana utilizando el ejército por acallar las sublevaciones conservadoras

que deseaban separarla. Los conflictos se agudizaron cuando decidió clausurar conventos y expulsar las órdenes de dominicos y franciscanos. Para 1938, la unidad era ya imposible de mantenerse por lo que cada una de las cinco provincias se proclamó como Estado independiente, quedando así disuelta la República Centroamericana.

Desde entonces la región fue objeto de los intereses estratégicos de las potencias imperialistas europeas y norteamericana por la posesión de una ruta interoceánica. Para finales del siglo XIX, Estados Unidos había logrado una hegemonía indiscutible en toda la región del Mar Caribe, a través de la penetración de su capital a través de las empresas norteamericana que dieron lugar al dominio militar para proteger sus intereses. Este dominio terminó de consolidarse cuando, inmediatamente después de la independencia de Panamá en 1903, comenzó la negociación del tratado canalero entre ambos países hasta culminar con la inauguración del canal en 1914. De este modo, desde el nacimiento del siglo XX, Estados Unidos buscó mantener el control en la región Centroamericana pues la defensa del canal, por ser estratégico para el comercio mundial, pasó a ser un objetivo esencial y permanente de su política exterior<sup>80</sup>.

La limitación de recursos económicos marcó la primera mitad del siglo XX en toda la región centroamericana. Las características geográficas de la región: cadenas montañosas y de altos volcanes, selvas tropicales y falta de ríos navegables, hacen difícil la comunicación, particularmente entre las costas de ambos océanos. A esto hay que agregar el saqueo de la época colonial, particularmente de maderas preciosas. Además, continuamente se suceden desastres naturales sumamente destructivos como temblores y huracanes.

A principios del siglo XX, la región contaba con un ferrocarril construido en su mayoría a finales del siglo anterior como parte del auge bananero. También la producción de café era ya parte importante de la industria agroexportadora pero no más. Por todo lo anterior, una economía creciente impulsada por capital norteamericano y oligarquías locales y un Estado débil con la intervención sistemática de Estados Unidos en la región es lo que caracterizó a la primera

---

<sup>80</sup> Pérez, Héctor, *Breve Historia de Centroamérica*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1986. Pág. 25.

mitad del siglo XX en la región Centroamericana. Para un acercamiento más detallado es necesario abordar las peculiaridades de cada país que conforma la región de nuestro interés.

### **2.3 Las dictaduras militares y la Iglesia como actor colateral en la región centroamericana**

Podemos referirnos a Centroamérica como una región de conflicto permanente a lo largo del siglo XX, marcada por gobiernos militares represivos. Enseguida presentaré a muy grandes rasgos un panorama general del desarrollo de los países centroamericanos en la primera mitad del siglo, enfocada a la participación de la Iglesia, las oligarquías nacionales y la intervención estadounidense, que constituye un marco sociohistórico antecedente para comprender la posterior radicalización de los sectores populares y en particular del nacimiento de una Iglesia popular.

Es conocido que, movido por intereses económicos y geopolíticos, el gobierno norteamericano ha perpetrado invasiones, intervenciones, guerras y muchas violaciones al derecho internacional en todo el mundo; siempre con la excusa de velar por la libertad, la democracia, los derechos humanos y librar una guerra contra el terrorismo en los últimos años.

Los países de América Latina sufrieron a lo largo del siglo XX una política intervencionista por parte de Washington, que en muchas ocasiones violó su soberanía, hirió la paz social, afectó severamente su economía y su desarrollo social. Los resultados pueden resumirse en la pérdida de miles de vidas humanas y la exacerbación de la pobreza, cuyos efectos padecemos hasta el día de hoy, agravados con su política neoliberal. La justificación que una y otra vez aduce el gobierno norteamericano es la instauración y, en su caso, la preservación del orden financiero y la “democracia”.

De acuerdo con Michelle Dospital, desde 1920 Estados Unidos comenzó a considerar la creación de guardias nacionales en los países de América Central y el Caribe, las cuales fueron organizadas por los norteamericanos,

independientemente de los Estados centroamericanos a partir de esa década.<sup>81</sup> En 1923, durante la Conferencia de Washington, cinco países de la región convinieron con Estados Unidos en limitar su armamento y se comprometieron a la creación de guardias nacionales.<sup>82</sup>

La Guardia Nacional prototípica de este modelo deseado por Estados Unidos fue creada en 1927 en Nicaragua como parte de los acuerdos de paz firmados entre liberales y conservadores. Suplantó a todas las fuerzas policiales y militares del país, aún cuando el Congreso vetó la resolución del ejecutivo. La Guardia Nacional fue organizada a partir de la Oficina Americana de Instrucción y Comando de la Guardia.<sup>83</sup>

En la base de la política exterior de Estados Unidos hacia América Latina, frecuentemente encontramos no un celo por el orden democrático, como suele justificarse, sino intereses económicos-geopolíticos. Así, cuando le ha convenido mantener dictadores aliados, no ha dudado en apoyarlos. Tal es el caso de la dinastía Somoza en Nicaragua, sin olvidar su participación en golpes de Estado en contra de gobiernos democráticamente electos para luego apoyar una régimen de facto. En Centroamérica, la experiencia más conocida es el apoyo que brindó al golpe contra el gobierno democrático de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954.

En toda América Latina, el gobierno estadounidense formó sindicatos acordes al modelo capitalista que atacaron los movimientos sindicales de izquierda y propició la expansión de ciertos movimientos religiosos que favorecieron la formación de una conciencia individualista, poco interesada en la realidad social.

### 2.3.1 Guatemala

---

81 Dospital, Michelle. *Siempre más allá... El movimiento sandinista en Nicaragua 1927-1934*. Managua, Instituto de Historia de Nicaragua IHN/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA, 1996, p. 32.

82 Toussaint Ribo, Mónica. "La paz en Centroamérica y los intereses de Estados Unidos en el ámbito regional: La Conferencia de Washington de 1923" En: *Tzintzun*, No. 45. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, enero – junio, 2007, p. 119-120.

83 Stimson, Henry Lewis. *Henry L. Stimson's American Policy in Nicaragua: the Lasting Legacy*. USA, Markus Wiener Publishers, 1991, p. 232.

Desde su independencia, Guatemala fue dominada por una oligarquía que hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX se representó políticamente en el partido conservador y liberal. El primer grupo se constituyó por un reducido sector agroexportador, grupos oligárquicos y comerciales, apegados a la Iglesia católica. Por su parte el grupo liberal lo constituyeron profesionistas, escritores, periodistas, pequeños comerciantes y agricultores, así como un pequeño sector de grandes comerciantes y terratenientes.

En las primeras décadas del siglo XX gobernó el sector liberal: Su gobierno se caracterizó por un régimen democrático en lo formal. En lo real, se fortaleció un régimen autoritario y dictatorial. Manuel Estrada Cabrera permaneció cuatro periodos presidenciales consecutivos entre 1898 y 1920. Durante su administración se facilitó la penetración de los capitales extranjeros, principalmente estadounidenses y se consolidó una oligarquía local.<sup>84</sup>

Tras la caída de Estrada, impulsada por un fuerte movimiento anticabrerista, con un importante apoyo de la Iglesia católica, se sucedieron diez años de inestabilidad política, acentuada por la crisis económica generalizada de 1929, lo que profundizó una serie de golpes y contragolpes.

En 1931 ascendió a la Presidencia Jorge Ubico que instalará una dictadura hasta 1944, más autoritaria y cruel que la de Manuel Estrada. Para mantener su dictadura, el general Ubico derrochaba grandes cantidades de dinero en gastos militares. Según Carlos Gallardo Flores, cuando Ubico fue derrocado, contaba con 64 generales, “más que todos los generales de todos los ejércitos de la Segunda Guerra Mundial.”<sup>85</sup>

Las riquezas nacionales habían sido dadas para su explotación a empresas extranjeras. En gran parte, la economía descansaba en la exportación de muy pocos productos agrícolas: café, algodón y azúcar. El empobrecimiento de la población había llegado a excesos insostenibles, lo que provocó un gran descontento entre las capas populares de la población.

---

<sup>84</sup> Rodríguez de Ita, Guadalupe. *La participación política en la primavera guatemalteca: una aproximación a la historia de los partidos durante el período 1944-1954*. México, UNAM, 2003, p. 44-45.

<sup>85</sup> Gallardo, Carlos. *La utopía de la rosa. Fragmentos de la lucha socialista en Guatemala*. Guatemala, Tipografía Nacional, 2002, p. 89.

El régimen de Ubico fue desplazado por el movimiento democrático y liberal de octubre de 1944. El movimiento revolucionario fue encabezado por la burguesía y las capas medias urbanas con el apoyo de amplios sectores populares. Carlos Gallardo, fundador del partido socialdemócrata en Guatemala y de la primera bancada socialista en el Congreso (1979) asegura que el descontento fue impulsado por la ideología antifascista detentada por los Aliados en la Segunda Guerra Mundial<sup>86</sup>.

Los gobiernos revolucionarios de los presidentes Juan José Arévalo, humanista universitario que ganó las elecciones democráticamente, y Jacobo Arbenz duraron 10 años (1944-1954). Arévalo se propuso mejorar la integración social del país y desarrollar las condiciones de vida de los campesinos<sup>87</sup>. Arbenz por su parte implementó medidas encaminadas a proteger el patrimonio nacional, defender la soberanía y un plan de Reforma Agraria (Decreto 900), lo que afectó intereses particulares de los sectores oligárquicos y de las empresas agrícolas de capital estadounidense.

La Iglesia guatemalteca fue hostil ante las reformas y se constituyó como un apoyo moral y político que alentó a las distintas facciones conservadoras contrarias a los liberales nacionalistas. En nombre de la lucha contra el comunismo ateo, la jerarquía católica movilizó a los fieles contra el gobierno constitucional. En 1951 los obispos de Guatemala aceptaron que ese país fuera la sede del Congreso Eucarístico Internacional que se realizaba periódicamente en los distintos países. El congreso reunió a 200 mil personas. El arzobispo metropolitano, monseñor Rosell y Arellano, en repetidas ocasiones envió cartas y expresó varias homilías de rechazo tenaz hacia el gobierno democrático. El Congreso Eucarístico fue una cruzada para defender la propiedad privada. Todo esto debilitó al gobierno de Jacobo Arbenz<sup>88</sup>.

Una de las grandes compañías afectadas fue la United Fruit Company. De capital estadounidense, la UFCO detentaba enormes extensiones de tierra, gran

---

<sup>86</sup> Ídem. p., 345.

<sup>87</sup> Cockcroft. Op. cit., p. 167.

<sup>88</sup> Michel Demyk "Guatemala" En: Rouquié, Alain Coord. *Las fuerzas políticas en América Central*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994b, p. 111.

parte de las cuales no se utilizaban. Estados Unidos, so pretexto de proteger sus intereses contra el avance del “comunismo”, intervino en Guatemala ayudado por sectores guatemaltecos hasta provocar la renuncia del presidente Arbenz<sup>89</sup>.

En marzo de 1954, el Secretario de Estado norteamericano, John Foster Dulles, fue a Caracas para persuadir a la Organización de Estados Americanos (OEA) de aprobar una resolución “de solidaridad para la preservación de la integridad política de los estados americanos frente a la intervención del comunismo internacional”<sup>90</sup>. Lo que en realidad hizo aprobar fue la condena al régimen Guatemalteco aunque nunca lo dijo abiertamente. En la votación, sólo Guatemala, sabiendo las intenciones de Estados Unidos, se pronunció en contra. Aunque el discurso del delegado guatemalteco en el que denunciaba la política intervencionista de Estados Unidos arrancó los aplausos de los participantes, algunos de ellos representantes de dictadores de esa época, votaron a favor de Estados Unidos. México y Argentina se abstuvieron de votar.<sup>91</sup>

La resolución permitía a Estados Unidos su intervención en cualquier país en que se sospechara “comunismo”. El pretexto para la intervención en Guatemala llegó con el asunto turbio de una venta de armas checoslovacas a través de la CIA; por ello, Estados Unidos financió el entrenamiento de 200 guatemaltecos opositores al gobierno de Jacobo Arbenz en campamentos que estableció en Honduras y también en Nicaragua. Estas fuerzas no fueron necesarias ya que bombarderos de la fuerza aérea estadounidense (seis de ellos manejados por voluntarios guatemaltecos), con apoyo de la CIA, bombardearon la ciudad de Guatemala y varios pueblos estratégicos para el gobierno de Arbenz.<sup>92</sup>

El presidente Arbenz tuvo miedo de llevar al país a una guerra civil por lo que evitó armar a la población organizada, como los sindicatos, y desarmó a las fuerzas agrarias. Evitó la resistencia de su fuerza armada y renunció a su cargo. El coronel guatemalteco Carlos Castillo Armas, el hombre escogido por Estados

---

<sup>89</sup> Gallardo. Op. cit. p., 346.

<sup>90</sup> Rouquié, Alain. *Guerras y paz en América Central*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994<sup>a</sup>, p. 72.

<sup>91</sup> Cockcroft. Op. cit., pp. 158-159. En este mismo tema, Alain Rouquié dice que México y Argentina votaron en contra. Ver: Rouquié, Alain (1994a) Op. cit., p. 72.

<sup>92</sup> Valdés-Ugalde, José Luis. *Estados Unidos, intervención y poder mesiánico: la Guerra Fría en Guatemala, 1954*. México, UNAM, 2004, p. 324-325.



Unidos para encabezar el golpe de estado, fue traído en un avión norteamericano desde Tegucigalpa donde se encontraba y tomó el poder. Esta operación fue llamada por Estados Unidos “Operación Éxito”.<sup>93</sup>

A partir de entonces se sucedieron gobiernos militares ilegítimos y de carácter dictatorial y represivo. Los sectores populares, en busca de atención a sus demandas, se organizaron de distintas maneras: partidos políticos, grupos de campesinos, sindicatos obreros, grupos religiosos, etcétera. A monseñor Rossel lo sucedió monseñor Casariego quien continuó la línea de su antecesor. Amistó con todos los regímenes militares y jamás se pronunció en contra de los asesinatos perpetrados por el ejército entre los indígenas y los campesinos.

### 2.3.2 *El Salvador*

La historia de El Salvador está enmarcada por una continua lucha por la tierra. Siendo el país más pequeño de Centroamérica, alberga la más alta densidad de población de esta región. A principios del siglo XX, El Salvador era un país próspero. En la etapa de la Primera Guerra y posguerra, los terratenientes aumentaron considerablemente sus riquezas con la producción y exportación de café cuya exportación llegó a triplicarse. Este negocio rápidamente llevó al país a una situación de concentración de tierras en muy pocos dueños que requerían espacio para el cultivo de café. Debido a la poca disponibilidad de terrenos, el cultivo de este producto se hizo a costa de otros cultivos, lo que llevó al país a convertirse en importador de granos básicos a un precio alto.<sup>94</sup>

Los campesinos fueron expulsados de sus tierras, despojados arbitrariamente u obligados a vender a precios ínfimos. Muchos emigraron a las ciudades provocándose con esto una desestabilidad social.

La gran depresión de 1929 afectó el precio del café. En 1932, la exportación del café representaba el 92.17 por ciento de las exportaciones totales<sup>95</sup>. Esto da idea de la enorme crisis que representó la caída de su precio. El desempleo se

---

93 *Ibíd.*

94 Portillo, Geraldina, 2003, “El Origen de la burguesía cafetalera: caso la Libertad”. En: Martínez, Oscar (Coord.) *El Salvador. Historia General*. El Salvador, Editorial Nuevo Enfoque, p. 70-71.

95 Rouquié 1994<sup>a</sup>. *Op. cit.*, p. 58.

disparó debido a que los productores despidieron a los campesinos, muchos de ellos indígenas, quienes no contaban más que con su salario para medio sustentar a sus familias.

En 1930 fue fundado el Partido Comunista Salvadoreño. Inspirado en la sublevación sandinista en Nicaragua, apoyó a varios levantamientos campesinos. En 1932 el partido comunista, liderado por Agustín Farabundo Martí, participó en las elecciones municipales y ganó varias alcaldías<sup>96</sup>. Dado que sus victorias no fueron reconocidas por el gobierno de Hernández Martínez, Farabundo Martí preparó una sublevación masiva pero fue traicionado, tomado preso tres días antes de la fecha prevista para la sublevación y asesinado el 1 de febrero.<sup>97</sup> Antes de ser ejecutado, Farabundo Martí declaró: *“El general Sandino es el primer gran patriota del mundo”*.<sup>98</sup>

Ya sin su líder, los campesinos se sublevaron en Sonsonate-Izalco el 22 de enero pero fueron derrotados. Se reagruparon al mando de una mujer apodada “la Roja Julia”, tomaron varias ciudades cercanas a San Salvador. Ejecutaron a varios empresarios, a algunas autoridades y causaron otros desórdenes. Los muertos se calcularon en menos de cincuenta. La clase terrateniente con sus “guardias blancas” tomó represalias apoyada por el ejército y la guardia nacional, entrenados por chilenos. Cualquier campesino e indígena podía ser considerado sospechoso.<sup>99</sup>

En las plazas de las ciudades se realizaron ejecuciones masivas con ametralladora, incluyendo a mujeres y niños, para aleccionar y amedrentar posibles levantamientos. Un sobreviviente contó que “los campesinos a quienes fusilaban cantaban himnos al Sagrado Corazón”<sup>100</sup>. En esa matanza que duró una semana, los muertos se calculan en 30 mil, el 4 % de la población total de El Salvador. Algunos días después, un terrateniente escribía en un artículo de un

---

<sup>96</sup> Cockcroft. Op. cit., p. 186.

<sup>97</sup> Dalton, Roque. *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en el Salvador*. El Salvador, UCA, pp. 250-253.

<sup>98</sup> Dospital. Op. cit., p. 57.

<sup>99</sup> Anderson, Thomas R. *El Salvador, 1932. Los sucesos políticos*. El Salvador, Concultura, 2001, pp. 246-248.

<sup>100</sup> Cfr. Rouquié 1994<sup>a</sup>. Op. cit., p. 60.

periódico salvadoreño: “No había ni un solo indio que no estuviera infectado por el comunismo devastador [...] Cometimos un error grave al hacerlos ciudadanos”<sup>101</sup>.

Los terratenientes quedaron en deuda con los militares adquiriendo estos últimos un gran poder frente a los primeros. Desde entonces en El Salvador, como en la mayor parte de Centroamérica, la milicia se convirtió en el actor político principal. El general Hernández Martínez inició una dictadura que se prolongó desde 1932 hasta un golpe de Estado perpetrado por jóvenes oficiales en 1948, iniciando así un régimen militar aparentemente democrático, entre populista y reformista siempre represor de cualquier brote democrático auténtico.

Esta etapa constituyó un periodo de crecimiento económico aunque con la desventaja de que las exportaciones se concentraban en un único comprador: Estados Unidos. Lo anterior colocó al país en una posición desventajosa y de dependencia casi total.

### *2.3.3 Honduras*

Como la mayoría de los países centroamericanos y otros de América Latina, Honduras ha padecido intervenciones sistemáticas por parte de Estados Unidos, lo cual ha sido posible con el apoyo de grupos económicos, políticos e incluso eclesiásticos locales.

James Cockcroft escribe: “Con ayuda de los infantes de marina estadounidenses, las compañías bananeras convirtieron a Honduras en un país ocupado”.<sup>102</sup> Según este autor, las compañías bananeras financiaron a los dos partidos políticos más importantes: Zemurray’s Cuyamel financiaba al Partido Liberal y la Unidad Fruit Company al Partido Nacional; por este medio, estas compañías extranjeras cogobernaban en el país y fueron la base de la dominación estadounidense en el mismo.

En 1924, Honduras fue escenario de una guerra civil iniciada por el general Rafael López Gutiérrez al fin de su periodo presidencial quien, tras el rompimiento del orden constitucional, declaró un gobierno de facto. Los grupos opositores

---

<sup>101</sup> Cockcroft. Op. cit., p. 185.

<sup>102</sup> Cockcroft. Op. cit., p. 225.

reaccionaron de manera armada y sitiaron Tegucigalpa. EL gobierno estadounidense envió a sus fuerzas armadas a tomar la capital, el conflicto fue resuelto tras la firma de un acuerdo político entre las distintas fuerzas en conflicto, bajo el tutelaje estadounidense. Para 1925 el Dr. Miguel Paz Barona asumió la presidencia constitucional del país, constituyéndose un sistema bipartidista que duró hasta 1932 entre el Partido Liberal y el Partido Nacional.<sup>103</sup> Durante el conflicto, la Iglesia hondureña estuvo ausente. En Honduras, a diferencia de los otros países centroamericanos, la Iglesia fue mayoritariamente extranjera. Los obispos solieron actuar como diplomáticos entre cuyas funciones estuvo la de mantener una buena relación con el gobierno en turno. El monseñor Agustín Hombach, de origen alemán, se mantuvo al margen y no hizo pronunciamiento alguno ante el bombardeo de Tegucigalpa que provocó más de un millar de muertos.<sup>104</sup>

Sin embargo, Hombach intentó impulsar una serie de reformas en la Iglesia hondureña al inicio de su arzobispado pero, a su muerte en 1933, la institución eclesial inicio un periodo de estancamiento debido a que la sede quedó vacante durante catorce años. Los posibles candidatos a la sede episcopal se convirtieron en juguetes de la dictadura del general Tiburcio Carías Andino, pues los obispos aspiraban a ser favorecidos por el dictador para ocupar el arzobispado de la Iglesia de Honduras. Mientras tanto, Carías y sus asesores se obstinaban en que el sucesor de Hombach fuera un hondureño.<sup>105</sup>

El General Carías Andino llegó a la presidencia de la República tras un proceso electoral fallido de las elecciones presidenciales de octubre de 1932. Carías le ganó la presidencia al candidato del Partido Liberal José Ángel Zuñiga Huete por diferencia de 20 000 votos. Sin embargo, el Partido Liberal se opuso y se inició una confrontación armada que terminó con el reconocimiento del ganador del proceso electoral. Carías tomó el poder ejecutivo durante el período que de 1933 a 1936.

---

<sup>103</sup> Barahona, Marvin. *Honduras en el siglo XX: una síntesis histórica*. Honduras, Editorial Guaymuras, 2005, p. 72-73.

<sup>104</sup> Martínez, Juan. *Honduras. Las fuerzas del desacuerdo*. Tegucigalpa, Editorial Universitaria-Universidad Nacional de Honduras, 1998, p. 271.

<sup>105</sup> Ídem., p. 285.

Al finalizar su periodo constitucional, Carías Andino y el Partido Nacional rompieron el sistema constitucional e iniciaron una dictadura de entre 1936 y 1948. Durante su régimen se violentaron todas las garantías individuales y políticas. La persecución política y la anulación de la libertad de prensa desencadenaron los más serios conflictos entre la clase política de esos años. Los más distinguidos y críticos columnistas fueron perseguidos, asesinados o exiliados. En contraparte, es en este periodo cuando se inicia la publicación de *El Diario Comercial* editado por la empresa bananera estadounidense más importante en territorio nacional, la United Fruit Company.<sup>106</sup>

El régimen dictatorial tuvo un fuerte apoyo del gobierno estadounidense a cambio de dar todas las facilidades a las empresas estadounidenses. El proceso significó una abierta dominación de los Estados Unidos en el país. Uno de los principales elementos del sistema de dominación de la dictadura fue la Fuerza Aérea, que reprimió las distintas manifestaciones populares de repudio y las distintas revueltas del Partido Liberal. La Fuerza Aérea fue modernizada con ayuda del gobierno estadounidense. La base social del régimen la constituyó una alianza entre los terratenientes, las elites locales, la United Fruit Company y el gobierno estadounidense, con la implementación de la “política del buen vecino” a partir de 1933.

Para 1947 se sumó el sector de la Iglesia jerárquica al régimen, a través del sacerdote hondureño José de la Cruz Turcios Barahona, que tomó posesión del cargo del arzobispado de Honduras: A pocos días de su nombramiento, declaró su adhesión al general Carías Andino, nombrándolo principal benefactor de la Iglesia hondureña. Sin embargo, durante su arzobispado mostró preocupación por la gente más humilde e hizo visitas pastorales a todo el país. Esto terminó por alejarlo de la casa presidencial, lo que le costó su renuncia en 1962.

En 1950, el Banco Mundial estableció un plan para modernizar a Honduras en paralelo con otros países del Tercer Mundo. El Banco Central de Honduras y la inversión extranjera financiarían la infraestructura en carreteras, puentes, etcétera; y los bancos extranjeros financiaron el desarrollo del algodón, el azúcar, el café y

---

<sup>106</sup> Barahona. Op. cit., p. 99-100.

otras industrias de capitales estadounidenses.<sup>107</sup> La política del Banco Mundial respondió a la política estadounidense para Honduras, que al finalizar el conflicto bélico en Europa, inició una oposición férrea al régimen de Carias, pues ya no era necesario su apoyo estratégico en el continente y mucho menos las materias primas y productos agropecuarios que fueron enviados a las fuerzas aliadas en el campo de batalla europeo. Se iniciaba una transición a un régimen “democrático” y a la constitución de un estado desarrollista entre 1949 y 1956.

En 1954 resultó electo Julio Lozano Díaz del Partido Liberal que se convirtió en un partido socialdemócrata. En ese mismo año se fundó el Partido Comunista. Entonces estallaron grandes huelgas e importantes transformaciones ocurrieron. Se legalizaron los sindicatos y se conquistaron derechos laborales, en consonancia con los esfuerzos de establecer un Estado de benefactor y desarrollista.

#### *2.3.4 Nicaragua*

Nicaragua fue un país militarizado por la ocupación norteamericana. La Guardia Nacional creada por Estados Unidos, había sido antinacionalista desde su nacimiento en 1928. Se creó como fuerza independiente de todos los partidos y funcionó a la vez como ejército y policía nacional. Esta Guardia fue independiente del Estado nicaragüense pues fue tutelada directamente por Estados Unidos.

El verdadero objetivo para su creación fue el de “sustituir, a mediano plazo, a los viejos ejércitos liberal y conservador y, en corto plazo, luchar directamente contra el EDSNN<sup>108</sup>” El jefe director de la Guardia Nacional fue un marine hasta 1932 y después, para “nacionalizarla” fue puesta en manos de un general improvisado, graduado en contabilidad en Filadelfia: Anastasio Somoza.

Somoza combatió al movimiento patriótico de liberación de Augusto César Sandino que luchaba en contra de la intervención norteamericana. En 1930, algunos obispos también se declararon en contra de la lucha sandinista. Su

---

<sup>107</sup> Crockcroft. Op. cit., p. 226.

<sup>108</sup> Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua. Su líder era el general Sandino. Dospital. Op. cit. p., 32.

postura fue adaptarse a la invasión de Estados Unidos y le pidieron a Sandino que abandonara su lucha.

Al lado del ejército de Estados Unidos, Somoza asesinó a Sandino y a sus compañeros rebeldes. Las tropas eran entrenadas por el ejército del poderoso país del norte en territorio norteamericano o en Panamá<sup>109</sup>. Anastasio Somoza (Tacho) fue el hombre ideal en cuyas manos Estados Unidos podía confiar las tropas por él entrenadas. Una vez asegurado el apoyo del ejército y con el beneplácito de Franklin D. Roosevelt, Somoza arrebató el poder al presidente Benjamín Lacayo Sacasa (su tío) al presentarse como candidato único en unas elecciones anticonstitucionales. Somoza impuso una sangrienta dinastía de casi 45 años (1936-1979). Al contrario de los países vecinos, "Tacho" supo manejar a la oposición en la época de la posguerra. Se allegó al movimiento obrero, apoyó al Partido Comunista y decretó medidas sociales que dividieron a la oposición.

En Nicaragua, el ejército y el gobierno eran uno solo, y ambos eran la familia Somoza. Además, la Iglesia estuvo al servicio del régimen desde sus inicios y su voz nunca se dejó oír en contra de los abusos y la represión ejercida con los grupos opositores. Nicaragua, al menos en Centroamérica, disponía de una red eclesiástica muy ramificada, al frente de la cual estaba un arzobispo y seis obispos. La jerarquía eclesiástica apoyó los largos años de dominación de la dinastía Somoza a pesar de que ésta, deseosa de agradar a Estados Unidos, abrió las puertas a los misioneros protestantes americanos quienes se multiplicaron rápidamente. Para 1960 había en Nicaragua 222 sacerdotes católicos y 189 predicadores protestantes<sup>110</sup>.

Es conocido que en 1942, el arzobispo de Managua consagró a la hija de Somoza como reina del ejército en una ceremonia celebrada en el Estadio Nacional y la ungió con la corona de la Virgen de la Candelaria<sup>111</sup>. Por su parte, Somoza mantenía estrechas relaciones con el jefe de la jerarquía eclesiástica norteamericana, cardenal Spellmann, quien en varias ocasiones visitó Nicaragua

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*

<sup>110</sup> Grigulévich, J. *La Iglesia Católica y el movimiento de liberación en América Latina*. Moscú, Editorial Progreso, 1984, p. 431.

<sup>111</sup> Rouquié, 1994a. *Op. cit.*, p. 111.

donde los Somoza le recibían con grandeza. Incluso se editaron en su honor tarjetas postales. No obstante, la Constitución somocista de 1950 ratificaba la separación de la Iglesia y el Estado. Cabe mencionar que la dictadura también fue benévola con las órdenes religiosas. Por ejemplo, en 1960 autorizó a los jesuitas la inauguración de la Universidad Centroamericana en Managua<sup>112</sup>.

### 2.3.5 Costa Rica

Costa Rica fue llamada el paraíso centroamericano debido a que su estructura sociopolítica fue durante mucho tiempo distinta a los demás países centroamericanos, principalmente por su baja concentración de la propiedad de la tierra. Desde la época colonial, debido a la ausencia de importantes asentamientos indígenas, los españoles que se instalaron en esta provincia cultivaron la tierra en pequeñas unidades productivas. Por esta razón no solían acaparar grandes extensiones de tierra como ocurría en otras regiones donde abundaba la mano de obra indígena. Esto a la postre trajo como consecuencia un repartimiento de tierras relativamente equitativa; aunque a principios del siglo XX ya se contaban con grandes plantaciones de capitales nacionales y extranjeros. Asimismo, la escasez de mano de obra permitió que los obreros obtuvieran altos salarios y prestaciones muy superiores a las que tenían los obreros del resto de la región centroamericana.<sup>113</sup>

Sin embargo, con la gran depresión de 1929, la situación de crisis también se dejó sentir en Costa Rica a lo largo de la década de los años treinta. La crisis económica y la organización obrera crearon descontentos en varias regiones del país, en una de ellas fue la primera huelga bananeras más grandes en el país en 1934. La crisis se prolongó hasta la primera mitad de los años cuarenta. En términos políticos, el gobierno del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944) de extracción populista cristiano, inquietó a las oligarquías y a la derecha por su programa de reforma social, como la fundación de la Universidad Nacional, el Seguro Social y la promulgación de la Ley de Garantías Sociales y el

---

<sup>112</sup> Grigulévich. Op. cit., p. 431.

<sup>113</sup> Rouquié, 1994<sup>a</sup>. Op. cit., p. 83.



Código del Trabajo. Calderón se alió con el Partido Comunista, a través de un pacto político que fue bendecido oficialmente por el Arzobispo de San José, Víctor Manuel Sanabria, lo que demuestra la importancia y apoyo de la Iglesia católica a su gobierno. Su postura socialdemócrata aspiraba a que toda la región se liberara de sus dictadores. Para esto contaba con el apoyo de la parte progresista de la burguesía costarricense.<sup>114</sup>

Para el siguiente periodo presidencial, el gobierno de Teodoro Picado (1944-1948) conservó las características de su antecesor. Sin embargo, al final de su periodo, y con el objetivo de mantenerse en el poder, anuló las elecciones de 1948 tras la derrota de Calderón Guardia por Otilio Ulate, lo cual provocó una sublevación de los militares con un amplio apoyo social, especialmente de la parte conservadora burguesa que temía el “peligro rojo” de Calderón y Picado.

Tras una guerra civil que duro cinco semanas y dejó al menos dos mil muertos, triunfó el Ejército de Liberación Nacional de José Figueres para alivio de la burguesía; sin embargo, Figueres se negó a anular las reformas de sus antecesores. Si bien prohibió el Partido Comunista, tomó medidas como la nacionalización de la banca. Figueres deseaba institucionalizar a su ejército pero tuvo que negociarlo. Debido a que no disponía de apoyo en la Asamblea Constituyente de 1949 y los conservadores no disponían de un ejército permanente, ambos llegaron al acuerdo de suprimir todas las organizaciones militares.<sup>115</sup>

Con esto, el Ejército de Liberación Nacional se convirtió en 1951 en el Partido de Liberación Nacional que en 1953 llevó nuevamente a Figueres a la victoria. La política se enfocó a la educación y a la construcción de empresas estatales vinculadas al sector privado. Su condición de país democrático y de nivel de bienestar social superior al resto del istmo le dio a Costa Rica un papel de liderazgo sobre todo en los procesos de pacificación de la región centroamericana.

### 2.3.6 Panamá

---

<sup>114</sup> Molina Jiménez, Iván y Palmer, Steven Paul. *Historia de Costa Rica, Breve, actualizada y con ilustraciones*, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004, p. 75.

<sup>115</sup> Ídem. p. 81.

Panamá nació como República “independiente” en 1903 tras ser reconocida por el gobierno estadounidense a cambio de la cesión de una porción central de su territorio para construir un canal interoceánico, a partir del Tratado Hay-Bunau-Varilla.<sup>116</sup>

El primer documento producido por el nuevo Estado fue un acta aprobada por el Consejo Municipal de Panamá pidiendo el reconocimiento al gobierno estadounidense así como protección. Ello dejó sentado el carácter subordinado del nuevo gobierno hacia los Estados Unidos y la aceptación de su política estadounidense hacia el Istmo centroamericano y América Latina.

En una de las cláusulas del Tratado Hay-Bunau-Varilla se previó que los Estados Unidos debían garantizar la seguridad e independencia del nuevo estado panameño tras su escisión de Colombia. Asimismo, su Constitución de 1904 declaraba en uno de sus artículos la facultad del gobierno estadounidense para garantizar la paz pública y el orden constitucional si se viera turbado. Los dos textos revelan el carácter de un casi protectorado, una “república inventada”, así como la base y sostén del poder oligárquico en la nueva república.<sup>117</sup>

La política de dominación estadounidense hacia el nuevo Estado se fortaleció con la desaparición de las fuerzas armadas y el ejército en 1904, al integrarlos a la policía nacional, un modelo de guardia nacional panameña. La construcción del canal significó para la región una acción estratégica para el expansionismo estadounidense a partir de su inauguración en 1914.

Bajo este contexto de tutela estadounidense, serán los conservadores los que gobernarán por ocho años hasta que Belisario Porras, líder indiscutido de los liberales, ganó en 1912 el proceso electoral presidencial, iniciándose la debilidad política de los conservadores. Sin embargo, el estado panameño no tendrá ni ejército, ni moneda propia y serán funcionarios estadounidenses los que ocupen los puestos clave de gobierno.

---

<sup>116</sup> Selser, Gregorio. *Panamá, érase un país a un canal pegado*. México, Universidad Obrera de México, 1989, p. 7.

<sup>117</sup> Selser, Gregorio. *La invasión de Estados Unidos a Panamá: neocolonialismo en la posguerra fría*. México, Siglo XII, 1992, p. 27.

A finales de la década de 1910 y principios de la década de los años veinte los sectores populares se organizan primero en el movimiento anarcosindicalista y después en la formación de un movimiento obrero socialista que tuvo sus orígenes en las influencias de la Revolución Mexicana, el aprismo peruano y el movimiento obrero cubano, hasta la fundación de Partido Socialista y después del Partido Comunista.

La crisis económica de 1929 afectó profundamente al país, la más importante consecuencia política fue la organización de los sectores populares aglutinados en el Movimiento de Acción Comunal, que socavó el poder de los sectores liberales oligárquicos a través de una revuelta plebeya y de perfiles nacionalistas en 1931, dirigida por Arnulfo Arias.<sup>118</sup>

Los nacionalistas revolucionarios ocuparon la presidencia con Harmodio Arias de manera provisional pues la oligarquía y el sector comercial panameño, en alianza con los Estado Unidos, impusieron a Ricardo J. Alfaro en la presidencia. Sin embargo, diez años más tarde, Arnulfo Arias fue electo presidente constitucional, pero fue destituido por los Estados Unidos debido a su posición nacionalista al no entregar más bases militares a los estadounidenses. Este sería el origen del movimiento nacionalista y antiestadounidense que tuvo grandes proporciones en la segunda mitad del Siglo XX.

La segunda guerra mundial fortaleció un periodo de prosperidad para el sector comercial del país. La presencia de soldados estadounidenses y las importantes obras de defensa originaron un crecimiento en la economía panameña, pero con una aguda corrupción. Ello movilizó a un importante sector de clase media y en particular al movimiento estudiantil, que se constituyó en el Frente Popular Juvenil, junto con el Partido Socialista, el Comunista y el ala izquierdista del partido liberal.

La formación de esta corriente fue un importante movimiento generacional que inició el trascendental proceso de recuperación de la administración del canal por el dirigente nacionalista General Omar Torrijos, a través de un tratado que se cumplió parcialmente en el año 2000. Antes, en 1948, Arnulfo Arias capitalizó el

---

<sup>118</sup> Rouquié, 1994. Op. cit., p. 256.

movimiento nacionalista del Frente Popular y ganó la presidencia por segunda ocasión. Sin embargo, en el contexto de la guerra fría y el inicio de la guerra de Corea, Arias fue depuesto por el jefe de la policía nacional en 1951, con apoyo directo de los Estados Unidos. A partir de este proceso, José Antonio Remón será el hombre fuerte de la república.

A lo largo de la década de los cincuenta, el país desarrolló un proceso de industrialización sustitutiva, tardía y dependiente, que provocó desacuerdos entre la oligarquía panameña, entre un sector “tradicional” constituido por los grupos terratenientes y comerciales y otro “modernizante” compuesto por un grupo industrial-financiero.<sup>119</sup> En la siguiente década, este último grupo hegemonizaría las decisiones nacionales.

#### **2.4. El periodo de posguerra en la región Centroamericana**

El periodo de posguerra se caracterizó por el crecimiento de las desigualdades. Entre 1944-1979 se suscitó una honda conflictividad social, la derrota de las fuerzas reformistas y la apertura de una pronunciada crisis política en la región, que se expresó en regímenes autoritarios y en guerras civiles. Las clases hegemónicas en la región, de tipo oligárquico se modernizaron en lo económico, pero fueron incapaces de abrir la participación política a las mayorías y de mejorar el status social.<sup>120</sup> Así, los intentos de apertura democrática adquirieron el carácter de revoluciones sociales pero la reacción de las fuerzas conservadoras, aliados a los militares y al gobierno de Estados Unidos, puso fin a los procesos democráticos con excepción de Costa Rica.

Después de la revolución cubana en 1959 se instaló en el contexto mundial la Guerra Fría no sin consecuencias directas para Centroamérica. Tres son los actores principales en la década de los sesenta: los sectores militares en alianza con los grupos políticos de derecha, los sectores populares organizados en grupos y ejércitos rebeldes, así como una presencia política y económica del gobierno

---

<sup>119</sup> Castro Herera, Guillermo. “Panamá ante la década de 1980”. En: *Centroamérica en crisis*, México, El Colegio de México, 1984, p. 159.

<sup>120</sup> Rojas Bolaños, Manuel, “La Política”, en *Historia General de Centroamérica*, Pérez Brignoli, Héctor (Corr.), Costa Rica, 1994, Tomo V., p. 85.

estadounidense en apoyo abierto al primer grupo. La etapa se puede situar como el inicio del ciclo revolucionario centroamericano.<sup>121</sup>

Gregorio Selser llama la atención sobre el nuevo rol de los sectores militares a partir de la década de los sesenta en Centroamérica. En sus análisis afirma que las teorías de la contrainsurgencia y de seguridad nacional van a trasmutar el rol tradicional de los militares. De su función de custodios del *establishment* burgués y columna armada de las distintas expresiones de las fuerzas liberales y conservadoras, pasan a integrar ellos mismos estas clases, insertándose por la vía del matrimonio o por la asociación comercial y financiera con sectores claves de la economía.<sup>122</sup>

En términos políticos y sociales el periodo representó un fracaso para las sociedades centroamericanas debido a que la crisis del “poder oligárquico” quedó sin resolverse y los sectores dominantes tuvieron cada vez más que recurrir a la violencia y a la exclusión política para mantener el poder. La inestabilidad política y la violencia institucionalizada son las características más sobresalientes en esta etapa de la vida centroamericana.

En el mismo período (1944-1979) Centroamérica mantuvo un crecimiento económico con sus particularidades locales. Como región, su producto interno regional creció a razón de 5,2% entre los años 1950 y 1978. Con diferencias nacionales todos ellos compartieron características comunes: el sector externo determinó el comportamiento económico general, la agricultura fue el soporte principal de la economía, la industria ingresó en la historia económica de la región, se expandieron los sistemas de intermediación financiera, se modernizaron los servicios y se abrió un proceso de integración económica.<sup>123</sup>

A partir de 1960 se estableció en Centroamérica un Tratado General de Integración Económica, cuyo objetivo principal fue crear la Unión Aduanera, según Alfredo Guerra-Borges, el objetivo se alcanzó en casi un 100% que dio lugar a la

---

<sup>121</sup> Vilas, Carlos M. “La democratización en los escenarios posrevolucionarios de centroamérica: antecedentes y perspectivas”, En *América Central, las democracias inciertas*, Martí i Puig, Salvador, et al. España, Universidad Autónoma de Barcelona. 1998, p. 284.

<sup>122</sup> Selser, Gregorio. “Centroamérica: entre la atrocidad y la esperanza” En *Centroamérica en crisis*. México. Centro de Estudios Internacionales – Colegio de México. 1984. p. 12

<sup>123</sup> Guerra-Borges, Alfredo, “El desarrollo económico”, en *Historia General de Centroamérica*, Pérez Brignoli, Héctor (Corr.), Costa Rica, FLACSO. 1994, Tomo V., p. 13

formación de un mercado regional, al desarrollo de una infraestructura de transporte y a la creación de una amplia red de vínculos e instituciones regionales, que generó un proceso de modernización y crecimiento económico dinámico, particularmente en el sector industrial.<sup>124</sup>

Sin embargo, el proyecto tuvo un error grave: pasó por alto las diferencias existentes a niveles nacionales y no incluyó un programa para atacar estas desigualdades. Lamentablemente, la modernización económica no caló en el aspecto político. Subsistieron las formas autoritarias, la democracia fue patrimonio de las élites. Hubo desarrollo, pero fue concentrador y excluyente

Quienes estudian la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, siguiendo la clásica oposición Este-Oeste, suelen interpretar los hechos ocurridos en América Latina como parte del conflicto capitalismo-comunismo. Aunque, sin duda los acontecimientos en América Latina y en el resto del mundo sucedieron en el contexto de la Guerra Fría, ésta no debe verse como su punto de arranque sino que ella misma tiene como origen simple y llanamente el deseo de propiciar el crecimiento sin trabas del sistema capitalista estadounidense. El éxito de esto se expresa en el capitalismo refinado que hoy conocemos como neoliberalismo. James Cockcroft, en su libro *América Latina y Estados Unidos*<sup>125</sup>, propone ver los acontecimientos no en el marco del conflicto Este-Oeste sino Norte-Sur, es decir: ricos-pobres.

La democracia propuesta por el gobierno de Washington no fue concebida fuera del sistema capitalista. Si bien los países ricos, especialmente Estados Unidos, en más de una ocasión se han pronunciado por la modernización de la producción de los países pobres, esto ha sido siempre bajo la estricta seguridad de que se continuará dentro del sistema de libre mercado y bajo su dominación.

Esto se conoció como “teoría de la modernización” y en ella tiene su origen la Alianza para el Progreso de John F. Kennedy, puesta en marcha en 1961. El programa de ayuda económica hacia los países latinoamericanos fue un instrumento de intervención en las decisiones de los gobiernos latinoamericanos.

---

<sup>124</sup> Guerra-Borges, Alfredo, Integración centroamericana en los noventa: de la crisis a las perspectivas, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 54, No. 3 (Jul. - Sep., 1992), pp. 115-127

<sup>125</sup> Cockcroft, James. *América Latina y Estados Unidos*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

La liberación de recursos fue condicionada a la realización de la reforma agraria como un procedimiento para frenar los movimientos revolucionarios latinoamericanos a partir del triunfo del proceso revolucionario cubano. Para asegurar el éxito del programa, Kennedy capacitó a miles de oficiales militares latinoamericanos y norteamericanos e invirtió millones de dólares en armamento para prevenir todo intento guerrillero. Fue esta política contrainsurgente de Estados Unidos la que dio origen, a los estados de seguridad nacional de las décadas de 1960 y 1970.<sup>126</sup>

Más tarde, los teóricos de la dependencia preveían un crecimiento sólo en algunos sectores con la consecuente pauperización de los demás, dado que el capitalismo se basa en la desigualdad. Los países industrializados seguirían siendo los más beneficiados mientras los países latinoamericanos seguirían siendo dependientes. La teoría de la Dependencia ha sido sin duda la corriente de pensamiento más importante desarrollada por teóricos latinoamericanos en materia económica. Sin embargo, ésta no constituyó una corriente de izquierda, por el contrario, los teóricos de la dependencia eran netamente pro-capitalistas. Basta decir para ello que su ámbito de creación fue la comisión Económica para América Latina y el Caribe de la Organización de las Naciones Unidas (CEPAL). Es importante destacar el papel jugado por la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos (CIA) en la política seguida por este país en los países latinoamericanos durante todo el siglo XX.

A partir de 1989 y, tras la ratificación de la mayoría de países latinoamericanos del Consenso de Washington, los estadounidenses cambiaron su política de dominio hacia la región en un contexto de lo que se ha dado en llamar proceso globalizador o mundialización del capital. El Consenso provocó la dependencia económica y política a partir de la crisis petrolera y de producción de los años ochenta, que condicionó todo apoyo económico de los organismos internacionales de financiamiento, como el Banco Mundial y El Fondo Monetario Internacional, a los países latinoamericanos. El Consenso se constituyó de diez

---

<sup>126</sup> Cavalla Rojas, Antonio. "La doctrina de seguridad nacional" En: *Chile informativo*. Anexo. No. 125-126. México, Casa de Chile en México. 1977, p. 53

políticas: disciplina fiscal, reordenamiento de las prioridades del gasto público, reforma impositiva, liberalización de las tasas de interés, tasa de cambio competitiva, liberalización del comercio internacional (trade liberalization), liberalización de la entrada de inversiones extranjeras directas, privatización, desregulación y derechos de propiedad. El proceso, formulado por John Williamson, reformuló el estado benefactor a un estado de competencia en América Latina, o lo que comúnmente se denominó neoliberalismo, como una nueva fase de dominación estadounidense para la región.<sup>127</sup> El objetivo principal de este sistema era garantizar la máxima transferencia de la riqueza latinoamericana a los importantes centros de dominio mundial, principalmente hacia los Estados Unidos.

Los efectos de la integración económica *desintegradora* fueron la desestructuración del sistema social y el sistema de alianzas en las que se asentaron los equilibrios políticos de las repúblicas latinoamericanas en su etapa desarrollista. Por lo tanto, los estados latinoamericanos no pudieron cumplir las obligaciones básicas que le correspondían en un sistema democrático.

La búsqueda de intereses personales y el evidente desinterés por la situación de sus países los llevó a grados de violencia pasmosos. Los dictadores militares que trabajaron bajo el sistema denominado por ellos “de seguridad nacional” no hicieron sino un terrorismo de estado. Algunos calculan en más de 150 mil los asesinados y desaparecidos tan sólo en el decenio de 1980 y principios de 1990.<sup>128</sup>

En cuanto al supuesto papel democratizador de la política de Estados Unidos, en una entrevista realizada a Thomas Carothers, quien a mediados del decenio de 1980 fuera designado por Ronald Reagan para la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (AID), se le preguntó si las incipientes democracias instauradas en América Latina se debieron, al menos en parte, a la política de Estados Unidos. La respuesta del ex funcionario fue un rotundo “no”<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Boron, Atilio 1999, “Pensamiento único y resignación política” En: *Nueva Sociedad*, Venezuela, Septiembre 1999, No. 163. p. 148-149.

<sup>128</sup> Cockcroft. Op. cit., p. 24.

<sup>129</sup> Cockcroft. Op. cit., p. 23.



Cuando los núcleos populares lucharon por liberarse de las dictaduras militares, Estados Unidos, bajo el argumento de liberar a la región del comunismo internacional, combatió los movimientos insurgentes y de liberación nacional proporcionando armas a los gobiernos ilegítimos y entrenando a las Guardias Nacionales y sus fuerzas contrainsurgentes, como fueron los casos de Guatemala y El Salvador. Combatió gobiernos revolucionarios como el caso de Nicaragua, a partir de la organización y promoción de la Contra, que perpetró todo tipo de sabotajes contra el Gobierno de Reconstrucción Nacional, y embargó a gobiernos que defendían su soberanía nacional.

## **2.5 Los Estados de Seguridad Nacional, las guerrillas centroamericanas y el proceso democratizador**

A partir del triunfo del movimiento revolucionario cubano en 1959, y la subsecuente declaración de Cuba como República socialista en 1962, la política estadounidense de intervención hacia América Latina se endureció ante el avance de los Movimientos de Liberación Nacional en el contexto de la Guerra Fría.<sup>130</sup>

Estados Unidos estableció la estrategia de los estados de seguridad nacional en la mayoría de los países latinoamericanos como una política para sostener y mantener su hegemonía en la región, a partir de la doctrina de la seguridad continental, entendida ésta como el mantenimiento de la seguridad común de todos los miembros de la Asociación de Naciones Americanas firmado por el presidente Harry S. Truman (National Security Act). Esto derivó en la constitución del Sistema Interamericano de Defensa organizado y dirigido por los estadounidenses.<sup>131</sup>

Esta estructura dio origen a los conceptos y acciones de “contrainsurgencia” y “acción cívica”, en el ámbito militar y “desarrollo interno” en el plano gubernamental en todos los países signatarios del Sistema Interamericano de

---

<sup>130</sup> Vilas, Carlos M. “La democratización en los escenarios posrevolucionarios de centroamérica: antecedentes y perspectivas”, En *América Central, las democracias inciertas*, Martí i Puig, Salvador, et al. España, Universidad Autónoma de Barcelona. 1998, p. 284.

<sup>131</sup> Cavalla. Op. cit., p. 54.

Defensa, constituido por organismos militares supranacionales, como la Junta Interamericana de Defensa y el Colegio Interamericano de Defensa, o por el establecimiento de relaciones de dependencia logística y tecnológica, como son el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, entre otros mecanismos conjuntos.

Es así como Estados Unidos en 1960 hizo del norte de Guatemala una zona de operaciones militares, en conjunto con las fuerzas armadas de Guatemala y el gobierno mexicano, con el objetivo de contener cualquier movimiento popular de carácter nacionalista o socialista en la región. Para una comprensión más puntual de la situación sociopolítica de los países que conforman nuestro interés, presentamos un breve recorrido por cada uno de ellos en la segunda mitad del siglo XX.

En la década de 1980, Centroamérica vivió una de sus mayores crisis políticas donde los factores externos, en el contexto de la guerra fría, posibilitaron la internacionalización de la crisis. Durante este periodo (1980-1992) hubo una subordinación estratégica y funcional de los cuerpos de seguridad centroamericana y de las autoridades civiles vinculadas a los mismos, a las grandes orientaciones políticas del gobierno estadounidense.<sup>132</sup>

Paralelamente en la región los distintos grupos hegemónicos empezaron a hablar de “transición a la democracia”. Aunque no quedó muy claro su significado en los primeros años, se percibía como un periodo distinto a los procesos de las guerras civiles. Durante ésta década se realizaron dieciocho elecciones de diversos tipos: presidenciales, parlamentarias y municipales.

De acuerdo a la interpretación de Edelberto Torres-Rivas, en un contexto marcado por la violencia política y la crisis económica, con el apoyo del gobierno estadounidense “se montan mecanismos electorales de manera comparativamente rápida, y se empieza a manejar a contra pelo de lo cotidiano,

---

<sup>132</sup> Rojas-Aravena, Francisco y Solís-Rivera, Luis G., “De la guerra a la integración: la transición y la seguridad en Centroamérica”. En *De la guerra a la integración: la transición y la seguridad*, Rojas-Aravena, Francisco et al. Chile, FLACSO, 1994, pp. 10 y 11

una llamada apertura democrática como estrategia compatible con la guerra”.<sup>133</sup> Este autor afirma que el voto a favor de los socialcristianos en la región tiene que verse, particularmente en Nicaragua, Guatemala y El Salvador, en una dimensión trágica de una sociedad arrasada por la guerra y una crisis social prolongada, donde la sociedad elige por la seguridad y el orden en un contexto donde los procesos revolucionarios mantuvieron un carácter ambiguo. La crisis, la violencia y el apoyo estadounidense a los sectores socialcristianos produjeron tres elementos constitutivos de la sociedad centroamericana de entre siglos: el primero de ellos es el fortalecimiento económico y político de las fuerzas del capital, conducidos por un sector de jóvenes empresarios que constituyeron una nueva derecha pragmática, desideologizada, proestadounidense y muy eficaz; segundo, la crisis y la violencia empobrecieron brutalmente a la población, transformando los centros urbanos en receptorios de la marginalidad social y la informalidad económica; tercero, el fin de un ciclo de estrategias de cambio a través de revoluciones e insurrecciones armadas en la región. Ni la violencia revolucionaria ni la estatal resolvieron los problemas que estuvieron en el origen de la crisis, como tampoco ordenaron de forma superior la sociedad centroamericana.<sup>134</sup>

### 2. 5.1 Guatemala

En el caso guatemalteco es hasta marzo y abril de 1962, en los hechos conocidos como *las jornadas* de esos meses, donde tuvo su origen el primer movimiento armado en Guatemala en la segunda mitad del siglo XX y que después daría origen a las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). Estos acontecimientos constituyeron los primeros pasos de la guerrilla y el inicio de una guerra civil que se prolongó a lo largo de treinta años.<sup>135</sup>

Durante los años sesentas y setentas las FAR impulsaron su trabajo político y organizativo a través de las organizaciones sociales, particularmente en las organizaciones magisteriales, sindicales y campesinas. Establecieron tres frentes

---

<sup>133</sup> Torres-Rivas, Edelberto. La recomposición del orden: elecciones en Centroamérica. Revista Española de Investigaciones Sociológicas. No. 50. abril-junio de 1991. Madrid. p. 144. (pp. 111-121).

<sup>134</sup> Ibidem. pp, 118-120

<sup>135</sup> Comisión para el Esclarecimiento Histórico. *Guatemala, Memoria del Silencio*. Guatemala, CEH, 1999, p. 47.

de acción armada en El Petén, Santa Rosa-Escuintla y la zona metropolitana de la ciudad de Guatemala.

En 1966 pactan un cese al fuego con el gobierno, el cuál duro algunos meses, tiempo en que el ejército guatemalteco organizó y puso en acción una ofensiva contrainsurgente, paralelamente entraron en acción bandas paramilitares de ultraderecha que iniciaron la práctica de las desapariciones forzadas de opositores de izquierda.

La violencia institucional se agudizó y durante el periodo del general Romeo Lucas García (1978-1982), conocida como la “época de la violencia”, se sucedieron desapariciones y asesinatos selectivos de los principales líderes políticos opositores al gobierno y en el área rural el ejército implementó la política de tierra arrasada, que, según la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, contabilizó más de 600 masacres hacia la población civil, en su mayoría indígena, y un sin número de fosas comunes clandestinas.

En todo el período de la guerra las organizaciones de oposición, políticas y civiles, denunciaban ante la comunidad internacional la falsedad de las acusaciones del gobierno para la violencia institucional. El pretexto del gobierno para justificar la represión siempre fue la lucha contra el fantasma del comunismo. Los grupos hegemónicos aseguraron que la raíz de la guerra civil no tenía una razón local, apuntaban hacia la intervención de Cuba, pues afirmaron que prestaba apoyo a la guerrilla a través de su capacitación militar y el envío de armamento. El gobierno guatemalteco conminó a la población en general a denunciar a los que llamaba “enemigos de la libertad capitalista” y “traidores de la nación guatemalteca”. Para fortalecer la gobernabilidad en los territorios con presencia insurgente el ejército constituyó un sistema de dominación militar a través de los Comités de Autodefensa Civil, que en los hechos fue un mecanismo de control paramilitar dentro de una estrategia contrainsurgente para minar el apoyo popular a la guerrilla.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal. *Perfil de la gobernabilidad en Guatemala*. España, Universidad de Salamanca, 2005, p. 37.

Otra estrategia contrainsurgente fue la operaron de escuadrones de la muerte. Se calcula que tan solo en el periodo 1981-1983 fueron arrasados 440 pueblos indios y asesinadas cerca de 100 mil personas.<sup>137</sup> Una de las zonas más castigadas fue el Quiché. Desde los primeros años de 1970 en Santa Cruz del Quiché, algunos cristianos impartían clases de alfabetización y organizaban cooperativas agrícolas entre los indígenas mayas. Para 1980 la gente tenía que huir para salvar su vida. Muchos murieron, el obispo de la diócesis tuvo que cerrarla en ese año debido al asesinato de muchos sacerdotes y dirigentes comunitarios cristianos.<sup>138</sup>

En síntesis se aprecia que durante el período que va de 1966 a 1982 se consolidaron tres efectos básicos en la vida nacional guatemalteca: el afianzamiento del ejército como el principal factor de decisión política, la imposibilidad de crear un ordenamiento social a través del cuál se canalizara plenamente la expresión de los distintos sectores sociales y la permanencia de un sistema político que anuló las posibilidades de desarrollo económico.<sup>139</sup>

Para los años ochenta se inició en Guatemala lo que se conoció como el “proceso democratizador”. A pesar de la unificación de las fuerzas militares insurgentes con la formación de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en 1982, el proyecto democratizador impulsó la vía electoral con dos objetivos estratégicos: mantener el poder en manos de los grupos hegemónicos tradicionales y presionar a los grupos insurgentes para que se integraran a la vía institucional. Esta estrategia consolidó un poder para los demócratas cristianos y la continuidad del intervencionismo estadounidense en el país. El gobierno militar también entró en un proceso de desintegración política al enfrentarse con los grupos empresariales, la Iglesia y otras fuerzas políticas en la primavera de 1982. Esta descomposición se dio paralelamente en el momento de mayor fuerza del movimiento guerrillero, aunque a diferencia del movimiento guerrillero salvadoreño, éste no alcanzó una presencia nacional. Esta característica elevó el

---

<sup>137</sup> Ver Cockcroft, Op. cit., p. 172; también Gallardo. Op. cit., p. 260.

<sup>138</sup> IEPALA. *Las relaciones entre cristianismo y revolución*. España, Editorial IEPALA, 1982, pp. 219-219.

<sup>139</sup> Soto Rosales, Carlos Rafael, *El sueño encadenado, El proceso político guatemalteco (1944-1999)*, Guatemala, Tipografía Nacional, 2002, p. 115

terror político de Estado a ámbitos nunca vistos en América Latina para frenar la insurgencia armada. En esta década las desapariciones forzadas y la tortura en Guatemala se elevaron a grandes proporciones.

En Guatemala la convocatoria al retorno de la vida constitucional se dio a través de la vía militar. Un gobierno militar de facto convocó a una Asamblea Constituyente y promulgó las leyes que organizaron el Tribunal Supremo Electoral, el Registro de Ciudadanos y la Ley de Organizaciones Políticas. Organizó las elecciones parlamentarias en 1984, las presidenciales en 1985, 1986 y 1990 y las municipales en 1988. En los tres procesos electorales la Democracia Cristiana surgió como la principal fuerza política.

Las elecciones representaron la reconstitución de los grupos hegemónicos y la cura de las fracturas entre los distintos sectores que la constituyen. Además dotaron de credibilidad a un poder que utilizó los recursos del terror en más de una década para derrotar la vía armada insurreccionaria.

A partir de 1986 con la instalación del gobierno democristiano, las organizaciones populares resurgieron con fuerza. Al abrir y encontrar nuevos espacios, sus demandas fueron muy concretas: aumentos salariales, precios tope a los productos de la canasta básica, estabilidad laboral, derecho a la organización, cese a la represión, desmilitarización de la sociedad y el conocimiento del paradero de los desaparecidos.<sup>140</sup>

Para 1987 distintos sectores opinaron sobre el “proceso democratizador”, por ejemplo, el arzobispo de Guatemala Próspero Penados afirmó que los nuevos gobiernos civiles en realidad eran gobiernos civiles militarizados pues los “militares serán el poder tras el trono”. Por su parte la URNG opinaba que el discurso democratizador y de apertura política “era una gran maniobra encaminada a poder seguir una guerra contrainsurgente, brutal y despiadada contra el pueblo de Guatemala, con una fachada formal de carácter constitucional y democrático.”<sup>141</sup>

La estrategia funcionó, la URNG inicio pláticas tendientes a una negociación de paz en 1987 con la ronda de pláticas con el Gobierno en la ciudad

---

<sup>140</sup> Centro de Estudios de Guatemala, *Guatemala: entre el dolor y la esperanza*. España, Universidad de Valencia, 1995, p. 144

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 46

de Madrid, proceso que terminó en 1996 con la firma de la Paz Firme y Duradera el 29 de diciembre, que mantuvo los sectores hegemónicos guatemaltecos en el poder bajo una nueva estrategia política y económica neoliberal.

### 2.5.2 El Salvador

En El Salvador los regímenes militares iniciaron desde la dictadura de Hernández Martínez (1932 y 1948) y se prolongaron hasta avanzada la década de 1950. En un marco de golpes y contragolpes, en 1960 tomó el poder una Junta formada por oficiales y civiles considerada progresista. Quienes impulsaron reformas socialdemócratas. Para los estadounidenses esta Junta le era contraria a sus intereses por lo que, con el apoyo de sectores oligárquicos, la depuso en enero de 1961. Fue reemplazada por un gobierno militar, el del Directorio Cívico Militar, que respondió a los intereses conservadores, oligárquicos y estadounidenses.<sup>142</sup>

Entre 1962 y 1979 se dio el régimen del Partido de Conciliación Nacional (PCN), agrupación oficial del régimen militar. Es en este período cuando el país se adhiere a la Alianza para el Progreso impulsada por la administración del presidente estadounidense John F. Kennedy,<sup>143</sup> plan continental para contener la influencia de la revolución cubana y los movimientos insurreccionales. El programa constituyó una política de desarrollo económico que fortaleció la infraestructura salvadoreña, con la construcción de caminos, muelles y aeropuertos dentro del marco del mercado común centroamericano y la proyección de una Reforma Agraria. En términos políticos, la administración estadounidense, entre los años 1967 y 1972 envió un grupo de asesores militares que constituyeron la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), bajo su amparo se organizaron grupos paramilitares. En la misma dirección fueron enviados asesores técnicos del Instituto Americano del Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL) que formó La Unión Comunal Salvadoreña y Asociación Nacional de Indígenas Salvadoreños con el fin de controlar el sindicalismo y las organizaciones independientes,

---

<sup>142</sup> Rouquié, 1994<sup>a</sup>. Op. cit., p. 64.

<sup>143</sup> Ídem. p., 85.

principalmente en el ámbito rural. Una coyuntura relevante fue el enfrentamiento fronterizo con Honduras en 1969, pues trastornó la prosperidad económica salvadoreña al retirarse Honduras del Mercado Común, siendo este país uno de los principales mercados de la industria salvadoreña.

La oposición al régimen entre 1960 y 1970 se dio entre algunos grupos católicos y sindicales. Algunos jerarcas católicos fracturaron el bloque hegemónico desde su interior. Por ejemplo, el arzobispo de San Salvador monseñor Luis Chávez y González criticó al régimen, a su autoritarismo y a las desigualdades sociales emanadas de éste. En el marco de apertura del Concilio Vaticano II, puso en práctica una nueva relación de la Iglesia con los sectores marginados.

Bajo el liderazgo del arzobispo Chávez y después con Monseñor Arnulfo Romero cada documento que emanaba del Vaticano II se analizó y reflexionó en un número amplio de parroquias salvadoreñas.<sup>144</sup> Animados por la revolución cubana, que demostraba que sí era posible liberarse de gobiernos autoritarios, la doctrina conciliar aportaba la justificación para acciones liberadoras, como fue la organización de un fuerte movimiento campesino y de solidaridad popular.<sup>145</sup>

El movimiento sindical también se opuso al régimen, su representante más importante fue la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES) constituida en 1965. Entre 1967 y 1971 realizó una serie de huelgas y apoyó la formación de organizaciones populares, así como sus luchas económicas y sus reivindicaciones democráticas. El movimiento sindical se unificó a través de la fundación del Frente de Unidad Sindical que representó un paso orgánico en la vida y reivindicación sindical.

A pesar de los esfuerzos de estos sectores para democratizar la sociedad salvadoreña a través de la vía institucional, la crisis nacional se profundizó. El conflicto bélico fronterizo con Honduras, la ruptura del Mercado Común Centroamericano, el fracaso de la reforma agraria desde la perspectiva de la Alianza para el Progreso, la represión a las huelgas de ANDES, la represión al

---

<sup>144</sup> Figa Sastrengener, María Esperanza. *De la utopía a la acción: cuatro experiencias de promoción popular*. México, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 251 y 252.

<sup>145</sup> Alas, Inocencio. *Iglesia, tierra y lucha campesina. Suchitoto, El Salvador. 1968-1977*. El Salvador, Asociación de Frailes Franciscanos OFM de CA, 2003, p. 41-42.



movimiento campesino y el fraude electoral de 1972, abrieron el camino para las organizaciones político militares.

Los sectores populares y de izquierda en este contexto constituyeron en abril de 1970 las Fuerzas Populares de Liberación “Farabundo Martí” (FPL) que salieron a la luz pública hasta 1972. Este grupo guerrillero planteó la vía de la guerra popular prolongada y organizó el Bloque Popular Revolucionario, un frente de masas que apoyó la vía insurreccional. Su primera acción pública fue la toma de la Catedral Metropolitana, para protestar por la masacre de estudiantes universitarios y de secundaria en julio de 1975.

Otros grupos guerrilleros de importancia fueron el Ejército Revolucionario del Pueblo y El Partido de la Revolución Salvadoreña en 1970; El Partido de las Fuerzas Armadas de la Resistencia Nacional y el Movimiento de Liberación Popular en 1975 y las Fuerzas Armadas de Liberación Nacional en 1979.

Con el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua, la crisis salvadoreña se agudizó al igual que la represión política y militar entre las partes en conflicto. El gobierno estadounidense asumió el mando de la situación en el país y buscó nuevos elementos entre los jóvenes militares para lograr sus objetivos, de ahí el golpe de Estado en el último trimestre de 1979 para instalar la “Junta Revolucionario de Gobierno” hegemónizada básicamente por militares.

A partir de 1979 se produjo una crisis orgánica en la relación civil-militar del grupo hegemónico que condujo al resquebrajamiento de la vieja alianza dominante y la constitución de un poder provisional de facto, entre civiles demócrata-cristianos y una generación de oficiales jóvenes. Los grupos rebeldes constituyeron la Coordinadora Político Militar en diciembre de 1979, que dio origen al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en octubre de 1980. De igual forma los frentes de masas constituyeron en enero del mismo año la Coordinadora Revolucionaria de Masas. En este contexto se generó en el país una abierta represión política contra la población civil.

La década de los ochenta estuvo marcada por el conflicto armado interno. La unificación de los grupos revolucionarios obedeció al planteamiento táctico de la “ofensiva final”. El 10 de enero de 1981 se realizó la ofensiva, militarmente no

se cumplieron los objetivos, en términos políticos se consiguió internacionalizar el conflicto. El gobierno salvadoreño, con apoyo militar estadounidense, realizó una contraofensiva entre 1982 y 1984 que pretendió aniquilar las organizaciones guerrilleras. No se tuvo éxito. La propia estrategia electoral adquirió un perfil contrainsurgente pero, en paralelo, los Estados Unidos apoyaron la reconstitución de una fuerza política aliada en aquel país, de ahí el origen de la Democracia Cristiana en 1982 y la fuerza de extrema derecha Alianza Republicana Nacionalista ARENA en 1989.

Para 1985 se hablaba de un equilibrio militar inestable. Entre este año y 1987 se establecieron canales de diálogo donde el gobierno salvadoreño pidió a la guerrilla su rendición incondicional. Sin embargo la intermediación internacional pedía el diálogo efectivo.

Para 1989 la guerrilla realizó una segunda “ofensiva final” que se concentró en San Salvador pero no tuvo éxito, el resultado fue el empate táctico militar. A partir de esta condición, a nivel internacional se presionó en 1990 para acabar la guerra y entablar negociaciones. El FMLN de forma unilateral declaró el cese al fuego en noviembre de 1991. Para enero de 1992 declaró el cese definitivo en sus catorce bases guerrilleras tras la suscripción de los acuerdos de paz del 16 de enero del mismo año. Un nuevo proceso iniciaba, “la transición democrática” y los gobiernos neoliberales.

### *2.5.3 Honduras*

En 1956 ocurrió el primer golpe de Estado del siglo XX en Honduras. Las Fuerzas Armadas derrocaron al presidente en turno. Desde entonces, el país padecido 8 golpes militares que dejaron tras sí retrocesos en todos los aspectos de la vida del país, no sólo en el político-democrático sino en los rubros económico y social. Una Junta militar asumió el gobierno, por un año y en 1957 fue electo un presidente civil del Partido Liberal: Ramón Villeda Morales.<sup>146</sup> Este periodo se caracterizó por reformas que llevaron al país a un crecimiento moderado. Excepto

---

<sup>146</sup> Martínez Juan. Op. cit., p. 356.

por un breve lapso en 1971, este país tuvo un gobierno militar hasta 1981 como en casi todos los países de América Central.

En Honduras, la relación Iglesia-Estado no formó una mancuerna como generalmente se hizo en otros países de la región. De hecho, la historia está llena de incidentes entre una y otro.<sup>147</sup> En 1963, a escasas semanas de concluir su mandato, Villeda fue derrocado por un golpe militar por ser considerado un gobernante comunista. Juan Ramón Martínez en su libro sobre la historia eclesiástica y política de Honduras considera que la *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado de Honduras sobre el Comunismo y la Política de Partido* tuvo una importante influencia para este suceso. Entre 1968 y 1975 la Iglesia institucionalizó varios centros de capacitación en los que se alimentó una conciencia política entre las personas que acudían a éstos. En los años ochenta, algunos sectores de la Iglesia defendían la vida de los refugiados salvadoreños y nicaragüenses lo cual volvió a ser un punto de choque con el gobierno

Luego de haber sido derrotado el intento de transformación de 1963, el proceso se reanimó en 1972, liderado por el propio ejército, el cual aglutinó a los movimientos populares. Esto minimizó la perspectiva de una revolución, pues la gente pensaba que era posible un cambio a partir de las instituciones, lo cual limó los roces entre la Iglesia y el Estado.

Para 1975, el Estado se dio cuenta de que el movimiento popular iba más allá de lo que estaba dispuesto a tolerar. Entonces ocurrió un rompimiento entre la Iglesia y el Estado, pues éste consideró que la primera estaba alimentando una conciencia revolucionaria. La Iglesia tuvo que cancelar varios centros de capacitación y una emisora de radio, los cuales eran muy importantes para la formación de la gente.

Honduras, escribió hace más de 35 años Gregorio Selser, fue el portaviones estadounidense en América Central.<sup>148</sup> Mientras en Guatemala, Nicaragua y El Salvador se libraban guerras de liberación nacional, ese país se convertía en retaguardia de la contrarrevolución en el istmo. Como parte de la

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*

<sup>148</sup> Selser, Gregorio. *Honduras, República Alquilada*. México, Mex/Sur, 1983.

doctrina de seguridad nacional, una generación de revolucionarios hondureños fue exterminada tras una ola de asesinatos y desapariciones forzosas aplicada por el general Álvarez Martínez.

El caso de Honduras siguió un escenario similar al de El Salvador y Guatemala, los militares ocuparon el poder de facto y realizaron elecciones, la primera de ellas en 1980 para la Asamblea Constituyente y tres presidenciales: 1981, 1985 y 1989.

En realidad, después de los Acuerdos de Esquipulas II, en agosto de 1987, se abrió un proceso de democratización elitista, en el que, no obstante, afloró un vigoroso movimiento popular. Años más tarde, ese movimiento jugó un rol fundamental en la conversión del presidente Manuel Zelaya,<sup>149</sup> gobernante desplazado en la historia reciente tras el golpe de Estado del 28 de junio de 2009, el cual, es una versión más del intervencionismo-imperialismo estadounidense. Con el conocimiento y apoyo del embajador del Estados Unidos, Hugo Llorens,<sup>150</sup> el gobierno de facto, representado en la figura de Roberto Micheletti, perpetró violaciones masivas a los derechos humanos y persiguió a líderes sociales.

#### 2.5.4 Nicaragua

En este país la dictadura somocista continuó en la segunda mitad del siglo XX hasta el triunfo de la revolución sandinista en 1979. Por largos años, la presidencia fue ocupada por descendientes de la familia Somoza, o bien, por políticos leales y propuestos por Anastasio Somoza. Por su parte el Vaticano, siempre mantuvo relaciones cordiales con el régimen. Incluso cuando buena parte del clero se unió a la vía insurreccional contra de la dictadura. La Curia Romana intentó impedir el acercamiento entre los curas y los sandinistas<sup>151</sup>. Cuando murió Anastasio Somoza I, en 1956, su funeral fue el de un “príncipe de la Iglesia” como si se tratase de un obispo. Todo el episcopado nacional, excepto uno de sus miembros, estuvo de acuerdo con este acto.

---

<sup>149</sup> Hernández Navarro, Luis (2009) “Rafael Alegría: Las raíces de la resistencia hondureña” [html] URL [www.jornada.unam.mx/2009/07/26/index.php?section=opinion&article=022a1mun](http://www.jornada.unam.mx/2009/07/26/index.php?section=opinion&article=022a1mun)

<sup>150</sup> Pérez, F. J. (2009/07). Honduras en Golpe: La solución está en el pueblo (III), [html] URL <http://www.aporrea.org/tiburon/a82805.html>

<sup>151</sup> Ídem., p. 432.

Hasta antes de la campaña electoral de 1967 en que Anastasio Somoza II obtuvo la presidencia a través de un fraude electoral, el nivel de represión había sido relativamente moderado, los recursos de dominación provenían de una política compleja, de acuerdo a la teoría de la seguridad nacional, que incluía el control de la Guardia Nacional, la apropiación del Partido Liberal, la construcción de parentescos y alianzas con las familias más importantes; así como una complicada relación de lealtad con Estados Unidos.

En ninguna parte de Centroamérica la riqueza estuvo concentrada en tan pocas manos, aunque en general existían en todos los países de la región poderosas familias oligarcas que concentraban buena parte de la riqueza de sus naciones. Sólo Costa Rica constituye una relativa excepción.

En un estudio sobre el movimiento cristiano democrático en Nicaragua, editado en 1970, el politólogo norteamericano Thomas W. Walker señaló que en general, la Iglesia nicaragüense fue un organismo conservador en extremo. Incluso cuando en otros países de América Latina los eclesiásticos adoptaron actitudes progresistas que estuvieron en consonancia con las últimas encíclicas papales, los altos prelados nicaragüenses defendieron el status quo obstinadamente. El conservadurismo clerical, que en los años cincuenta y sesenta se manifestó políticamente a través del partido conservador, contribuyó a que la jerarquía eclesiástica apoyara al somocismo. Al arzobispo de Managua, monseñor Alejandro González y Roberto, la oposición le censuraba su estrecha relación con el régimen. Por ejemplo, en enero de 1967, cuando la manifestación política antisomocista en Managua fue ametrallada por la Guardia Nacional, cegando casi cien vidas humanas, el arzobispo envió un telegrama al presidente Lorenzo Guerrero donde escribió que le era grato comunicarle su sincero apoyo al gobierno constitucional que presidía.<sup>152</sup>

Sin embargo, en 1970, estudiantes y seglares, con participación de algunos sacerdotes, ocuparon el edificio de la Universidad Católica y la Catedral de Managua, exigiendo el cese de la tortura a los presos políticos, particularmente de

---

152 Walker, Thomas W. *The Christian Democratic Movement en Nicaragua*. USA, Arizona, University of Arizona Press, 1970, p. 17.

los movimientos de liberación nacional. Aunque los obispos condenaron estos actos, los católicos siguieron ocupando iglesias y otros edificios eclesiásticos en señal de protesta.

Sin embargo, el régimen somocista reprimió enérgicamente a eclesiásticos y creyentes, lo que obligó a la jerarquía eclesiástica a condenar estos actos de represión. El acontecimiento significó el inicio del distanciamiento de la jerarquía católica y la dictadura.<sup>153</sup>

A partir de 1971, el episcopado, dirigido por el arzobispo de Managua Miguel Obando y Bravo, empezó a exigir, al principio con gran indecisión, pero luego con creciente insistencia, el cese de la represión y el mejoramiento de la situación social de las masas populares. Ese mismo año apareció la carta pastoral *Obligatoriedad del testimonio y de la acción cristiana en orden al régimen político* y en 1972, en la sesión de apertura del Congreso, la mayoría de los diputados que habían sido partidarios de Somoza y el propio arzobispo exigió poner fin a la represión. Paralelamente, en ese mismo año, los obispos nicaragüenses publicaron un mensaje donde se condenaban los crímenes de la dictadura e hizo un abierto llamado al establecimiento de un nuevo régimen, a la par reconocía el derecho de los creyentes a emplear la violencia en respuesta a la violencia institucional, lo cual concordaba con las resoluciones de la II Conferencia del CELAM y con la encíclica *Populorum Progreso*. El movimiento sandinista acogió con satisfacción los cambios en la orientación de la Iglesia.<sup>154</sup>

El movimiento insurreccional sandinista tiene sus orígenes en algunas organizaciones, entre ellas se encuentran las organizaciones clandestinas estudiantiles, el Comité Revolucionario Nicaragüense, la Juventud Democrática Nicaragüense y la Juventud Revolucionaria Nicaragüense. Estas organizaciones se fusionaron en dos organizaciones nacionales, el Frente Unitario Nicaragüense y el Frente Interno de la Resistencia formados en 1960. Con el ánimo de unificar a la oposición democrática y de izquierda las dos organizaciones se fundieron para dar nacimiento al Movimiento Nueva Nicaragua en los primeros meses de 1961, sin

---

153 Mires, Fernando. *La rebelión permanente: las revoluciones sociales en América Latina*. México, Siglo XXI, 2001, p. 413.

<sup>154</sup> *Ibíd.*

embargo esta se disuelve a los pocos meses y se constituye el Frente de Liberación Nacional que se propuso derribar la dictadura somocista por la vía insurreccional. Es hasta 1963 cuando aparecen los primeros documentos y proclamas firmadas como Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). En este año también se dan las primeras acciones militares guerrilleras, las cuáles no tuvieron mucho éxito.

Después de la derrota militar el FSLN cambia su estrategia “foquista” e inicia un trabajo de masas en el campo y las ciudades entre 1963 y 1967, hace una alianza con las corrientes democráticas e izquierdistas que participaban dentro del marco legal. Ello les permitió trabajar y propagar su planteamiento político entre un número mayor de estudiantes, trabajadores y campesinos, lo que amplió su la base de apoyo, su logística y la organización clandestina de otros frentes.

Para los líderes del Frente el crecimiento de su organización los condujo a nuevas acciones armadas en 1968 y 1969 que fueron barridas por la Guardia Nacional. Nuevamente se replegaron a la organización y preparación clandestina entre 1970 y 1974, periodo que se le dio el nombre de “acumulación de fuerzas en silencio”.

En este contexto, sacerdotes y religiosas nicaragüenses emprendieron intensas acciones contra Somoza y se incorporaron al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Algunos de ellos como Oscar Pérez Cassar, Oscar Robelo, Sergio Guerrero, Arlen Siu, Guadalupe Moreno y un sacerdote obrero español Gaspar García Laviana que llegó en 1970 a Nicaragua como misionero, cayeron víctimas de la represión. En 1978 se constituyó el batallón Gaspar García Laviana en el FSLN en su honor, con muchachos y muchachas que el sacerdote español enseñó a combatir. El Comandante Gaspar García dejó constancia de su compromiso revolucionario meses antes de ser asesinado en una carta:

“Mi fe y mi pertenencia a la iglesia católica me obligan a tomar parte activa del proceso revolucionario con el FSLN. Porque la liberación de un pueblo oprimido forma

parte de la redención total de Cristo. Mi contribución activa en este proceso es una señal de solidaridad cristiana con los oprimidos y con los que luchan para liberarlos”.<sup>155</sup>

En 1972 un terremoto arrasó con Nicaragua dejando miles de muertos y una terrible devastación. Somoza, se las arregló para hacerse cargo del Comité Nacional de Emergencia, organismo encargado de la reconstrucción que captaba donaciones del mundo entero, y lo convirtió en una jugosa empresa familiar. Para entonces, la riqueza de los Somoza ya era escandalosamente exorbitante y seguía creciendo.

En 1979 se calculaba que la fortuna de la familia Somoza sumaba unos 500 millones de dólares y comprendía la quinta parte de las tierras cultivables del país. Poseían las 26 empresas más grandes de Nicaragua, las ocho plantaciones de caña más importantes, ingenios azucareros y el monopolio del alcohol, el banano, la sal, la carne y la leche pasteurizada. Eran dueños de la única empresa aérea nacional, controlaban la producción del cemento, los textiles y poseían su propio banco para la administración de sus negocios. Su enriquecimiento incluía actividades descaradamente ilegales como el contrabando de oro y otros productos, así como juegos de azar y prostitución<sup>156</sup>.

Entre 1975 y 1979 el FSLN inició la ofensiva general con el objetivo de derrotar la dictadura. Entre las principales acciones se encuentran la ofensiva de octubre de 1977 que tienen éxito en toma de las principales ciudades del país por algunas horas o días, la toma del Palacio Nacional en agosto de 1978 y a partir de marzo de 1979 se impulsó la ofensiva final en base a la organización de siete frentes de lucha. El 19 de julio, el FSLN entró en Managua tras la renuncia de Somoza e inició el gobierno de la Reconstrucción Nacional.

Así, la descomposición del poder tradicional y hegemónico constituido desde la década de los treinta se desplomó en 1979 a consecuencia de su debilitamiento interno ante las presiones de un sector de la burguesía, el abandonado político y diplomático de los Estados Unidos y el triunfo de las insurrecciones urbanas del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN).

---

<sup>155</sup> Löwy, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999, p. 125.

<sup>156</sup> Ídem., p. 52.



Sin embargo, la revolución sandinista no detuvo la crisis política y con el intervencionismo estadounidense esta se agudizó. A partir de 1982 los estadounidenses organizaron una oposición armada al sandinismo que derivó en una guerra de baja intensidad, que estuvo acompañada por objetivos civiles y económicos a través del embargo económico, el congelamiento de los préstamos internacionales y el bloqueo de puertos.

Tras la guerra civil y el triunfo de los sandinistas, el nuevo Gobierno de Nicaragua, en el que estaban representadas todas las organizaciones participantes en el derrocamiento de Somoza, aspiraba a contar con la colaboración del clero en la obra del resurgimiento nacional. Entre otros trabajos, encargó a un grupo de jesuitas elaborar un plan de desarrollo económico del país, y a un grupo de frailes dominicos, un proyecto de reforma agraria. Sin embargo, el 17 de noviembre de 1979 la jerarquía eclesiástica publicó el documento "*el deber de los cristianos ante la nueva Nicaragua*", en el que, a la vez saludaba el derrocamiento de Somoza y la aspiración de los sandinistas a reestructurar la vida social del país sobre fundamentos socialistas, pero condicionaba su participación al cumplimiento, por parte de los sandinistas, de una serie de condiciones que los llevara a una socialdemocracia. En contraparte, los eclesiásticos progresistas del continente americano expresaron su apoyo a la Revolución Sandinista. Muchos de ellos visitaron Nicaragua.

Para contrarrestar este apoyo, el 4 de junio de 1981, la Conferencia de Obispos de Nicaragua (CON) publicó una declaración en la que exigía de los sacerdotes que ocupaban cargos de responsabilidad en el Gobierno sandinista que presentaran la dimisión o abandonaran la vida eclesiástica. Llamó la atención que este documento fue publicado cuando tres de los siete obispos nicaragüenses se encontraban en el extranjero. La exigencia de la CON levantó la protesta en muchos creyentes que compartían los postulados de la Revolución Sandinista. En defensa de los sacerdotes sandinistas se pronunciaron la Comunidad Cristiana Revolucionaria y muchos prelados "rebeldes" de otros países de América Latina, entre ellos el obispo de Cuernavaca (México), Sergio Méndez Arceo, que expresó

el temor de que la jerarquía eclesiástica nicaragüense pudiera caer en el campo de la contrarrevolución y el imperialismo.”<sup>157</sup>

En Nicaragua, casi toda la Iglesia condenó el régimen de Somoza, pero después de su caída se configuraron tres tendencias en el seno del clero. Parte de los eclesiásticos colaboraron con el Gobierno sandinista (cinco sacerdotes figuraron en él). Esta actitud fue apoyada por la inmensa mayoría de los creyentes. Otra parte del clero, encabezada por el arzobispo Miguel Obando y Bravo, se opuso a los sandinistas: no les agradaba su marxismo. Un sector minoritario del clero apoyó abiertamente a los criminales somocistas y, sostenido por Washington, apoyó el plan para derrocar al Gobierno sandinista a finales de la década de los ochenta mediante el movimiento contrarrevolucionario conocido como “*la Contra*”.

El Gobierno de Reconstrucción Nacional estuvo compuesto por distintos sectores sociales nicaragüenses bajo la dirección sandinista. La economía se reorganizó desde la implementación de una economía mixta, se implementó la reforma agraria, se confiscaron los bienes de los sectores somocistas y se impulsó una campaña de alfabetización.

Sin embargo, a un año de la revolución sandinista, el gobierno estadounidense impuso un bloqueo económico al considerar que el gobierno nicaragüense apoyaba y armaba a la guerrilla salvadoreña. Los estadounidenses organizaron y financiaron al grupo armado opositor de la *Contra* en la costa atlántica y exigieron que se convocara a elecciones presidenciales para transitar a la democracia. La intervención estadounidense prolongó la guerra hasta finales de la década.

En las elecciones presidenciales de 1984 los sandinistas ganaron con la candidatura de Daniel Ortega Saavedra. De igual manera, en las elecciones regionales y locales de 1987 los candidatos del FSNL salieron victoriosos. En marzo de 1988 se iniciaron conversaciones entre la *Contra* y el gobierno nicaragüense. Así, promocionado por los otros países centroamericanos, se firmó el Acuerdo de Esquipulas II, donde se acuerda una tregua. En febrero de 1989 se

---

<sup>157</sup> Grigulévich. Op. cit., p. 445.

desmovilizó la Contra en su totalidad, se realizaron las reformas constitucionales para que la Contra participara en la vida política del país y se convocó a elecciones generales de acuerdo a Esquipulas II.

En las elecciones presidenciales de febrero de 1990 el FSLN fue derrotado por la Unión Nacional Opositora (UNO) encabezada por su candidata presidencial Violeta Chamorro. La coalición opositora y antisandinista fue financiada y asesorada por el gobierno de los Estados Unidos bajo la perspectiva de la “transición democrática”, que significó el fin del intervencionismo militar de los estadounidenses en Nicaragua y su intervencionismo político para asegurar el triunfo del grupo que aceptaría sus directivas para la región, dentro del nuevo marco internacional de la globalización neoliberal.

#### 2.5.5 Costa Rica

La segunda mitad del siglo XX costarricense se inicia con el fortalecimiento político de la clase media. La guerra de 1948 fue el enfrentamiento entre este sector y los sectores oligárquicos debido al exiguo crecimiento económico de la primera en el marco de oportunidades escasas en el mundo de la producción de café y el comercio con el exterior. Con la guerra civil, la clase media llegó al poder y logró un espacio y una sociedad peculiar en el marco centroamericano durante los años 1950 -1978.

Tal peculiaridad se logró a partir de una serie de políticas inducidas por el Partido Liberación Nacional (PLN) desde el Estado. Los objetivos políticos de esta agrupación fueron la profesionalización del Estado y su descentralización a través de instituciones autónomas; además, la construcción de infraestructura necesaria para el desarrollo económico, crédito accesible y asistencia técnica para los productores y servicios básicos suministrados por el Estado.

Durante este período se consolidan tres factores políticos trascendentales: la consolidación del PLN, el nacimiento y la conformación de lo que después sería el Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) y la gestación de la cultura electoral costarricense. El proceso estuvo marcado por la constitución del PLM como una

fuerza hegemónica, mientras la oposición sufre un receso ideológico, de ajuste e identidad.

Durante la segunda mitad del siglo pasado, la vida cultural costarricense coexistió entre dos periodos. El primero entre la década de los cincuentas y sesentas, cuya característica fue “una estrechez cultural” en donde las expresiones de cualquier tipo estaban condicionadas por la ideología liberacionista y el contexto de la Guerra Fría, con lo que la Costa Rica social demócrata se sumió en un sopor cultural. Esta situación se modificó en la década de los años setentas al recibir la vida cultural el impacto y recepción del movimiento estudiantil universitario y la efervescencia guerrillera latinoamericana.

El siguiente periodo en la historia costarricense se constituyó entre la década de los ochenta y parte de la década de los noventa. Se caracterizó por la crisis regional centroamericana y la crisis económica costarricense en un primer momento y una contrarreforma social y ajuste estructural en un segundo.

En el marco regional, a partir de 1986, bajo la presidencia de Oscar Arias, Costa Rica mantuvo una presencia importante en los esfuerzos internacionales para restaurar la paz en Centroamérica con el objetivo de asegurar la estabilidad política en la región.

El poder y la hegemonía política se transfirieron de la socialdemocracia, cuyo poder mantuvieron desde la década de los cincuenta, a las fuerzas socialcristianas que en 1989 ganaron la presidencia con el Partido de Unidad Social Cristiana. Los socialcristianos fueron promotores de un acercamiento con los Estados Unidos e impulsores del modelo neoliberal.

#### 2.5.6 Panamá

En Panamá fue electo presidente por el voto popular José Antonio Remón en 1953, apoyado por un sector nacionalista surgido tras la débil industrialización del país. Esta fue producto de las necesidades de los aliados en la Segunda Guerra Mundial por lo que en la década de los cincuenta inició el proceso industrializador sustitutivo.

El presidente Remón trató de modificar las relaciones con los Estados Unidos tras las experiencias de la política nacionalista del presidente Juan Domingo Perón en la Argentina y del general Pérez Jiménez en Venezuela. El proceso fue detenido por los Estados Unidos a través de una política de contención, que contempló la conversión de la Policía Nacional en Guardia Nacional en 1953, la nueva institución castrense dependió organizativa y económicamente de la administración estadounidense.

La Guardia Nacional no sólo fue un grupo castrense, también tuvo un peso político importante pues llegó a consolidarse como un sector de intermediación entre las distintas fuerzas panameñas. El intento nacionalista terminó trágicamente con la muerte de Remón en 1955, con visos de atentado. En ese mismo año, fue electo presidente Ernesto de la Guardia para el período 1956-1960, nada nuevo aconteció en Panamá. Fue un gobierno que defendió los intereses estadounidenses en el canal.

En 1960 fue electo presidente Roberto Chiari (1960-1964), su presidencia fue partidaria de la Alianza para el Progreso propuesta por el presidente estadounidense J. F. Kennedy. Sin embargo, las relaciones de su gobierno con los estadounidenses se vieron afectadas por la solicitud de revisión de los tratados sobre el Canal, así como la organización de huelgas por parte de los trabajadores en las plantaciones de la Unit Fruit Company, coordinadas por sindicatos comunistas cuyas demandas fueron la mejora salarial y de las condiciones laborales.

Para el siguiente período presidencial, 1964-1970, Arnulfo Arias Madrid fue electo presidente por una coalición de sectores liberales, pero una junta militar lo derrocó en 1968. A partir de esta coyuntura fue evidente que no habría proceso “modernizador” al margen de una solución del problema del enclave neocolonial.<sup>158</sup>

Para la década de los setenta, el grupo hegemónico surgido del golpe de estado de 1968 y dirigido por el General Omar Torrijos, reconstituyó el bloque de poder. Este se componía por una “burguesía dependiente” en la dirección

---

<sup>158</sup> Castro Herrera. Op. cit., p. 160.

económica del país y una dirección política por parte de los sectores de la pequeña burguesía nacionalista. El objetivo fundamental de los sectores hegemónicos durante estos años fue el establecimiento de un consenso nacional, con el objetivo de alcanzar el apoyo popular para renegociar las condiciones de dependencia del país con el gobierno estadounidense. El proceso condujo a la modernización del estado panameño bajo el modelo de estado desarrollista.

El contexto político-económico de los setenta propició la firma de los tratados Torrijos-Carter en 1977. El acuerdo reconoció por primera vez la soberanía del país, redujo la militarización estadounidense del canal y plasmó el compromiso de que en el año 2000 la administración del canal pasaría a manos panameñas. Los críticos plantearon que el tratado sólo era un nuevo modelo de negociación y dominación estructural de los estadounidenses en la zona, pues no condujo al fin de su monopolio geopolítico.<sup>159</sup>

En 1981, el presidente Omar Torrijos falleció en un accidente aéreo, se piensa que sufrió un atentado de grupos pro estadounidenses que contó con la ayuda del gobierno de ese país. Inmediatamente lo sustituyó el Gral. Rubén Darío Paredes, muy cercano a los sectores gubernamentales estadounidenses que deseaban recuperar la administración del canal después del año 2000. Durante su gobierno no aconteció ninguna transformación en la política interna ni externa panameña. En 1984 el General Manuel Noriega, sucedió al General Paredes, sin embargo en las elecciones presidenciales, resultó ganador el candidato opositor Nicolás Ardito Barletta, quien renunciaría al año siguiente. Noriega se constituyó en el hombre fuerte de Panamá desde. Para la administración estadounidense, Manuel Noriega era un viejo aliado, habían trabajado conjuntamente cuestiones de seguridad regional en la región, a través de la CIA y con la administración Reagan. Durante su mandato militar, Noriega apoyó a la *Contra* que, como ya se ha dicho, era un grupo paramilitar contrario a la Revolución Sandinista en Nicaragua.

Entre 1984 y 1989 Panamá entró en una profunda crisis económica y política que inició cuando Noriega consiguió el cierre de la Escuela de la Américas

---

<sup>159</sup> Gorostiaga, Xabier, “Diez Tesis sobre los tratados”. En: Marco A. Gandasegui y Xabier Gorostiaga. *Panamá ¿Sólo un canal?* México, SEPAL – CELA “Justo Arosamena”, 1978.

en la franja del Canal en 1984 que lo enfrentó contra el gobierno estadounidense. En la institución castrense recibían formación los militares latinoamericanos.

En 1985 el presidente Arditto renunció ante las presiones de los militares por estar investigando la muerte del Dr. Hugo Spadafora, uno de los más importantes opositores de Noriega. Lo sucedió el vicepresidente Eric Arturo del Valle. Un año después (1986) la unidad entre los militares se rompió y, como consecuencia de ello, el Coronel Roberto Díaz fue pasado a retiro por el General Noriega. Roberto Díaz acusó a Noriega de propiciar el fraude electoral en 1984 y de tener responsabilidades en el accidente del General Omar Torrijos.

La crisis política se agudizó en los años siguientes. En 1988 el presidente del Valle destituyó al general Noriega como jefe de las Fuerzas de Defensa. Ante ello, Noriega dio un golpe de estado. El gobierno estadounidense impuso un bloqueo económico lo que acrecentó la crisis. Entre sus acciones, congeló los bancos en el país. Para mayo de 1989 se llevaron a cabo las elecciones presidenciales entre el candidato opositor Guillermo Endara y el candidato respaldado por los militares Carlos Duque Jaén. Ante el triunfo de Endara el general Noriega ordenó al tribunal electoral suspender los comicios electorales.

En septiembre se suspendieron las garantías individuales y se designó a Francisco Rodríguez (personaje cercano a Noriega) como encargado del órgano ejecutivo. Para diciembre de 1989 la Asamblea Nacional otorgó poderes especiales al general Noriega y se le designó Jefe del Gabinete de Guerra, mientras se declaraba la República de Panamá en estado de guerra contra los Estados Unidos.

Por su parte el Gobierno estadounidense autorizó la invasión de Panamá a través de la operación Causa Justa donde el general Manuel Noriega fue derrocado. A partir de ese momento Panamá se sometería a las políticas de estabilización y de reestructuración económica neoliberal conforme al Consenso de Washington, una de las recientes formas de intervencionismo estadounidense en América Latina.

## **2.6 Conclusión**

En general podemos concluir que, a excepción de Costa Rica, la situación de América Central durante todo el siglo XX puede resumirse en un periodo de crecimiento económico agroexportador, seguido de dictaduras militares marcado por la represión en favor de los intereses de poderosas oligarquías. Las constantes fueron la intervención de Estados Unidos, velada o manifiesta; y la lucha de innumerables grupos sociales que sufrieron crudas represiones. El papel que Estados Unidos jugó en la militarización de Centroamérica ha sido enunciado en varias ocasiones.

No hay que olvidar que la mayor parte de personas asesinadas en la región durante varias décadas del siglo pasado no participaba en ningún grupo armado. Pueblos enteros de civiles fueron arrasados durante los gobiernos militares, especialmente en Guatemala, El Salvador y Nicaragua. También en Honduras y aún en Costa Rica hubo masacres de la población civil durante el siglo XX para proteger los intereses de las oligarquías pudientes, aunque en menor escala, como a grandes rasgos lo he reseñado arriba.

Es claro que la pobreza actual de América Latina no sólo se explica por las políticas de los países poderosos, especialmente Estados Unidos, sino por la corrupción y/o ineptitud de sus gobiernos. Hasta aquí he intentado dar una idea general de la situación imperante en Centroamérica durante todo el siglo XX a manera de antecedente histórico y situación contextual del periodo que nos ocupa.



## CAPÍTULO III

### LAS GRANDES TRANSFORMACIONES EN LA IGLESIA CATÓLICA

#### 3.1 La Iglesia latinoamericana en el contexto de la Iglesia universal de los años sesenta

##### 3.1. 1 Los nuevos aires del Concilio Vaticano II en América Latina

El Papa Juan XXIII,<sup>160</sup> en tan sólo cuatro años y medio de pontificado, generó una verdadera revolución dentro de la Iglesia; no sólo con la aparición de sus encíclicas sociales *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* sino, sobre todo, convocando a un concilio general, llevado a cabo en el Vaticano entre 1962 y 1965.<sup>161</sup>

La Iglesia ha celebrado en su historia veinte concilios, siendo los más importantes los de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia. El convocado por Juan XXIII fue el segundo celebrado en la ciudad del Vaticano, de ahí su nombre. Se realizó en cuatro sesiones entre 1962 y 1965, de él emanaron 16 documentos. Participaron alrededor de 2,400 obispos de todo el mundo, además de peritos y observadores de otras confesiones religiosas.

Sin embargo, el llamado “Papa Bueno” murió el 3 de junio de 1963 sin que el Concilio fuera concluido. Algunos vieron en su doctrina una simpatía y acercamiento al socialismo, temerosos de perder sus privilegios, respiraron tranquilos cuando la muerte del Papa fue anunciada.<sup>162</sup> Fue su sucesor, Juan Bautista Montini, arzobispo de Milán, quien asumió la continuidad del Concilio como la principal prioridad de su pontificado. En su condición de cardenal había participado en la primera parte del mismo. El nombre con el que este Papa quiso ser llamado fue Paulo VI y no sólo llevó el Concilio a término, sino buscó

---

<sup>160</sup> Juan XXIII, cuyo nombre era Angel Rocalli, fue electo Papa, sucesor de Pío XII, el 28 de octubre de 1958. proveniente de una humilde familia de labradores de Bérghamo. Latorre, Hugo. *La revolución de la Iglesia Latinoamericana*. México, D. F., Ed. Joaquín Mortiz, 1969, p. 13.

<sup>161</sup> En el apartado dedicado a la Doctrina Social Cristiana hablamos un poco de los contenidos y alcance de algunas encíclicas sociales.

<sup>162</sup> Cfr. Latorre. Op. cit., p. 16-17.

implementarlo en la vida y práctica de la Iglesia universal, lo que no era una obra sencilla.

Las posiciones de los obispos europeos, divididos entre tradicionalistas y renovadores, fueron hegemónicas en el Concilio. La participación de los obispos de América Latina en las sesiones de éste fue “moderada y poco llamativa”. Ciertamente hubo algunas intervenciones individuales que denunciaron “la situación de opresión del continente y que abogaron por una Iglesia encarnada entre los pobres”. Por desgracia sus intervenciones permanecieron aisladas sin que llegara a transmitirse el sentimiento de una voz colectiva.<sup>163</sup>

José Grigulévich narra algunas de las intervenciones de los obispos latinoamericanos que se fueron registrando. El Vaticano II se inauguró el 12 de octubre y fue hasta el 6 de noviembre que un corresponsal del diario francés *Le Monde*, mencionó por vez primera a los obispos latinoamericanos. Comentó que el arzobispo colombiano Tulio Botero Salazar convertiría su palacio de Medellín en una escuela para los activistas católicos, campesinos y obreros. En un sentido semejante, el obispo Heitor de Araújo Sales de Natal (Brasil), ordenó suspender los trabajos de construcción de su catedral para edificar con estos recursos casas para trabajadores. Por su parte, el obispo Manuel Larrain Errazuriz de Talca (Chile), vendió las piedras preciosas de su cruz pectoral para construir una escuela de aprendizaje profesional.<sup>164</sup>

Otros nombres fueron escuchándose entre los que destacaba el de Dom Helder Cámara, obispo de Olinda y Recife, Brasil, persona de confianza del Papa Juan XXIII y también del Papa Paulo VI. Para el segundo periodo de sesiones, el obispo Bernardino Piñera Carballo, de Temuco en Chile, declaró “Debemos abandonar nuestro modo de vida de prelados. Debemos evitar los aspectos exteriores de la riqueza, las ceremonias demasiado fastuosas, las insignias, los títulos honoríficos. Debemos seguir la simplicidad evangélica [...]”<sup>165</sup>

Siguiendo al mismo autor, “en el tercer periodo de sesiones del Concilio las intervenciones de los representantes latinoamericanos fueron más numerosas y

---

<sup>163</sup> Tamayo, Juan-José. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra, Verbo Divino, 1990, p. 38.

<sup>164</sup> Grigulévich. Op. cit., pp. 336-340.

<sup>165</sup> Ídem., p. 338.

enérgicas”<sup>166</sup>. Se escucharon las voces del obispo Leónidas Proaño de Riobamba, Ecuador; del cardenal Raúl Silva Enríquez de Santiago de Chile; del arzobispo Jean Baptiste Da Mota, de Vitoria, Brasil, quien “insistió en que se preparase a sacerdotes de modo especial para vivir con los obreros y los pobres, ya que ‘nosotros, los obispos, no sabemos comprender a los pobres, como tampoco ellos a nosotros, porque vivimos al margen de su vida’”. Asimismo, el obispo colombiano R. Sambrano Comader llamó la atención en cuanto a que “junto con la tradicional doctrina eclesial sobre el carácter sagrado de la propiedad privada, hay otros puntos de vista que se deben tomar en consideración”.<sup>167</sup> El obispo auxiliar de Asunción de Paraguay, Felipe Santiago Benítez Ávalos, fue otro de los nombres escuchados.

En el cuarto periodo se sumaron a estas voces las del cardenal Agnelo Rossi, arzobispo de Sao Paulo; del obispo Bernardino Echeverría Ruíz, de Ambato, Ecuador; de Pedro Cohen de Lins, de Brasil; entre otros. Según Grigulévich “Esta aspiración a las reformas mostrada por los participantes latinoamericanos en el Concilio encontró el decidido apoyo del Papa Paulo VI.”<sup>168</sup>

Si bien las llamadas encíclicas sociales de los papas, desde León XIII hasta Juan XXIII, habían causado revuelo en algunos sectores del catolicismo, generalmente la Iglesia institucional nunca había dejado de identificarse con el poder y de legitimar la dominación de unos cuantos sobre las mayorías. La Iglesia Latinoamericana no fue la excepción; empero, ciertos sectores, incluidos algunos sacerdotes mayormente jóvenes, recibieron con agrado la formidable tarea propuesta por los obispos del Concilio. El documento final da muestras de una preocupación por los problemas del hombre contemporáneo inserto en el mundo y se pregunta por el papel que la Iglesia debe seguir para ser fiel a su misión. Considera que ésta no debe permanecer ajena a los sufrimientos humanos, especialmente a los causados por la pobreza y la explotación.

---

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ídem*, p. 339.

<sup>168</sup> *Ídem*, p. 341.

El llamado del Concilio a trabajar por estructuras más humanas, sensibilizó especialmente a los sacerdotes que laboraban y convivían con la gente de las pauperizadas zonas campesinas y de los suburbios urbanos de América Latina.

El 26 de marzo de 1967 salió a la luz la encíclica de Papa Paulo VI *Populorum Progressio*<sup>169</sup> (*PP*). Su contenido denunció la explotación, que ciertas minorías ejercen sobre los más débiles, como causa principal de la pobreza creciente. Esto lo aplica también para el ámbito internacional, al declarar que la dominación de los países poderosos amenaza la paz mundial. Dado que en enero de ese mismo año el Papa había recibido en el Vaticano al presidente de la Unión soviética Nikolái Viktorovich Podgorny y en abril de 1966 a su Secretario de Relaciones Exteriores, la *PP* despertó sospechas entre algunos sectores de la Iglesia conservadora y de grupos políticos de ultraderecha, que llegaron a declarar que los contenidos de la encíclica tenían posturas “rojas”.<sup>170</sup> En todo caso, más que de la Santa Sede, podríamos hablar de una voluntad del Papa de continuar la apertura de la Iglesia (*Aggiornamento*), iniciada por Juan XXIII. Así se dio una lucha al interno de la Iglesia que provocó desconcierto y divisiones entre las distintas corrientes conservadoras y progresistas.

Algunos sacerdotes de la “Iglesia Joven Latinoamericana”<sup>171</sup> que se inspiraban en los documentos del Vaticano II vieron en la *PP* la evidencia de que el Papa estaba de su lado. Sin embargo, es sabido que en el pontificado de Paulo VI se observaron posturas contradictorias. Se habla incluso de un retroceso en sus últimos años respecto a los primeros de su mandato, más cercanos al espíritu del Vaticano II.

Los obispos de la Iglesia de Brasil, una de las más sensibles a las cuestiones sociales de América Latina, recibieron con agrado la *PP*. Los Obispos Antonio Frago, Dom Helder Cámara y José Delgado, entre otros, hicieron pronunciamientos muy esperanzadores con ocasión de la encíclica. Lo mismo se

---

<sup>169</sup> “El Progreso de los Pueblos” en castellano.

<sup>170</sup> Latorre. Op. cit., p. 21.

<sup>171</sup> Algunos autores llaman así a la parte progresista de la Iglesia, aludiendo no sólo a la novedad de esta apertura sino al hecho mismo de que los eclesiásticos identificados con la Renovación de la Iglesia eran en su mayoría las jóvenes generaciones. Cfr. Latorre. Op. cit. Ahora esta tendencia de la Iglesia católica es mejor denominada como Iglesia Popular debido a la importante participación de los laicos en este movimiento.

observó en muchos obispos del resto del continente. De hecho, en todo el mundo, la PP generó expectativas y discusiones, pero fueron los obispos de los países del Tercer Mundo quienes buscaron cómo hacer concretas en sus iglesias la doctrina contenida en PP.

### 3.1. 2 Mensaje de los obispos del Tercer Mundo

Como hemos dicho, el movimiento renovador que se vino gestando en la Iglesia durante la primera mitad del siglo XX se expresó con agudeza en la segunda mitad. En el Concilio se vio la participación de un grupo de obispos latinoamericanos comprometidos con los pobres y los oprimidos. El Obispo Samuel Ruiz<sup>172</sup> habla de tres “puntos luminosos” que fueron propuestos por Juan XXIII para el Concilio. Originalmente se habían propuesto dos: anunciar el Evangelio en un mundo ateo (secularismo) y cómo dar testimonio cuando el cristianismo está dividido: ecumenismo. Sorpresivamente, unos días antes de la apertura, el Papa reveló que un tercer punto a tratar en el Concilio sería la relación que la Iglesia tiene con el mundo en desarrollo (Tercer Mundo): la pobreza estructural.<sup>173</sup>

Sin embargo, todos los temas del Concilio fueron abordados desde la realidad europea; desde la perspectiva sociocultural del Primer Mundo. En palabras de Juan José Tamayo Acosta “su teología fue un fiel reflejo de la reflexión teológica gestada en Europa a partir de la posguerra. Su mensaje se dirigió de manera especial a las iglesias católicas de los países desarrollados. Su interlocutor fue el hombre moderno e ilustrado de las sociedades científico-

---

<sup>172</sup> Samuel Ruiz García fue obispo mexicano católico, difusor de la teología de la liberación, originario de Irapuato, Guanajuato, en 1947 fue enviado a la Universidad Gregoriana donde fue ordenado sacerdote. A su regreso a la diócesis de León fue nombrado rector del seminario. En 1959 fue designado obispo de San Cristóbal de las Cosas en el estado de Chiapas. Esta diócesis se caracteriza por su extrema pobreza y su población mayoritariamente indígena. Durante años estableció un sistema de ayuda de la diócesis a la población indígena. Ofreció su colaboración como mediador en los conflictos latinoamericanos, especialmente en el conflicto entre el Ejército Zapatista de la Liberación Nacional y el gobierno mexicano. Ejerció como obispo en San Cristóbal hasta 1999. En 2000 fue distinguido con el premio Simón Bolívar de la UNESCO, por su papel de mediador y contribución a la paz y el respeto a la dignidad de las minorías. Murió el 24 de enero de 2011 en la Ciudad de México. Cfr. Meyer, Jean Et. Al. *Samuel Ruiz en San Cristóbal. 1960-2000*. México, Editorial Tusquets, 2000, p. 15-17.

<sup>173</sup> Palacios, Oscar “La liberación de los pobres” Entrevista a Samuel Ruiz. En: *Memoria*. No. 86. Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista. México. Febrero-marzo 1996. p. 33.

técnicas avanzadas”.<sup>174</sup> El Concilio asumió al mundo desde el paradigma de la modernidad occidental y desde ahí también se asumió a sí mismo. Apenas había una vaga idea de la realidad de los países del Tercer Mundo.

El problema de Europa no era la pobreza como en el Tercer Mundo sino la falta de fe. Por esa razón los obispos latinoamericanos no se sintieron del todo incluidos en las deliberaciones. Cuando regresaron del Concilio, reflexionaron sobre América Latina, la calificaron no como un continente mayoritariamente “no creyente” sino mayoritariamente “no humano”.<sup>175</sup> A pesar de la poca atención prestada por el Concilio a América Latina podemos afirmar que fue en este continente donde se le dio una mayor acogida. “Fue todo el pueblo creyente de este continente, y no sólo la jerarquía, quien vio en el Vaticano II una esperanza para el futuro de la Iglesia y de los pueblos oprimidos. Más allá de la aceptación formal del cuerpo doctrinal, [el Concilio] incidió notablemente en la vida misma de la Iglesia y del pueblo”.<sup>176</sup>

Cuando en 1967 la encíclica del Papa *Populorum Progressio* salió a la luz, algunos obispos del Tercer Mundo, no sólo de América Latina, se reunieron y emitieron un documento conocido como *Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo*, en el cual se unían al sentir de Paulo VI expresado en su encíclica social. En este documento, el neocolonialismo es considerado como la cuestión más grave de la época. El mensaje de los obispos, fechado el 15 de agosto de 1967, fue de solidaridad con el pueblo pobre y sufriente, y con los que buscaban construir una sociedad más justa. Rechazó el capitalismo y se adhirió al socialismo, aunque con reservas. Entre otras cosas, los obispos reconocieron el derecho a la propiedad privada pero subordinada al principio del destino universal de los bienes.<sup>177</sup>

El Concilio Vaticano II sirvió para la concurrencia entre obispos de América Latina, Asia y África. En su mensaje, los obispos del Tercer Mundo declararon que

---

<sup>174</sup> Tamayo. Op. cit., p. 6.

<sup>175</sup> Palacios. Op. cit., p. 33.

<sup>176</sup> Tamayo. Op. cit., p. 37, parafraseando a Gustavo Gutiérrez.

<sup>177</sup> *Mensaje de Obispos del Tercer Mundo* En: Richard, Pablo. *Los cristianos y la Revolución. Un debate abierto en América Latina*, Santiago, Quimantú, 1972, pp. 37-52.

la Iglesia no condenaba la revolución si en su base estaba la lucha por la justicia, además aseveró que eran los ricos los que solían recurrir a la violencia para proteger sus intereses. Este documento y más tarde, en 1968, el mensaje surgido de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín, Colombia, dieron pautas de acción a muchos cristianos del continente.

### 3.1.3. *Humanae Vitae* como expresión de un retroceso en la apertura de la Iglesia

No obstante, al parecer la Iglesia en su conjunto aún no estaba lista para cambios tan profundos en tan poco tiempo. Antes del Concilio, la Iglesia había vivido bajo esquemas que perduraban desde la Edad Media. La realidad desbordaba a la Iglesia cuyo ritmo de adaptación a los cambios del mundo siempre había sido lento a través de los siglos. Con cierta perspectiva puede decirse sin embargo que ninguna institución ha sufrido cambios tan drásticos en tan relativamente poco tiempo<sup>178</sup>. A pesar de la evidente voluntad de algunos sectores por adaptarse a los nuevos tiempos, los sectores más conservadores arremetían con fuerza contra las facciones reformistas. La división al interno de la Iglesia se hizo presente y el temor a dar el salto definitivo terminó por imponerse observándose así un retroceso en la Iglesia casi inmediato a su apertura.

La encíclica *Humanae Vitae* (La Vida Humana) aparecida el 30 de julio de 1968 es el paradigma de este retroceso. Desde 1963, Juan XXIII había sentado una comisión de expertos teólogos y laicos para estudiar la cuestión del control de los nacimientos. Paulo VI continuó esta tarea y amplió esta comisión, que originalmente era de seis personas, incluyendo a matrimonios, sociólogos y a otros teólogos. Todavía en 1967 agregó a esta comisión siete cardenales y nueve obispos. Su idea era que el tema fuera analizado desde la perspectiva de los nuevos descubrimientos biológicos y de los factores económicos, sociales, y culturales.<sup>179</sup>

Para el Papa no era desconocido el problema de la explosión demográfica. También estaba enterado de la postura de Washington que, por esas mismas

---

<sup>178</sup> Cfr. Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México, Editorial Vuelta, 1991, p. 218.

<sup>179</sup> Smith, Janet E. *Humanae Vitae, a generation later*, CUA Press. 1991, p. 12 y 13.

fechas, declaraba a través del secretario de defensa del presidente Kennedy la urgencia de una planeación del crecimiento demográfico, tanto que el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial condicionarían sus préstamos a los compromisos de los gobiernos latinoamericanos para aplicar con energía una política de control natal, de acuerdo a las recomendaciones del Informe Kissinger elaborado en 1974.<sup>180</sup>

En la elaboración de la encíclica, finalmente dominó el punto de vista de los expertos más conservadores y Paulo VI firmó la redacción final. Las reacciones no se hicieron esperar en el mundo católico. Gente de Europa y América, incluyendo obispos y teólogos de renombre, calificaron la encíclica como un retroceso de la Iglesia,<sup>181</sup> toda vez que se imponía a las conciencias de los católicos con una evidente falta de sensibilidad por los problemas reales. Este retroceso llegó a tal grado que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, organismo que suplió al Santo Oficio de la Inquisición, llegó al extremo de afirmar en la persona de Fray Hermenegildo Lio que las prohibiciones de la encíclica *Humanae Vitae* no podrían ser revisadas ni siquiera por los futuros papas.<sup>182</sup>

### 3.1. 4 Visita del Papa a América Latina en el contexto posconciliar

En este contexto, el Papa anunció su visita a Colombia. Paulo VI vino a Bogotá al Congreso Eucarístico que se celebró en la capital colombiana. Inmediatamente después, los obispos allí presentes, se trasladarían a Medellín para reunirse en lo que se conoce como la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana que tuvo lugar en septiembre de 1968. Por primera vez un papa visitaba América Latina, el continente con más cristianos católicos en el mundo.

Prontamente, los sectores progresistas de distintos países se dieron cuenta de que la visita de Paulo VI podría ser usada por las oligarquías latinoamericanas

---

<sup>180</sup> Scala, Jorge Rafael. et. al. *Derechos Humanos: 7 casos controversiales en América Latina*. Costa Rica, Ediciones Promesa, 1991, p. 18.

<sup>181</sup> El conocido teólogo alemán Hans Küng declaró que el papa estaba equivocado. El erudito en Biblia de la Universidad de Notre Dame, el Jesuita, John McKenzie, declaró que, con *Humanae Vitae*, la Iglesia perdería su liderazgo y tardaría doscientos años en recuperarlo. Poco antes del primer aniversario de su promulgación, los obispos colombianos reunidos en un congreso declararon que, ante la gravedad de la situación demográfica, abandonaban su posición de rotundo “no” a la píldora y que defendían los aspectos positivos de la encíclica sin ignorar que también tiene aspectos que había que corregir. (Cfr. Latorre. Op. cit., p. 28-29)

<sup>182</sup> Latorre. Op. cit., p. 32.



y los distintos grupos de poder, para legitimar el estatus quo. En Argentina, la organización católica Encuentro Latinoamericano Camilo Torres, integrada por clérigos y seculares, escribió una carta abierta a Paulo VI donde le expresó sus temores: “el Papa será hurtado al pueblo, será copado y cercado por el antipueblo”. Temían que, a su regreso a Roma, se dijera del Papa que sólo fue a Bogotá “a hacerle el juego a los asesinos de los trabajadores y campesinos y a los explotadores del pueblo”. Por su parte, el clero joven uruguayo le suplicaba “Hermano Pablo: Si no vienes a comprometerte con los que luchan, si vienes a consagrar el orden existente, entonces, Hermano Pablo, más vale que no vengas”<sup>183</sup>.

En la madrugada del 11 de agosto de 1968, diez días antes de la visita del Papa, nueve sacerdotes, tres religiosas y doscientos laicos (obreros, estudiantes, universitarios, empleados, en su mayoría jóvenes) tomaron la Catedral de Santiago en Chile y colocaron una manta con la leyenda: “Por una Iglesia junto al pueblo y sus luchas. Justicia y Amor”. El hecho duró catorce horas durante las cuales hubo oración y reflexión de la realidad. Aunque se observó la presencia de la policía no se registraron enfrentamientos, a partir de ese momento nació el movimiento Iglesia Joven.<sup>184</sup> En conferencia de prensa y en la redacción de un documento, explicaron por qué se manifestaron. El padre Andrés Opazo, vocero del grupo declaró: “No estamos en contra del Papa o de su visita. Estamos en contra de la forma en que se está planeando el viaje. La Iglesia es hoy una organización aristocrática. Debe comprender la realidad y los problemas diarios de los pobres”.<sup>185</sup>

La agrupación religiosa desde junio del mismo año (1968), a propósito del viaje papal a América Latina, envió al pontífice una misiva diciéndole:

“Sabemos que en Latinoamérica impera el sistema capitalista, con la explotación del hombre y todos sus valores. Sabemos que hay una minoría que, a expensas del pueblo se afianza cada día más....

---

<sup>183</sup> Gómez Arias, Alejandro, et al. *En el centro de la mira. Antología*. México, UNAM, 1994, pp. 185-186.

<sup>184</sup> Fernández, David. *La "Iglesia" que resistió a Pinochet: historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. España, IEPALA Editorial, 1996, p. 73.

<sup>185</sup> Latorre. Op. cit., p. 38.

¿Y a que viene el Papa (a Colombia)? ¿A bendecir la miseria? ¿A predicar la paciencia en la injusticia? ¿O viene como Cristo, a denunciar la injusticia bajo todas sus formas, a comprometerse con los pobres que sufren, a gritarles a los ricos la verdad del Evangelio?”<sup>186</sup>

Hacían notar que la presencia del Papa en el Congreso Eucarístico de Bogotá, podría interpretarse de muchas maneras y externaban al sumo pontífice la conveniencia de acercarse a los pobres y de hacer una crítica al sistema social imperante en América Latina. De no hacerlo así, su visita sería interpretada por ellos como un manifiesto apoyo a los poderosos y opresores.

Los distintos grupos eclesiales progresistas y de izquierda chilenos pidieron al Papa que se declarara en defensa del oprimido. Entre otras cosas, solicitaban también que Roma dejara de normar la liturgia de todos los pueblos y que respetara la libertad de conciencia en el control de los nacimientos, pues consideraban que la estructura institucional de la Iglesia le impide identificarse con el pueblo y con su lucha.<sup>187</sup>

A raíz de este acontecimiento hubo una serie de documentos emitidos por los vicarios de las diócesis latinoamericanas, así como por el cardenal Arzobispo de Santiago, Raúl Silva Enríquez, y por el mismo Colegio episcopal de Chile manifestando su indignación y condenando los hechos. A los sacerdotes se les cesó de su ministerio pero ellos contestaron que habían sido malinterpretados. A partir de este momento emitieron una serie de cartas aclarando sus posturas. Cuando se reunieron con el arzobispo Silva, la prensa lo interpretó como un acto de arrepentimiento pero ellos lo negaron.<sup>188</sup>

Por su parte, laicos y sacerdotes de Valparaíso enviaron una carta de apoyo a los que habían tomado la catedral. Entre otras cosas dijeron: “no queremos que en nuestras diócesis se nos hable contra los trajes de baño, contra

---

<sup>186</sup> Concha, Héctor. “La Iglesia Joven y la “toma” de la catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968”. Revista Historia. Universidad de Concepción. Chile, Año 7, Vol. 7. 1997.

<sup>187</sup> Rossi, Juan José. *Iglesia latinoamericana: protesta o predecía*. Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1969, p. 211.

<sup>188</sup> Para un seguimiento de este suceso consultar los 10 documentos escritos por los manifestantes durante el conflicto en: Richard. Op. cit., pp. 110-142.

la violencia o contra vivificantes movimientos estudiantiles; queremos hablar de participación, de justicia y de compromiso con los pobres de Chile”.<sup>189</sup>

En este agitado ambiente el Papa llegó a Bogotá el 22 de agosto de 1968. Como se ha dicho, su visita fue para el Congreso Eucarístico Mundial y para inaugurar la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín. Latorre Cabal narra el acontecimiento.<sup>190</sup> Su visita no colmó las esperanzas de la Iglesia Joven. Los analistas la interpretaron como “la consagración... de la Iglesia Vieja”. En resumen, no se logró que el Papa se encontrara con la miseria del Tercer Mundo, como era el deseo de los sectores de vanguardia.

La visita que el Papa hizo a América Latina en Bogotá duró tres días. A su partida los obispos se trasladaron a Medellín donde la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano sesionaría durante dos semanas. Paulo VI había hecho la apertura desde Bogotá. Su discurso constó de tres partes con orientaciones espirituales, pastorales y sociales. Si se analiza su discurso, se verá que en las dos primeras el Papa conmina a fieles y obispos a una santidad más bien de tipo personal. En la tercera resalta el apartado dedicado al cristianismo y la violencia. En dicho apartado se reconoce la necesidad de “favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social” pero se rechaza tajantemente el camino de la revolución para conseguirlo. Declaró: “Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía”.<sup>191</sup>

No se puede acusar al Papa necesariamente de insensibilidad ante las estructuras sociales. En sus mensajes, específicamente en el de apertura a la Conferencia del CELAM, claramente retoma su postura de *Populorum Progressio*: “Nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases de ciudadanos de un

---

<sup>189</sup> *Doc. No. 7. Declaración de laicos y sacerdotes de Valparaíso*. En: Richard. Op. cit., 130.

<sup>190</sup> Latorre. Op. cit., pp. 68-69.

<sup>191</sup> *Discurso de S.S. Pablo VI en la apertura de la Segunda Conferencia*. En Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. “*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*” p. 26.

mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente”.

Sin embargo, Paulo VI tiró por tierra las esperanzas de algunos cristianos más radicales que, animados por la experiencia de la revolución cubana, deseaban lo mismo para sus países. En efecto, el Papa enfatizó en su discurso: “ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad”. El Papa mencionó que la Iglesia había elaborado una doctrina en materia social, expuesta en encíclicas del Pontificado Romano y en enseñanzas del episcopado mundial “que –dijoharemos bien en estudiar y divulgar” y recordó que la más reciente de las encíclicas sociales era *Populorum Progressio*. En pocas palabras, el Papa estableció un camino que, lejos de ser radical, fue ubicado más bien en el ala derecho-progresista de la Doctrina Social Cristiana (DSC)<sup>192</sup>.

Además, Paulo VI no pronunció palabra alguna en contra del neocolonialismo, concretamente del dominio norteamericano sobre buena parte de los países de América Latina. Tampoco dijo nada de la violencia ejercida por los ejércitos y grupos paramilitares de las clases oligárquicas en América Latina; situación que había sido denunciada por miles de sacerdotes latinoamericanos en una carta dirigida al CELAM y que también leyó el Papa.

Por si fuera poco, en su mensaje a los campesinos, pronunciado el 23 de agosto en el marco de su visita, si bien habló de la dignidad humana, de la legitimidad de las causas campesinas, y del compromiso de la Iglesia en la denuncia de las “injustas desigualdades económicas entre ricos y pobres”<sup>193</sup>, también los exhortó a “no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución” pues “tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente”.<sup>194</sup>

Siete años después, el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo declararía a los periodistas chilenos que laboraban en el Centro de Informaciones

---

<sup>192</sup> Consultar Capítulo IV de esta tesis en el apartado dedicado a la Doctrina Social Cristiana.

<sup>193</sup> Mensaje de S.S. Pablo VI a los campesinos en Bogotá. 23 de agosto de 1968. En Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, p. 251.

<sup>194</sup> Ídem., p. 253.

del Comité de Solidaridad de la Habana, cuando se le cuestionó acerca de la validez de la violencia revolucionaria: “La violencia en sí misma no es cristiana ni no cristiana, la violencia es una respuesta a la realidad. No es Cristo quien impone la violencia ni es Cristo quien impone la no violencia, como algunos parecen pensarlo”.<sup>195</sup>

Muy inoportunamente recordó el Papa a los campesinos que “no sólo de pan vive el hombre” sino de “otro pan, el del alma, es decir, el de la religión, el de la fe...” y que sus condiciones de gente humilde “son más propicias para alcanzar el reino de los cielos, esto es, los bienes eternos y supremos de la vida, si son llevados con la paciencia y la esperanza de Cristo”.<sup>196</sup>

El mismo día, 23 de agosto, el Papa dirigió un mensaje a estudiantes, intelectuales, obreros, políticos y cristianos en general, con motivo del Día del Desarrollo, gran paradoja en un subcontinente de pobres. La tónica de su mensaje fue en el mismo sentido que los otros. Reconocimiento de la existencia de estructuras injustas, de la necesidad de la organización y de la legitimidad de la lucha por mejorar el nivel social; pero, nuevamente, un tajante rechazo al camino revolucionario. Al respecto dijo que los cambios bruscos y no graduales de las estructuras “serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo”.<sup>197</sup>

Por su parte, las facciones más conservadoras de América Latina se encontraron muy satisfechas con las palabras del Papa. José Grigulévich recoge un párrafo publicado por el periódico conservador *O Globo* de Brasil: “El viaje triunfal de Paulo VI a Colombia marca el fin de la demagogia <católica> en América Latina. La orientación trazada por Su Santidad en sus notables y claros mensajes leídos en la capital colombiana impide que, de aquí en adelante, puedan ser tomadas como “pensamiento de Iglesia modernizada” ciertas aberraciones doctrinarias últimamente difundidas por diversos sectores de la propia jerarquía de

---

<sup>195</sup> Comité Chileno de Solidaridad con la Resistencia Antifacista. La Habana Cuba (1975) “Entrevista a Méndez Arceo”, *Chile Informativo*. No. 77. Noviembre, 1975. Casa de Chile en México. México, D. F. p. 19.

<sup>196</sup> Mensaje de S. S Pablo VI a los campesinos en Bogotá. Op. cit., pp. 252-253.

<sup>197</sup> Mensaje dirigido por S.S. Pablo VI en el Día del Desarrollo en Ídem. p. 259.

esta parte del continente, sin hablar de las exageraciones en que caen eminentes figuras del laicismo”.<sup>198</sup>

El desconcierto entre los cristianos más comprometidos, especialmente los más radicales fue general. Sin embargo no puede decirse que las intervenciones del Papa desanimaron a la iglesia “rebelde”, el movimiento hacia una renovación ya había arraigado lo suficiente como para derrumbarse a pesar de los descalabros sufridos. Los obispos por su parte se enfrentaron a un trascendental dilema: respetar la línea marcada por el Papa en su visita o seguir un camino propio.

### *3.1.5 La postura del Episcopado Latinoamericano*

#### *a) Antecedentes*

Mucho se ha dicho que en América Latina, a diferencia de Europa y otros países del Primer Mundo, se hizo una recepción muy entusiasta de las conclusiones con carácter social del Concilio. Sin embargo esta postura venía gestándose desde algunas décadas atrás.

Hay que recordar que desde los años treinta, como una consecuencia de la gran crisis económica de 1929, los partidos políticos conservadores se declararon no confesionales y fundaron otros partidos socialcristianos que, no obstante, se fundamentaban en la Doctrina Social Cristiana. Por esas fechas hubo un auge del sindicalismo cristiano dado que el clero latinoamericano favoreció la fundación de muchos grupos de la Acción Católica.<sup>199</sup> Esto permitió la capacitación de amplias masas de laicos en el trabajo social y político. De este modo, las facciones más conservadoras de la Iglesia aseguraron su área de influencia en los sectores sociales más progresistas. Algunos círculos obreros se transformaron en sindicatos cristianos. Poco a poco se vio el nacimiento de una “nueva cristiandad”

---

<sup>198</sup> Citando al diario *O Globo*, 26. VIII. 1968. Grigulévich. Op. cit., pp. 378-379.

<sup>199</sup> En 1928, dos sacerdotes, Caggiano y Miranda, fueron a Roma para estudiar la pertinencia de la Acción Católica en América Latina. En 1931 se fundó la Acción Católica en Argentina y Chile; en 1934, en Uruguay; en 1935, en Brasil, Costa Rica y Perú; y en 1938, en Bolivia. Cfr. Smith, Cristian. *La teología de la liberación*. Barcelona, Paidós, 1994; en las notas de su libro, p. 316.

que no logró prosperar cuando se impuso el capitalismo dependiente en la región y tras el fracaso de los intentos nacionalistas.<sup>200</sup>

En 1955 se fundó la Comisión Episcopal Latinoamericana integrada por todos los obispos del Continente. Según Hans Günther Stieler,<sup>201</sup> durante los años cincuenta y sesenta surgió una contradicción entre una tendencia democrático-nacional, pro burguesa; y una democrático-popular. La primera dio origen a un sector reformador dentro del clero, se crearon las conferencias episcopales nacionales<sup>202</sup> y se elaboró una teología del desarrollo “basada en el concepto tecnócrata del desarrollismo, elaborado por especialistas de la Comisión Económica para América Latina de la ONU (CEPAL).

Para Günter Stieler, es en la crisis del desarrollismo, que ocurrió en los años setenta, donde ubicamos el surgimiento de una segunda tendencia que se articuló en las comunidades eclesiales de base, relativamente independientes de la Iglesia Católica y, “como expresión teórica de estas comunidades, en la Teología de la Liberación,<sup>203</sup> fundamentada en la teoría de la dependencia, la teología política, la teología de la esperanza, la teología de la revolución, así como en las ciencias sociales, entre ellas también el marxismo.”<sup>204</sup> En mi opinión, las comunidades cristianas de base no pueden explicarse por una significativa (ni siquiera moderada) influencia en ellas de la teología de la liberación, pero este tema será abordado más adelante.

Si lo anterior sucedió en el terreno eclesiástico y teológico, en el campo político e ideológico ubicamos las distintas experiencias de la democracia cristiana.<sup>205</sup> Su pensamiento social es reformador pero nunca revolucionario, toda vez que sus miembros pertenecían a sectores acomodados de clases medias que

---

<sup>200</sup> Günther-Stieler, Hans 1991 “Las tradiciones humanistas del cristianismo en América Latina” en *Memoria*. Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista. México No. 36. p. 62. Octubre 1991.

<sup>201</sup> Idem, p. 62-63.

<sup>202</sup> Una Conferencia Episcopal Nacional es el organismo que agrupa a todos los obispos de un país.

<sup>203</sup> La Teología de la Liberación es una importante corriente teológica surgida a finales de la década del sesenta en el siglo XX en América Latina, en contraposición a la teología europea tradicional. En este trabajo abordaremos el tema de un modo resumido en el capítulo IV. Se caracterizó por la concepción del papel liberador que toda reflexión teológica debe tener en las estructuras históricas de injusticia y opresión.

<sup>204</sup> Günther-Stieler. Op. cit., p. 63.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

bien podemos considerar conservadoras si se les compara con los sectores más radicales que surgieron posteriores al Concilio.

*b) La Conferencia de Medellín como un camino propio frente a la postura del Papa Paulo VI en su visita a América Latina.*

El episcopado latinoamericano representa en la Iglesia universal una fuerza importante. Durante el pontificado de Pío XII, el número de obispos latinoamericanos pasó de 168 a 436.<sup>206</sup> Sólo unos años más tarde, en la época de Juan XXIII, sucesor de Pío XII, asistieron al Concilio Vaticano, celebrado entre 1962 y 1965, 600 obispos latinoamericanos. En este impresionante crecimiento del episcopado latinoamericano, un hecho trascendental lo constituye la creación, por iniciativa del obispo brasileño Dom Helder Cámara, de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en 1955 con sede en Bogotá, capital de Colombia.

Helder Cámara se impuso la tarea de unificar la Iglesia Católica, de su país y después de América Latina<sup>207</sup>. Comenzó convenciendo al nuncio de Brasil de la necesidad de una Conferencia Anual de Obispos. Viajó a Roma para tratar ese asunto donde conoció al Cardenal Juan Bautista Montini que en 1963 se convertiría en el Papa Paulo VI, con quien mantuvo siempre una estrecha amistad. El obispo chileno Manuel Larraín<sup>208</sup> resultó electo presidente del Consejo del CELAM y Helder Cámara ocupó un puesto en el Consejo Directivo.<sup>209</sup> Desde ahí entabló sólidos contactos que posteriormente le serían muy útiles. Su gran liderazgo se puso de manifiesto siendo organizador del Congreso Eucarístico Mundial en Río de Janeiro en 1955.

---

<sup>206</sup> Meyer. Op. cit., p. 212.

<sup>207</sup> En 1959 viajó a Estados Unidos con la aspiración de crear un organismo gemelo al CELAM, El CENA, (Consejo Episcopal Norteamericano). Idea que no cuajó por el momento. Richard. Op. cit., p. 88.

<sup>208</sup> Según Renato Poblete (1966), Manuel Larraín fue uno de los más destacados entre los obispos progresistas latinoamericanos. Era un hombre culto que conocía los movimientos sociales europeos, especialmente el francés y el belga. Estudió en Roma y viajó por toda Europa y Estados Unidos donde entabló sólidas relaciones con los obispos católicos pues hablaba perfectamente el inglés y el francés. Citando al autor, Larraín “era el obispo más inteligente que había tenido Chile; poseía la sensibilidad necesaria para captar las ideas que estaban en el aire, y, al ser joven, le preocupaban enormemente las cuestiones sociales”. Cfr. Poblete, 1966; citado por Smith. Op. cit. p., 140.

<sup>209</sup> Cuando al finalizar el Vaticano II (1965) surgió la idea de la Conferencia Episcopal que tuvo lugar en Medellín (1968), Manuel Larraín era el presidente de la CELAM y Helder Cámara primer vicepresidente. Ambos trabajaron incansablemente durante dos años para hacerla posible. Cfr. Ídem., p. 138.



Formada por el episcopado de 22 países “La CELAM, primera en fecha de su especie, sigue siendo hoy en día un fenómeno único. Sin duda es un modelo de organización trasnacional, que ha sido imitada –en Europa (1965), en África, en Asia- pero no reproducido. Tanto por la actividad y la influencia como por el número, sigue siendo sin igual”.<sup>210</sup>

Tamayo Acosta, en su libro *Para comprender la Teología de la Liberación*, recoge el testimonio del padre Gustavo Gutiérrez. Para él, tanto *Populorum Progressio* como el Mensaje de los obispos del Tercer Mundo, ambos de 1967, constituyen el puente entre el Concilio Vaticano y la Conferencia de Medellín realizada en Colombia en 1968. El padre Gutiérrez recuerda cómo al finalizar el Concilio, “el obispo chileno, monseñor Larrain, -entonces presidente del CELAM- tuvo la feliz idea de celebrar una reunión de los obispos latinoamericanos para analizar la situación del continente desde la óptica del Concilio: “Lo que hemos vivido –afirmaba- es impresionante, pero si en América Latina no somos atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el concilio pasará al lado de nuestra Iglesia”. Según Tamayo Acosta, este fue el origen de la Conferencia de Medellín “que tuvo el acierto y la valentía de asumir una de las propuestas de Juan XXIII: responder al desafío de la pobreza en el mundo actual”.<sup>211</sup>

Coincidiendo con Gustavo Gutiérrez, Edward L. Cleary (1985) agrega que, durante el Concilio, en el centro de los grupos latinoamericanos se encontraba el obispo Manuel Larrain, quien trabajó duramente por la integración de los obispos de América Latina. Este autor comenta que el obispo Larrain esperó el momento psicológico apropiado para plantear su propuesta de una Conferencia para aplicar el Vaticano Segundo a la realidad latinoamericana. La oportunidad llegó en la última sesión del Concilio (1965). Los obispos latinoamericanos la acogieron con entusiasmo, como también hizo el Papa Paulo VI.<sup>212</sup> . Larrain se buscó un equipo de obispos progresistas entre los que destacaban: Cámara, Pironio, Lorscheider,

---

<sup>210</sup> Meyer citando a Emile Poulat. Op. cit., p. 212. Meyer aporta el dato de 800 obispos. Hay que tomar en cuenta el año de publicación de su libro (1991).

<sup>211</sup> Tamayo. Op. cit., p. 38.

<sup>212</sup> Cleary, Edward L. *Crisis and Change: the Church in Latin America Today*, New York, Orbis Books, 1985, pp. 20-21.

Proaño, Sales, McGrath, que fueron, como bien lo dice Smith, “los padres de Medellín”.<sup>213</sup>

Por lo que hemos dicho anteriormente, en la Segunda Conferencia de la CELAM, la disyuntiva de los obispos fue entre respetar la línea de Paulo VI o respetar el temario de su reunión: *La actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*. Los obispos se encontraban divididos en distintas posturas de tal modo que la opinión pública se encontraba pesimista respecto a esperar de ellos un pronunciamiento a favor de la renovación de la Iglesia Latinoamericana. En este contexto eclesial, un tanto de enfrentamiento entre los obispos latinoamericanos y también entre ellos y la autoridad de Roma, se enmarcó la Segunda Conferencia.

Respecto a la trayectoria que siguieron los obispos de América Latina, no podemos hablar de un episcopado abierto de un modo general. Los casos de obispos radicalizados son más bien aislados y en cambio encontramos muchos ejemplos de obispos reacios a cambios sustanciales; sobre todo en materia social. En general quienes deseaban la renovación lo hacían porque querían salvar a América Latina del comunismo en un contexto de guerra fría y de la amenaza del ateísmo. Otros creían que la revolución social era inminente y hablaban de ella como un “mal inevitable”. Otros, aparentemente reformistas, sólo buscaban reformas parciales que no pusieran en peligro los intereses de las clases privilegiadas. Otros sí pugnaban por una revolución pero impresa de un carácter cristiano, es decir, anticomunista. Había también (pocos) quienes eran decididamente anticapitalistas, partidarios de una auténtica revolución socialista, pero no comunista totalitaria. El mundo se encontraba expectante y especulaba acerca de lo que podía esperarse de los obispos. El *New York Times* comentaba el dilema de la Iglesia de América Latina: “apoyar la violencia o los cambios pacíficos”<sup>214</sup>

Hasta qué punto era real este dilema no lo sabemos con exactitud, lo cierto es que el ambiente imperante era el temor al comunismo. Si bien una postura

---

<sup>213</sup> Ídem., pp. 38-43.

<sup>214</sup> Cfr. Grigulévich. Op. cit., p. 349 y 369.

progresista no necesariamente tendría que ser de tipo socialista, cualquier actitud a favor de reformas sociales era tomada como sospechosa o acusada abiertamente de comunista.

Como ejemplo de la actitud de los obispos podemos mencionar que en 1960 el episcopado peruano hablaba del comunismo como “la negación de la sociedad”. En 1962 el episcopado de Venezuela hablaba de “la nefasta infiltración comunista y el ateísmo que le es propio”. En Brasil, algunos obispos apoyaron el golpe militar de 1964 por considerar que era una salvación frente al peligro del comunismo ateo. El episcopado centroamericano y el de Panamá circuló una carta pastoral conjunta titulada: *Sobre el comunismo*, y después el episcopado guatemalteco circuló en su país otra carta pastoral: *Sobre los problemas sociales y el peligro comunista*. El mismo cardenal de Santiago de Chile, monseñor Raúl Silva Enríquez quien luego apoyó el régimen socialista de Allende dijo: “es necesario cambiar las estructuras sin capitalismo ni comunismo, queremos una solución cristiana”<sup>215</sup>. En junio de 1963, Silva Henríquez publicó un mensaje en el que exigía a los poderosos mejorar la situaciones de los millones de menesterosos pues se corría el peligro de que la superación del desequilibrio social fuera hecha de la forma “totalitaria”, es decir, comunista. Ese mismo año, los obispos brasileños se expresaron en términos semejantes. Por su parte, el arzobispo de Medellín propuso una “Revolución de la Santa Cruz”, una gran cruzada social porque, dijo: “la santa revolución debe triunfar sobre la revolución pagana”.<sup>216</sup>

Los casos mencionados son ejemplos del ambiente que se vivía en la Iglesia Latinoamericana. Situaciones semejantes ocurrieron en Argentina, Puerto Rico y México, entre otros. Este temor no era exclusivo de los obispos latinoamericanos sino sobretodo de las clases ultraderechistas contagiadas del discurso anticomunista desde la ideología de la seguridad nacional promocionado por el gobierno estadounidense, que en el caso de los obispos también contribuyeron a propagarlo entre los fieles católicos humildes con escasa formación política. Ciertamente hubo otros obispos que trataron de disipar el temor

---

<sup>215</sup> Ferraro, Joseph. *Teología de la Liberación: ¿revolucionaria o reformista?* México, Universidad Autónoma Metropolitana- Ediciones Quinto Sol, 1992, p. 64.

<sup>216</sup> Grigulévich. Op. cit., pp. 337-338.

al Socialismo. Algunas semanas después de concluida la Conferencia de Medellín, en marzo de 1968, el obispo brasileño Dom Helder Cámara afirmó en una conferencia en el Instituto Católico de Recife con increíble audacia “el cristianismo nada tiene que temer al hecho de que el mundo marche hacia el socialismo, ya que puede ofrecer una mística de fraternidad universal y de esperanza incomparablemente más amplia que la mística estrecha de un materialismo histórico”.<sup>217</sup>

Ya en el Concilio se había observado una polarización en dos facciones entre los obispos de América Latina pero en la Conferencia de Medellín esta división fue aún más evidente, al grado que llegó a pensarse que no habría un documento con avances importantes.

Retomaré el recuento de las intervenciones de los obispos presentado por José Grigulévich<sup>218</sup> por considerar que pueden mostrar claramente las posturas de algunos de los obispos más destacados, pero debe tenerse en cuenta que no necesariamente representaban a una mayoría. En el discurso de apertura –narra nuestro autor- hizo uso de la palabra el obispo brasileño Avelar Brandao quien, respecto a las declaraciones del Papa en Colombia, dijo que éstas deberían tomarse como puntos de referencia pero que son los obispos quienes, en definitiva, debían tomar las decisiones respecto a todas las cuestiones latinoamericanas, especialmente, el método a seguir para los cambios sociales. Coincidió con el Papa en que la violencia armada multiplica los problemas pero que hay otro tipo de violencia, la violencia pasiva, inherente a las estructuras que deben ser modificadas. Esta última parte fue considerada por la prensa como un pensamiento divergente al expresado por Paulo VI.

El cardenal peruano Landazuri Ricketts aseveró que los obispos debían romper con una visión clerical del mundo. Para asombro de todos, dijo que la revolución social era inevitable en América Latina e invitó a hacer de ella una revolución cristiana dando (ellos) “prueba de un amor suficiente”.

---

<sup>217</sup> Ferraro. Op. cit., p. 65.

<sup>218</sup> Pp. 384-396.

Por su parte el dirigente del Departamento de Acción Social del CELAM dijo que la enseñanza de tipo colonial de la Iglesia debía ser transformada por una religión de hombres libres. En su turno, el obispo mexicano Samuel Silva García declaró “Los pobres no pueden ser evangelizados si nosotros somos propietarios de latifundios; los débiles y los oprimidos se alejan de Cristo si nosotros aparecemos como aliados de los poderosos”.

Más radicales aún fueron las palabras del obispo ecuatoriano Leónidas Proaño que exhortó a los sacerdotes a “orientar una agitación revolucionaria que entusiasme a millones de campesinos, obreros y estudiantes”<sup>219</sup> El secretario general de la CELAM, el obispo argentino Eduardo Pironio, simpatizaba con estas tendencias. En su turno, leyó un informe donde hablaba de la interpretación cristiana de los signos de los tiempos en América Latina. El tema de la violencia era de los más candentes. Paulo VI había dicho en Bogotá “La violencia no es ni cristiana ni evangélica” y esta frase se había convertido en la consigna favorita de los grupos conservadores. Después de los debates, se pasó a la tarea de preparar los proyectos de resolución. Había comisiones para cada cuestión. En la que se ocupaba del tema de la violencia se encontraban conocidos renovadores como Helder Cámara y el jesuita francés, radicado en Chile, Arturo Vigaux, antiguo cura obrero, especialista en crítica del marxismo.

El proyecto de resolución titulado *La paz y la violencia* no se deshace de las condenas a la violencia hechas por el Papa, se la considera incluso como uno de los problemas más graves de América Latina. La resolución aprobada por la Conferencia dice: “Reafirmamos firmemente nuestra fe en la fecundidad de la paz. Ese es nuestro ideal cristiano”. Sin embargo, la resolución aceptaba que la violencia es un medio para derrocar el régimen tiránico y reformar las estructuras. En la tónica del Papa, hacían un llamado a los ricos para que realizasen reformas desde arriba si querían un futuro pacífico y prevenía a los pobres que la violencia o revolución armada engendra nuevas injusticias, nuevos desequilibrios y nuevas ruinas. En otras palabras. Los obispos reconocen la posibilidad de que la insurrección revolucionaria podía ser legítima pero podía también acarrear un mal

---

<sup>219</sup> Grigulevich citando a Fesquet, Henri. *Une Eglise en état de péché mortel*, 1968, p. 82.

peor. Los obispos no presentaron, como algunos esperaban, un programa de acción para la solución de los problemas, sólo expresaron su seguridad de que América Latina buscaría su liberación a costa de cualquier sacrificio.

Con lo dicho hasta aquí, se comprende que fue muy sorprendente para la opinión general cuando se supo, al final de las sesiones, que las votaciones habían sido con una mayoría muy amplia “a favor de textos que expresaban un pensamiento de vanguardia”. Además los obispos hicieron de los documentos una insólita publicidad, aún antes de su redacción definitiva y, por supuesto, antes de contar con la aprobación papal.<sup>220</sup>

Si bien el espíritu de la Conferencia no es en lo absoluto revolucionario sino que se encuadra en una orientación reformista, es innegable que la Iglesia en este continente jamás había dado un salto de semejante envergadura. Ciertamente que los sectores más radicales no se mostraron del todo conformes con los resultados de la Conferencia, sin embargo, Grigulévich asegura que los curas ultrarreaccionarios “sufrieron una contundente derrota.”<sup>221</sup> Según el autor, cuando terminó la Conferencia, el obispo Sigo declaró que “él y sus partidarios estaban dispuestos a dar la vida por las estructuras sociales que pretendían cambiar los “progresistas”, y que los conservadores eclesiásticos constituían la “tendencia más fuerte y numerosa”, que representaba a la “verdadera Iglesia”.

A pesar de lo expuesto líneas arriba, es posible hablar de una postura unificada tomada por los obispos en la Conferencia de Medellín en materia de opción por los pobres, al menos teóricamente. A pesar del temor y la moderación mostrada por muchos obispos en Medellín, nos encontramos ante un cualitativo progreso en contraste con el criterio tradicional de la Iglesia, incluso en el tema de la, otrora intocable y sagrada, propiedad privada. Se pugnó por una renovación social pero sin abandonar el régimen capitalista. Sin embargo, hubo puntos un tanto discrepantes con el espíritu del capitalismo, por ejemplo los concernientes al papel del Estado. Dado que los obispos evitaron pronunciamientos concretos a favor o en contra de la ideología comunista, sus aseveraciones resultaron un tanto

---

<sup>220</sup> Richard. Op. cit., p. 54.

<sup>221</sup> Op. cit., p. 390.

imprecisas. Éstas, si se quiere, pueden ser interpretadas en un sentido muy radical y eso fue lo que ocurrió en algunos sectores de la feligresía y del clero menor.

La Conferencia de Medellín fue la segunda celebrada por el Episcopado Latinoamericano. La primera Conferencia General había tenido lugar en Río de Janeiro, Brasil, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955. Desde entonces, a pesar de las discrepancias en temas puntuales, se había hecho evidente un espíritu de unidad entre los obispos latinoamericanos, máximas autoridades de las iglesias locales. Dados los hechos, cabía preguntarse si este espíritu prevalecería después de la Conferencia de Medellín. Sea como fuere, los lineamientos pastorales comunes que emanan de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, han tenido el efecto de fortalecer el funcionamiento de la Conferencia misma.

### **3. 2. El papel de los cristianos en el proceso de renovación de la Iglesia latinoamericana.**

En la primera parte de este capítulo he ofrecido el contexto general de la Iglesia Latinoamericana en el marco de los acontecimientos de la Iglesia universal. Sin embargo, nuestro objeto de estudio no lo constituye propiamente la Iglesia entendida como la institución jerárquica (Papa, obispos, sacerdotes) sino más bien, la Iglesia entendida en un sentido amplio; es decir, los cristianos comunes que constituyen lo que se conoce como el laicado; es decir, el conjunto de los laicos (no religiosos). Por ello, en la segunda parte de este capítulo profundizaremos en el papel jugado por los cristianos de América Latina en el proceso de apertura de la Iglesia.

La reflexión de muchos católicos provocada por los acontecimientos eclesiales: Concilio Vaticano II y Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, los llevó a cuestionar su praxis hasta llegar a un compromiso de tipo político manifestado no sólo a nivel de promoción social en la comunidad sino incluso en importantes movilizaciones sociales, incluyendo la guerrilla, como vías de liberación.

Pero ¿Qué fue lo que provocó que algunos cristianos ya no se sintieran a gusto con el sistema de creencias que en otro tiempo pareció suficiente para dar sentido a la vida personal con todas sus facetas: familiar, social, religiosa, etcétera? Entre los múltiples cuerpos de saberes que intentaban dar explicación a la realidad global en América Latina en la época que nos ocupa, podemos decir que dos eran los más importantes. Uno, el cristianismo, arraigado en el imaginario de la gente desde la época colonial, y que ha sido tal vez la principal fuente de sentido en nuestra sociedad. Otro, nuevo y atractivo, el marxismo. Éste, si bien no aspira a explicar realidades extramundanas como hacen las religiones, para muchos sectores sociales consistió en la principal fuente de explicación de la realidad.

### *3.2.1 Transformación de la derecha católica reformista hacia nuevos movimientos cristianos*

Para el sociólogo del conocimiento no puede pasar por alto las diferencias de pensamiento conviviendo imbricadas en una misma sociedad pues sabe que ello condiciona el modo como la “realidad” puede llegar a ser “conocida”. Ya hemos establecido en el capítulo I que tanto la realidad como el conocimiento de ésta son relativos pero para los actores individuales y colectivos ello pierde importancia pues la concepción de la realidad, (construida socialmente) se presenta como la realidad misma.

Indagar por todas las influencias ideológicas operantes de una sociedad determinada resulta muy difícil. Es obvio que el imaginario de los cristianos progresistas a que hacemos referencia se animaba por diversas influencias: doctrinas religiosas, tradiciones comunitarias, ideas políticas, corrientes teóricas, ideologías, etcétera. Como estrategia metodológica hay que buscar las principales influencias ideologizantes de las que son objeto los actores y que puedan considerarse como los sistemas de representaciones dominantes que por alguna razón ejerzan fuerte influencia en ellos. Propongo que reparar en los sistemas de representaciones dominantes nos sirve para indagar en lo que Lucien Goldmann llamó la *conciencia posible* de los actores.



En primer término, se encontraba el cristianismo, que constituía, por decirlo de algún modo, el sistema base y de cuya construcción y enseñanza la Iglesia detentaba el monopolio al igual que de la interpretación de la lectura de la Biblia. A partir de dicha interpretación, se generaba una concepción tradicional del hecho religioso, la realidad social y la vida cotidiana. Se trata en términos de Gramsci del pensamiento hegemónico por excelencia en la América Latina de los años setenta, el cual se identificó plenamente con el capitalismo, incluso después del Vaticano II. Si bien el capitalismo es actualmente el sistema hegemónico dominante en el imaginario colectivo de la mayor parte de las sociedades del mundo, en los años ochenta éste se encontraba en proceso de “perfección” (neoliberalismo). Aunque América Latina se regía desde hacía buen rato bajo el sistema capitalista, aún no puede hablarse de él (a diferencia de ahora) como el sistema cultural e ideológico dominante en el inconsciente colectivo de la mayor parte de la gente, como en cambio sí lo era el cristianismo impuesto por el catolicismo romano y que tomó un carácter sincrético al arraigarse en las culturas autóctonas desde épocas muy tempranas.

La historia latinoamericana ha registrado un cristianismo ligado a los intereses de la clase dominante. Frecuentemente, la postura de la Iglesia contribuyó a legitimar el orden establecido. Sin embargo, más que ponerse al servicio de los sectores pudientes, la Iglesia ha procurado asegurar sus propios intereses, incluyendo los de orden temporal. Según Jean Meyer<sup>222</sup> entre 1860 y 1960, la historia ha presentado una Iglesia siempre a la defensiva, sucesivamente, frente al Estado, al liberalismo, al positivismo, a la francmasonería; y después de 1960 al comunismo.

Hay que recordar que en la primera mitad del siglo XX la participación política de los cristianos fue más bien de tipo socialcristiana. Según F. C. Turner<sup>223</sup>, la ética del catolicismo latinoamericano se opuso al catolicismo de la libre empresa, a favor de prácticas más corporativistas. Si bien los mayores líderes demócratas fueron católicos, no se identificaban con el modelo de democracia de

---

<sup>222</sup> Meyer. Op. cit., p. 216.

<sup>223</sup> Citado por Meyer. Op., cit. p. 217.

Estados Unidos y Europa del norte, antes bien, la Iglesia se ha opuesto tenazmente a la imposición de dichos modelos de democracia. La respuesta, fue un catolicismo social que intentaba reestablecer el orden cristianizando nuevamente tanto a la sociedad como al Estado<sup>224</sup>.

Las encíclicas sociales de los papas, a partir de León XIII, aunque estaban lejos de ser revolucionarias, representaron en su tiempo una conciencia política de avanzada. En esta época ubicamos organizaciones sociales de inspiración cristiana tales como Cáritas Internacional, escuelas, cooperativas, etcétera; y partidos socialcristianos como la Democracia Cristiana en Chile, El Salvador, y en otros muchos países. La Acción Católica y algunos movimientos juveniles católicos, más o menos conservadores según el tipo de relación que establecieron con la jerarquía eclesiástica, también forman parte de esta etapa<sup>225</sup>. En general, la conciencia tradicional socialcristiana de las primeras décadas del siglo XX, por su misma estructura, se presentó identificada con la ideología burguesa de la clase dominante<sup>226</sup>.

Dado que se agudizaban las contradicciones, muchos cristianos consideraron que la Doctrina Social de la Iglesia no era un instrumento adecuado para conocer científicamente la realidad ni para ejercer una acción eficaz de transformación radical de las estructuras opresoras (objetivo de la lucha revolucionaria). En la medida en que algunos de estos cristianos iban conociendo y asimilando la teoría revolucionaria fueron cuestionando su propia práctica política. Para ellos, un cristianismo que no asume la realidad, deja de tener significado histórico. Es en este cristianismo crítico donde podemos ubicar el paso del reformismo socialcristiano a un cristianismo revolucionario, observado en muchos sectores del continente latinoamericano de finales de los sesenta<sup>227</sup>.

En el imaginario de los cristianos, las figuras inspiradoras de este espíritu utópico de la época fueron sin duda el sacerdote Camilo Torres de Colombia y el obispo Dom Helder Câmara de Brasil. Existen interesantes documentos de esta

---

<sup>224</sup> Ídem., p. 216.

<sup>225</sup> “Introducción” en Richard. Op. cit., p. 11-12.

<sup>226</sup> Ídem., p. 14.

<sup>227</sup> Cfr. Ídem., p. 12.

etapa en que se aprecia sobre todo la influencia del “mártir” de Colombia. Documentos que surgieron de importantes eventos cristiano-marxistas tales como: la Iglesia Joven en Chile, los Sacerdotes del Tercer mundo en Argentina, encuentros de Cristianos en Costa Rica, Grupos de sacerdotes del Perú, los cristianos Tupamaros en Uruguay, Cristianos por el Socialismo en Chile, —y en otras partes dentro y fuera del continente— etcétera.<sup>228</sup> Debemos hacer notar que hay una considerable diferencia entre la postura reformista adoptada por Helder Cámara y la tomada por Camilo Torres quien representa una tendencia radical no sólo de la izquierda cristiana latinoamericana sino de la extrema izquierda.

Como hemos visto, el Concilio Vaticano II, el Mensaje de Obispos del Tercer Mundo y la Reunión de los Obispos Latinoamericanos en Medellín, Colombia, fueron tres sucesos históricos que marcan un hito en la Iglesia latinoamericana. Es cierto que la corriente reformista no pasó en bloque a convertirse en revolucionaria. De hecho, la mayor parte de ella, persistió anquilosándose en una postura cerrada que criticaba, e incluso perseguía, al nuevo cristianismo revolucionario. Sin embargo, una facción, ubicada en todos los países, pasó a un cristianismo extremadamente político y radical por lo que no fue raro encontrar este tipo de cristianos en los ejércitos revolucionarios preexistentes o que surgieron en la región a partir de esa época.

### 3.2.2 *La disyuntiva marxismo-cristianismo en el imaginario latinoamericano*

La contradicción teórica entre marxismo y cristianismo fue una preocupación tanto de cristianos como de marxistas. Esto los llevó al diálogo en un nivel incluso académico y sistemático como fue el caso de la revista argentina *Cristianismo y revolución*<sup>229</sup>. Siendo América Latina un territorio de población cristiana, católica en su mayoría, esta preocupación tenía pleno sentido ya que el marxismo, no sólo como crítica al capitalismo sino como método de análisis de la realidad, estaba

---

<sup>228</sup> Para una consulta de estos documentos remitirse al texto de Pablo Richard titulado *Los cristianos y la revolución*. Op. cit.

<sup>229</sup> Para un estudio del caso de la revista *Cristianismo y Revolución* consultar Morillo, Gustavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la Guerrilla Argentina*. Argentina, Universidad Católica de Córdoba, 2003.

teniendo amplia aceptación en distintos sectores de los países latinoamericanos y no sólo entre los intelectuales.

Dado que el amor al prójimo es difundido como la columna medular de la ideología cristiana, esta doctrina aparece clara y abiertamente opuesta a la revolución por vía de la lucha armada. En general, al final de la década de 1960, especialmente entre la juventud, cristiana o no, existía una disposición muy difundida de compromiso político. Personajes como Mao Tse-Tung, Fidel Castro, y sobre todo, el Che Guevara asesinado en 1967, (apenas un año antes del CELAM), eran la fuente de inspiración de los jóvenes activistas, incluyendo a algunos sectores de jóvenes cristianos. Aún los comunistas vietnamitas eran admirados por su dominio de la estratégica guerra de guerrillas con la que derrotaron tanto a los franceses como a los poderosos Estados Unidos<sup>230</sup>.

De este modo, tanto el marxismo como el cristianismo, adquirieron un matiz novedoso en América Latina. No es posible generalizar esta consideración pero sí podemos decir que en algunos sectores observamos un marxismo cristiano o un cristianismo marxista muy originales; fenómeno explicable sólo en el contexto latinoamericano de la época. Fue en los movimientos de izquierda de América Latina de los años setenta donde se observó un modelo utópico (no el único) cuyas dos vertientes teóricas, en lo fundamental mutuamente excluyentes, fueron: la teoría marxista y el cristianismo en su corriente liberadora.

Además del Concilio Vaticano II y el CELAM, la revolución cubana fue otro de los acontecimientos decisivos que conformaron un imaginario entre los cristianos más progresistas. A nivel de ideas, esto se plasmó en planteamientos políticos de tipo socialista y en la Teología de la liberación.<sup>231</sup> Ambas encontraron fuentes de inspiración en la praxis de los cristinos que se organizaban de diversas maneras. Frecuentemente, se observó una confluencia de ambas vertientes hasta llegar a confundirse en una sola. En muchos casos, este compromiso se radicalizó hasta la práctica guerrillera en busca de una utopía: la revolución socialista.

---

<sup>230</sup> Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Barcelona, Crítica, Quinta edición, 2003, p. 436.

<sup>231</sup> Algunos no violentos como la vía chilena hacia socialismo de Allende, otros a través de la vía armada como el sandinismo.

Las conocidas palabras del Che Guevara: “*Cuando los cristianos se atreven a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios*” obligaban a plantear la pregunta de por qué un cristiano habría de hacerse revolucionario comunista siendo que el marxismo es fundamentalmente ateo. La disyuntiva parecía resolverse en personajes concretos. De ahí la fama del sacerdote guerrillero Camilo Torres, considerado como un héroe entre sus seguidores. Asesinado en 1966, la vida de este sacerdote colombiano constituía el mito inspirador por excelencia.

Camilo Torres, estudió sociología, economía y filosofía en Lovaina (Bélgica) en el Centro de Investigaciones Socio-religiosas (institución jesuita) bajo la influencia de los teólogos belgas Fracois Houtart, Jacques Le Clere y otros, que en el futuro destacarían como importantes renovadores. En 1956, (tenía 27 años) declaró en una entrevista que América Latina era una colonia económica del imperialismo estadounidense y que el Manifiesto Comunista sirvió de provecho a la Iglesia Católica, ya que la obligó a ocuparse de la cuestión social.<sup>232</sup>

De vuelta a Colombia fue nombrado capellán de la Universidad Nacional de Bogotá donde fue uno de los fundadores de la facultad de Sociología. Las discusiones del Concilio y la Revolución Cubana lo influyeron profundamente para proclamarse un “revolucionario cristiano”. Tuvo su primer enfrentamiento fuerte con la jerarquía católica en 1964 por su conferencia “*La lucha de clases y la Universidad Nacional*”. En un documento presentado el 22 de mayo de 1964 ante la Federación Universitaria Nacional propuso una revolución integral y el 17 de marzo de 1965 presentó su Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular, dirigido a todas las organizaciones sociales “inconformes”. Esta Plataforma alarmó considerablemente a las altas esferas eclesiales y se inició contra él una fuerte persecución en la prensa oficial y eclesiástica.

---

<sup>232</sup> Entrevista hecha por un estudiante de sociología que al año siguiente publicó en su libro: Maldonado, Rafael, *Conversaciones con un sacerdote colombiano*. Bogotá, Antares, 1957, p. 73-75. Puede consultarse el libro que compila una selección del pensamiento de Camilo Torres que incluye una sección biográfica: Maldonado, Óscar, et. al. *Camilo Torres. Cristianismo y Revolución*, México, Era, 1970, pp. 64-84. La entrevista también es citada por Grigulévich. Op. cit., p. 356.

El 25 de mayo de 1965, el Cardenal Luis Concha Córdoba, jefe de la Iglesia en Colombia, declaró públicamente que “en la plataforma de acción política-social presentada o suscitada por el Padre Torres hay puntos que son inconciliables con la doctrina de la Iglesia”<sup>233</sup> Al cardenal le hicieron eco los obispos pero, a pesar de las prohibiciones eclesíásticas, Torres fundó el Frente Unido del Pueblo Colombiano.

El Cardenal Concha, pasando por alto que Camilo Torres se había deslindado públicamente del comunismo: “Los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote”<sup>234</sup>, lo obligó a tomar el estado laical en julio de 1965.

En realidad este sacerdote colombiano se sentía identificado con la Iglesia del Vaticano II y encontraba en ella las normas de su radical postura. En su mensaje a los comunistas, citado arriba, declaró: “Juan XXIII me autoriza para marchar en unión de acción con los comunistas”. El 8 de noviembre de 1965 partió a las montañas para integrarse al Ejército de Liberación Nacional. Sus palabras son famosas *“todo revolucionario sincero tiene que reconocer la vía armada como la única que queda”*. Muchos católicos criticaron su decisión. Incluso su gran amigo, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, con quien compartió estudios en Lovaina y a quien se atribuye la paternidad de la Teología de la Liberación, declaró al enterarse: “No creo que la decisión de Camilo de unirse a la guerrilla haya sido sensata”.<sup>235</sup> Desde las montañas, el sacerdote guerrillero envió mensajes a la nación exhortando a la unidad y a la lucha. Fue asesinado por una patrulla del ejército y escondido su cadáver en la selva el 15 de febrero de 1966. El Vaticano guardó silencio, pero el Papa Paulo VI relevó al Cardenal Luis Concha Córdoba de su cargo de máximo pastor de la Iglesia colombiana.

En vida del padre Torres fueron poco los sacerdotes que simpatizaron con su movimiento, quizá por miedo a las mismas represiones; sin embargo, a su

---

<sup>233</sup> Maldonado, Op. cit., p. 371.

<sup>234</sup> “Mensaje a los Comunistas” en Maldonado. Op. cit., p. 526-528. Ver también: Grigulévich Op. cit. p., 363 y Latorre Op. cit., p. 54.

<sup>235</sup> Echeverry, Antonio José. *Teología de la liberación en Colombia: un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres*. Colombia, Universidad del Valle, 2007, p. 74.

muerte, su popularidad entre ellos creció rápidamente. Cuando se supo el asesinato del sacerdote revolucionario, en muchas iglesias de Colombia y de otros países de América Latina se celebraron funerales en su memoria y su nombre inspiró posteriormente la lucha revolucionaria de muchos cristianos. Sus escritos y discursos fueron publicados y ampliamente difundidos, primero en el periódico que él fundó: *Frente Unido*, el cuál continuó editándose. En muchos países como Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia y, desde luego, en Colombia, proliferaron grupos inspirados en su vida y obra<sup>236</sup>.

Otra facción cristiana, revolucionaria desde la concepción tradicional del cristianismo pero conservadora en cuanto al papel que los cristianos debían tener en la revolución, rechazaba categóricamente la legitimidad de la lucha armada para el logro de los objetivos políticos. El personaje inspirador de este sector fue el obispo brasileño Dom Helder Cámara. Los cristianos de izquierda seguidores de los ideales y prácticas de Camilo Torres le reprocharon a Helder Cámara su cercanía al Vaticano y su postura pacifista, consideraron excesiva su reconocimiento en otros países, especialmente en los europeos. Además sus críticos afirmaban que Helder no contaba con una preparación profunda en los campos de la sociología y de la economía. De cualquier modo, exceptuando los grupos más reaccionarios de Brasil que lo acusaban de cura comunista, este hombre fue considerado como un profeta o un mito, tanto dentro como fuera de la Iglesia. Se le comparaba con Luther King o Mahatma Gandhi<sup>237</sup>.

Helder Cámara fue sobre todo un hombre carismático de un gran liderazgo. Hay que recordar que fue por iniciativa suya que se creó el CELAM. Luchó por aliviar un poco la miseria de la gente construyendo edificios para la gente de las favelas de Río de Janeiro, entre otras actividades de promoción social por lo que le decían el “obispo de los pobres”. Aunque su línea era pacifista, Helder Cámara padeció persecución tanto por parte de los grupos de poder como por distintos sectores al interno de la misma Iglesia. Los sectores conservadores lo llamaban

---

<sup>236</sup> Cataño, Gonzalo. *Historia, Sociología y política: Ensayos de sociología e historia de las ideas*. Colombia, Plaza y Janes, 1999, p. 103.

<sup>237</sup> Kenneth P. Serbin. (2004) “Dom Helder Camara, The Father of the Church of the Poor”. En: Beattie, Peter M. *The Human Tradition in Modern Brazil*, USA, Rowman & Littlefield, 2004, pp. 264-265.

“Obispo Rojo” y “Comunista”. El mismo decía: “Si doy pan a los pobres, me llaman santo, pero si señalo las causas de la pobreza, me acusan de comunista”. Y afirmaba:

“Solo podremos conseguir una paz verdadera y duradera, cuando tengamos la valentía de eliminar las raíces del mal. Cuando terminemos con el colonialismo interno de los países subdesarrollados, cuando eliminemos las regiones subdesarrolladas de los países ricos, cuando demos rienda suelta al espíritu creador que suprima y venza al egoísmo, cuando saneemos a fondo la política comercial internacional; en una palabra, cuando en el mundo instauremos la justicia”<sup>238</sup>

Si como hemos dicho, las ideas constituyen una mediación entre el espíritu y la realidad social, es importante preguntarnos por la resolución que históricamente se dio a la disyuntiva entre marxismo y cristianismo en América Latina. Ambos constituían totalidades mentales que podrían considerarse concepciones del universo o cosmovisiones (Dilthey) o visiones del mundo (Weber); no en sí mismos sino a través del uso que de ellos se hicieron. No suponemos que eran los únicos sistemas de pensamiento pero sí al parecer fueron los más importantes y definitorios para el cristianismo radical. El capitalismo como visión del mundo, había quedado asimilado dentro del cristianismo tradicional pues históricamente la Iglesia y su jerarquía no encontró en éste contradicciones de fondo frente al pensamiento cristiano, sus intereses políticos y económicos.

Por tanto es útil dar un vistazo a la relación que se dio entre los militantes de los partidos comunistas en América Latina, particularmente en Centroamérica, y algunas facciones progresistas católicas. Desde luego, la colaboración entre comunistas y católicos no era bien vista por el Vaticano, como había ocurrido a mediados del siglo XX en los países de Europa Occidental cuando combatieron en la coalición antifascista de partidos políticos durante el movimiento de la Resistencia, lo cual culminó con la emisión el 1 de julio de 1949 del famoso edicto

---

<sup>238</sup> Cabestrero, Teófilo. *En lucha por la paz: las causas de Pedro Casaldáliga*. España, Editorial SAL TERRAE, 1991, pp. 101-102.



papal que excomulgó a los cristianos participantes en los movimientos y partidos comunistas.<sup>239</sup>

Los partidos comunistas de América Latina, en contraposición de las líneas generales de la internacional comunista que preconizaba la lucha de clase contra clase, siguieron la táctica leninista de frentes populares, lo que incluía la participación de las distintas religiones y en particular la Iglesia católica en dichos Frentes; entre éstos, el trabajo político y organizativo en unión con los trabajadores creyentes.

Según José Gregulévich “En el periodo de posguerra, en los tiempos de la “guerra fría” y a pesar de los enconados ataques del Papa Pío XII contra el comunismo, los comunistas de América Latina continuaron su tradicional política de unión de todas las fuerzas populares, incluidos los católicos, en la lucha contra el imperialismo”<sup>240</sup>.

Esta tendencia no fue la excepción en la región centroamericana. En Costa Rica, por ejemplo, en 1943, los comunistas reconocieron que la política social del presidente Calderón Guardia, basado en las encíclicas papales, coincidía con su ideal de organización económica del país. El Secretario General del partido, Manuel Mora Valverde, notificó esto en una carta abierta al arzobispo de San

---

<sup>239</sup> Massip, José María, (1949) “Sensación en New York y reserva en París ante la excomuniación del comunismo, según las crónicas de nuestros corresponsales”. *ABC*, Sábado 16 de julio de 1949. Madrid, España, pp. 9-10.

<sup>240</sup> Op. cit., p. 488. Para profundizar en la relación entre cristinos y comunistas en América Latina, así como la posición asumida por la Iglesia en este asunto, consúltese Grigulévich de cuyo trabajo he extraído la información al respecto (páginas 483-497). Como ejemplo de cercanía entre el catolicismo y el comunismo se menciona la actitud de uno de los dirigentes del partido, Luis Mirnaiya, quien en un artículo que hacía el balance de la II Conferencia del CELAM aparecido en *Documentos Políticos*, órgano teórico del Partido Comunista de Colombia, aconsejaba a los comunistas organizar el trabajo unitario con los trabajadores católicos adheridos a los sindicatos orientados por la Iglesia y los partidos influidos por ella, entablar vínculos con los curas de parroquias obreras y campesinas víctimas de la represión oficial y estudiar sus experiencias, promover el diálogo con los sacerdotes jóvenes y con los miembros del clero culto que muestren inquietudes filosóficas y sociales. (Cfr. Ídem., p. 494, Citando a: *Documentos Políticos*, 1968, No 77, p. 48).

También en Chile, los comunistas hicieron alianzas con los católicos. En 1962 en apoyo al demócrata cristiano Patricio Hurtado, Luis Crvalán, líder de los comunistas chilenos, en su informe al XII Congreso del Partido Comunista de Chile, declaró: “Es tan malo un marxista sectario que no quiere trabajar con los católicos, como un católico que tiene reparos para trabajar con un marxista. En cuanto a nosotros, comunistas, marxistas consecuentes, no tenemos tales reparos” (Ídem., p. 496, Citando a: *Marxistas extranjeros opinan sobre la religión y la Iglesia*. Moscú, 1975, ed. en ruso., p. 15.) Además, cuando alcanzó el poder el gobierno de la Unidad Popular, dirigido por Salvador Allende, muchos eclesiásticos, entre ellos el cardenal Silva Enríquez, jefe de la Iglesia católica en Chile, le prestaron apoyo.

José, Víctor Manuel Sanabria Martínez, quien en su respuesta expresó que consideraba posible para los católicos ingresar en el nuevo partido. Las relaciones amistosas entre los comunistas y los católicos contribuyeron al ascenso del movimiento obrero en Costa Rica y a que el Gobierno promulgara un Código de Trabajo que aseguraba la libertad sindical y otros derechos a los obreros. Sobra decir que el arzobispo Sanabria, fue acusado de comunista. En 1948, la reacción, apoyada por el imperialismo estadounidense, derrotó a las fuerzas progresistas de Costa Rica iniciándose una política de represión contra los militantes del partido Vanguardia Popular.<sup>241</sup>

En El Salvador, Roque Dalton, poeta y dirigente comunista salvadoreño, en su artículo *Católicos y comunistas en América Latina: algunos aspectos actuales del problema*, publicado en el número 113 de la *Revista Internacional* de enero de 1968, contextualiza la relación entre católicos y comunistas con el *aggiornamento*, la puesta al día de la Iglesia católica y sus hitos principales: Juan XXIII, Paulo VI, los vientos de cambio del Concilio Vaticano II. Aunque reconoce que los cristianos revolucionarios (por ejemplo, Camilo Torres, Juan García Elorrio, entre otros) son una minoría frente a los conservadores y los reformistas, tanto de derecha (aquí incluye a Monseñor Luis Chávez y González prelado salvadoreño) y de izquierda (entre ellos, cita nada menos que a Dom Helder Cámara y a otros obispos brasileños), su actuación en los movimientos revolucionarios latinoamericanos es valiosa. En vez de tomar la actitud dogmática de los Partidos Comunistas tradicionales, descalificando en bloque al cristianismo por la crítica de la religión de los clásicos marxistas, Dalton considera que lo importante es la comunidad de objetivos de católicos revolucionarios y comunistas: cambiar las sociedades latinoamericanas. “Es a nosotros ante todo (comunistas y católicos) a quienes une en gran medida la máxima valoración del ideal, del ansia de verdad y de justicia, de la incesante búsqueda de valores espirituales, la lucha contra las tendencias

---

<sup>241</sup> Ver cartas y análisis de la coyuntura en Aguilar Bulgarelli, Oscar. *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948. Problemática de una década*. Costa Rica, EUNED, 2004, pp. 25-28.

que está fomentando el capitalismo moderno a liquidar toda espiritualidad, a la deshumanización y al fetichismo de la sociedad de consumo”.<sup>242</sup>

La actitud de los comunistas respecto a los procesos que se operan en la Iglesia se reflejó en la Declaración de la Conferencia de los Partidos Comunistas de los países de América Latina y de la Cuenca del Caribe, celebrada en la Habana en junio de 1975. En ella se decía que “los cristianos, en particular los católicos, el clero humilde y aún algunos representantes de sus principales jerarquías, participan cada vez más activamente en las luchas populares reivindicativas por el progreso nacional y social.”<sup>243</sup>

### *3.2.3. Radicalización de algunos grupos cristianos.*

En el debate sobre la relación entre marxismo y cristianismo podemos ubicar diversos sucesos que sin bien no lograron cambios de fondo en el seno de la Iglesia Católica, mostraron un anhelo por lograr profundas transformaciones. Surgió un tipo de cristianismo que buscó su auténtica “misión” asumiendo la realidad del continente Latinoamericano en su situación de dependencia y subdesarrollo. Este nuevo cristianismo aparecido en América Latina de una u otra forma adquirió un compromiso con los procesos revolucionarios.

En los años sesenta nació el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros. Su discurso fue nacionalista y su lenguaje fue popular, en él participaban sectores antes relegados como las mujeres y los cristianos. Éstos compartieron con los demás la persecución, la cárcel, la tortura y la muerte. En noviembre de 1969 en un encuentro entre Tupamaros y la policía, cayó el sacerdote Indalecio Olivera. El Movimiento Tupamaro rompió los esquemas de la izquierda tradicional pasando de la demagogia a la praxis revolucionaria, haciendo una síntesis entre socialismo y nacionalismo. Los esfuerzos de reflexión de la época dieron origen a verdaderas escuelas teóricas como fue el caso de la Teología de la Liberación y a experiencias organizativas como las propias

---

<sup>242</sup> Alavarenga, Luis (2009) “Roque Dalton y la Revista Internacional”, *Rebelión*, edición digital. 13/05/2009. World Wide Web: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=85284>, consulta: 30/08/2009

<sup>243</sup> CPCALyC. *Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina y el Caribe: declaración*. La Habana, Ediciones Políticas. 1975, p. 22.

Comunidades Eclesiales de Base. Es destacable el conocimiento que se generaba en pequeños grupos de cristianos que buscaban influir en movimientos no manifiestamente cristianos.

La Iglesia chilena ha sido de las más vigorosas de América Latina. El 18 de octubre de 1970, jóvenes cristianos emitieron una declaración emanada de lo que fue el primer Encuentro Nacional de Iglesia Joven, llevada a cabo en Santiago de Chile. El documento inicia con las siguientes palabras “Convocados bajo el signo de Cristo, Camilo Torres y el Che, los cristianos revolucionarios de Chile nos hemos reunido [...] Durante dos días hemos analizado a la luz del evangelio la misión que nos corresponde en este momento histórico”. En esta introducción se puede apreciar cómo la figura de Camilo Torres destaca como el personaje intermedio que sintetiza las doctrinas de Jesucristo y del Ché Guevara<sup>244</sup>.

Los asistentes al encuentro manifiestan su apoyo a hermanos cristianos y no creyentes que combatían en las montañas de Bolivia, Colombia y Centroamérica, así como en las ciudades uruguayas, brasileñas y argentinas. También se hacen solidarios con los perseguidos, torturados y encarcelados; con el pueblo vietnamita, con el pueblo cubano y hacen un llamado a todos los cristianos a que se unan para construir el socialismo.

La reflexión en torno a la relación entre el marxismo y el cristianismo no sólo se daba entre los cristianos de las bases. El 16 de abril de 1971 un grupo de sacerdotes de Chile conocido como Los Ochenta se reunió para analizar esta y otras cuestiones. Estos 80 sacerdotes que convivían con la clase trabajadora se propusieron analizar el proceso por el que pasaba Chile al inicio del Socialismo de Allende. Entre lo que encontramos en su declaración a la prensa, destaca la siguiente afirmación: “Como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo. Todo lo contrario, como dijo el Cardenal de Santiago en noviembre pasado: ‘en el socialismo hay más valores evangélicos que en el capitalismo’. Es necesario destruir todos los prejuicios y las desconfianzas que

---

<sup>244</sup> *Declaración final del primer encuentro nacional de Iglesia Joven* en Richard. Op. cit., p. 143. El documento ratifica la legitimidad de su movimiento, su adhesión al gobierno de la Unidad Popular de Allende -en la medida en que cumplieran el programa del 4 de septiembre- y su repudio a actitudes asumidas por sectores burgueses del Partido Demócrata Cristiano.

existen entre cristianismo y marxistas.”<sup>245</sup> Por supuesto, estas declaraciones tuvieron eco en muchos sectores, incluyendo a profesores de la Universidad de Chile, pero también otros las repudiaron.

Fidel Castro visitó Chile en 1971. Este hecho fue de trascendencia para los grupos revolucionarios de ese país. Durante su estadía, Castro pronunció varios discursos y tuvo algunas entrevistas con cristianos. Entre otros actos, destacó una entrevista de Fidel con el “Grupo de Los Ochenta” sacerdotes (29 de noviembre 1971). Nombrados así desde su participación en abril del mismo año en las jornadas: “Participación de los cristianos en la Construcción del socialismo”, los cuales más tarde organizaron el secretariado “Cristianos por el socialismo” cuyo encuentro fue en 1972 en Santiago de Chile y de quienes hablaremos más adelante. Vale destacar el mensaje que algunos cristianos cubanos enviaron a cristianos chilenos en el cual narran su participación en la construcción del socialismo.<sup>246</sup>

Un hecho trascendental en la Iglesia latinoamericana ocurrió en la Villas de Carlos Paz, Argentina, en julio de 1971. Ciento sesenta sacerdotes de treinta y seis diócesis, el obispo Alberto Devoto y religiosos salesianos, jesuitas, capuchinos y dominicos realizaron el IX Encuentro Nacional del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En su declaración pública fechada el 9 de julio hicieron denuncias contra el orden social, político y moral existente, así como contra la demagogia, la deshonestidad, la deslealtad y la mentira. También criticaron actitudes y posturas de las Fuerzas Armadas Argentinas, de los dirigentes obreros y de la Iglesia jerárquica.<sup>247</sup>

Ese mismo año grupos cristianos se reunieron en Costa Rica para tratar diversos temas. En un documento, *Consejo mínimo de acuerdos básicos* declararon: “como cristianos del continente rechazamos el capitalismo y optamos

---

<sup>245</sup> Ver Richard. Op. cit., pp. 175-178.

<sup>246</sup> Donoso Loero, Teresa. *Historia de los cristianos por el socialismo en Chile*. Chile, Editorial Vaitea, 1976, p. 113. De la entrevista con Fidel surgió la idea del viaje a Cuba de algunos sacerdotes del movimiento “Cristianos por el socialismo”. Invitados por Fidel, doce de ellos visitaron Cuba entre el 14 de febrero y el 3 de marzo de 1972. En su visita escribieron un mensaje-informe a los cristianos de América Latina fechado el 3 de marzo. En él hicieron fuertes denuncias al neocapitalismo y al imperialismo norteamericano. Además ofrecieron conferencias de prensa para difundir su pensamiento.

<sup>247</sup> Bresci, Domingo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: documentos para la memoria histórica*. Argentina, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1994 p. 187.

por el socialismo, para lo cual asumimos personal y conjuntamente un compromiso revolucionario”.<sup>248</sup>

### 3.2.4 Cristianos por el Socialismo

Vale la pena dedicar un espacio al movimiento Cristianos por el Socialismo que hemos mencionado líneas arriba. El debate marxismo-cristianismo se concretizó en la radicalización de muchos movimientos de orientación cristiana. Los casos que podríamos citar son muchos pero entre ellos merece especial atención el Movimiento Cristianos por el Socialismo (CPS) que se extendió en América Latina, varios países de Europa y Canadá, estableciendo una sólida red de contactos.

Este movimiento nació en 1972 en el Chile de Salvador Allende. Se propuso abrir un debate en el seno de la Iglesia y de los partidos de tradición marxista, y se presentó como una corriente de pensamiento y acción que pretendía vivir la fe desde una opción socialista. Una de sus máximas personalidades, Alfonso Carlos Comín, lo sintetizó de la siguiente forma: “Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia”.<sup>249</sup> Entre otras cosas buscaron superar la satanización que la Iglesia jerárquica tenía sobre el marxismo desde la época del Syllabus<sup>250</sup> y la descalificación que el comunismo mantenía sobre los cristianos desde la declaración de Erfurt.

Del 23 al 30 de abril de 1972 fue su reunión continental. Más de cuatrocientos cristianos de todos los países de América Latina, entre ellos, laicos, pastores protestantes, sacerdotes y religiosas; además de algunos observadores de Estados Unidos, Québec y Europa, se reunieron en Santiago de Chile en lo que fue el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo<sup>251</sup>. Declararon, entre otras cosas:

---

<sup>248</sup> Consultarlo en Richard, Op. cit., pp. 159-170.

<sup>249</sup> Berryman, Phillip. *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México, Siglo XXI, 1989, p. 31.

<sup>250</sup> El Syllabus es una lista de las herejías modernas que data de 1864 en la Iglesia Católica.

<sup>251</sup> Cerca de Barcelona, en marzo de 1973, bajo la convocatoria de Alfonso Carlos Comín y de Juan Nepo García-Nieto, se realizó un encuentro al que asistieron más de doscientas personas de todo el territorio español. Dado que fue durante la dictadura franquista, el evento tuvo un carácter semiclandestino. En este encuentro se fundó el movimiento CPS de España que tuvo fuerte influencia entre los cristianos europeos

“Al reunimos aquí cristianos de todos los países de América Latina queremos, frente a la reunión mundial de la UNCTAD, hacer un llamado a las clases sociales explotadas y a los países dominados a unirse para defender sus derechos [...] Al comprometernos en la construcción del socialismo, lo hacemos porque, objetivamente, fundados en la experiencia histórica y tratando de analizar en forma rigurosa y científica los hechos, concluimos que es la única manera eficaz de combatir el imperialismo y de romper nuestra situación de dependencia”.<sup>252</sup>

Cristianos por el Socialismo representa una parte radical de la Iglesia. Por este motivo no tuvo aceptación entre la alta jerarquía. De hecho el movimiento llegó a ser abiertamente descalificado. El mismo Segundo Galilea, sacerdote chileno, teólogo de la liberación y de reconocida reputación de izquierda, llegó a expresarse del movimiento en estos términos: “fue un invento de curas extranjeros (norteamericanos, españoles, franceses, holandeses) que siempre estaban intentando poner en práctica en países ajenos lo que no podían realizar en los suyos”<sup>253</sup>. Como ejemplo de la reacción generada por CPS en algunos sectores jerárquicos de la Iglesia, citamos la *Declaración sobre el movimiento “Cristianos por el Socialismo”* que en abril de 1976 hicieron los obispos de Puerto Rico:

“Un cuidadoso estudio de los documentos emanados de la asamblea del movimiento [...] sin excluir el documento recientemente redactado por sus adeptos en nuestro país, nos convence de que el mismo se basa en la doctrina marxista, declarada repetidas veces por el Magisterio de la Iglesia como del todo incompatible con la fe católica, aunque dicha doctrina esté presentada bajo unas alegadas bases evangélicas y teológicas y propulsadas aún por eclesiásticos. [...] Por lo cual declaramos que los que profesan, defienden y propagan la doctrina “Cristianos por el Socialismo” al igual que otras ideologías basadas en la doctrina marxista, incurren automáticamente en la excomunión reservada de modo especial a la Sede Apostólica que el canon 2314 del Código de Derecho Canónico provee para los que apostatan de la fe cristiana.

En cumplimiento de nuestro sagrado deber de velar por la pureza de la fe, advertimos a todos los católicos que no pueden adherirse al movimiento “Cristianos por el Socialismo”, ni

---

<sup>252</sup> Documento final del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en Richard, Op. cit., pp. 205-222.

<sup>253</sup> Fernández, David. *La Iglesia que resistió a Pinochet. Historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. IEPALA, Madrid, 1996, p. 95. La actuación de CPS frente a la dictadura de Augusto Pinochet contrasta con el rol ambiguo que jugó la jerarquía eclesiástica latinoamericana.

a ningún otro movimiento semejante, ya que ello llevaría consigo el incurrir en las mismas sanciones que la Iglesia ha dispuesto contra los que profesan el materialismo ateo”<sup>254</sup>.

Según David Fernández, el movimiento fue también acusado de generar división en la Iglesia chilena; y es que la parte más integrista de la Iglesia Católica estuvo a favor de la dictadura; de hecho legitimó el golpe de los militares porque consideraba al marxismo como un rival más peligroso que el neoliberalismo de la dictadura. La Iglesia oficial actuó desde un criterio de populismo progresista, que combinaba el cristianismo tradicional con el progresismo social. Desde ahí atendió los problemas de las violaciones a los derechos humanos perpetradas por la dictadura, a través de organismos clericales como el Comité para la Paz en Chile y la Vicaría de la Solidaridad, entre otros, que tuvieron un importante papel en este aspecto.

Lo cierto es que CPS logró formar una opinión política de base cristiana; al igual que lo hicieron otras agrupaciones políticas vinculadas a los sectores cristianos de izquierda, como el Movimiento de Acción Popular Unitaria MAPU, que surgió tras una escisión del Partido Demócrata Cristiano. Para Fernández, MAPU tuvo un destacado papel en la configuración de Unidad Popular que llevó a la presidencia a Salvador Allende.<sup>255</sup>

Hubo otros movimientos y organismos de derechos humanos en que militaron laicos y sacerdotes católicos que hicieron resistencia a la dictadura chilena. Igualmente aparecieron publicaciones como las revistas “*Mensaje*” y “*Pastoral Popular*”. Algunos sacerdotes desde CPS alentaron a sectores de la juventud chilena, especialmente de barrios populares, a una militancia cristiana por la justicia y la paz, por ello fueron asesinados.

Hasta aquí hemos hablado a grandes rasgos de lo ocurrido en el mundo católico de América Latina en la época posconciliar. No intentamos decir que el dinamismo observado en nuestro continente tiene su raíz en Vaticano II. Por el

---

<sup>254</sup> Obispos de Puerto Rico (1976) “Declaración sobre el Movimiento “Cristianos por el Socialismo”. Edición Electrónica. Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal Puertorriqueña, Word Wide Web:

[http://www.pionet.org/Doc\\_CEP/cristianos\\_socialismo\\_doc1.htm](http://www.pionet.org/Doc_CEP/cristianos_socialismo_doc1.htm), Consulta: 20/07/2009.

<sup>255</sup> David Fernández, Op. Cit. p. 88



contrario, los esfuerzos de vivir el cristianismo acorde a los nuevos cambios y, sobre todo, luchando por estructuras más justas; se observaban en América Latina desde hacía tiempo. El Concilio sólo detonó las fuerzas contenidas.

### **3.3. Conclusión**

En este capítulo se buscó comprender el proceso que siguió la Iglesia en América Latina en el contexto de la Iglesia universal. El gran suceso que marcó un parteaguas en la historia de la Iglesia del siglo XX fue sin duda el Concilio Vaticano Segundo.

Podríamos decir que a nivel general la Iglesia no supo como llevar a la práctica la apertura de que fue capaz teóricamente en el Concilio. Fue a niveles regionales donde se observaron claros intentos por buscar caminos de renovación. El caso de América Latina es el más elocuente. Fue tal su entusiasmo en llevar a la práctica las conclusiones y enseñanzas del Concilio que la Segunda Conferencia Episcopal a nivel latinoamericano tuvo precisamente el objetivo de estudiar la realidad latinoamericana a la luz del Vaticano II. De este modo las conclusiones obtenidas, que se conocen popularmente como Documento de Medellín, constituyen un verdadero y original aporte de los obispos latinoamericanos al proceso de apertura, “*aggiornamento*” que la Iglesia buscaba.

En la Iglesia Latinoamericana este proceso no fue general y homogéneo. El extraordinario consenso en un pensamiento de vanguardia en el tema social del que los obispos fueron capaces en la Conferencia no tuvo idéntico eco en ellos cuando cada uno regresó a sus diócesis a continuar su trabajo pastoral. Los obispos de avanzada fueron más bien casos excepcionales y fueron perseguidos no sólo por la curia romana sino aún por sus mismos compañeros obispos latinoamericanos.

En todo caso, podría hablarse más bien de una apertura en el laicado, especialmente el pobre, el campesino y el obrero. Los sacerdotes, obispos y religiosos que se radicalizaron en su doctrina y en su praxis también fueron una minoría dentro del conjunto. Estos, por su posición de liderazgo dentro de la Iglesia, que generalmente no le es conferida al laico católico, fueron naturalmente

el blanco de conflictos con la Santa Sede. No obstante ello, se puede hablar, de un modo general, de un proceso renovador de la Iglesia a nivel latinoamericano que tuvo su mayor expresión en la década del setenta.

En relación a la apertura de la Iglesia por un lado y al acercamiento ocurrido entre la corriente socialista y algunos grupos cristianos por el otro, se comprende que si bien buena parte de la Iglesia se pronunció por una renovación, no todos los sectores la entendieron de la misma forma. Surgieron grupos radicales que adoptaron posturas abiertamente de izquierda e identificaron la vivencia de su vida cristiana con la lucha revolucionaria. Esto les ocasionó fuertes conflictos no sólo con los específicos grupos de poder político sino con los sectores más conservadores dentro de la misma Iglesia que frecuentemente tenían el poder de acallarlos debido a la estructura jerárquica de la misma.

## CAPÍTULO IV

### LA TRANSFORMACIÓN DOCTRINAL DEL CATOLICISMO

#### LATINOAMERICANO:

#### DE LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

##### 4.1 Introducción.

La transformación religiosa en los años setenta dio origen a experiencias renovadoras que fueron mucho más allá de las intenciones meramente reformistas del Concilio Vaticano II. Aunque una profunda reforma operó en todos los niveles eclesiales, no podemos hablar de una verdadera revolución en la Iglesia católica<sup>256</sup>.

Proponemos que la propia doctrina católica de tipo reformista en la que no sólo se fundamentó el Concilio Vaticano II sino la misma Conferencia Episcopal de Medellín, sin proponérselo se constituyó en una de las fuentes doctrinales en las que se nutrieron elaboraciones teóricas y experiencias mucho más radicales en ciertos sectores del catolicismo latinoamericano, como fue el caso de la Teología de la Liberación y del movimiento de la Iglesia popular latinoamericana<sup>257</sup>.

La importancia de este fenómeno de radicalización religiosa se constata por su influencia incluso en otros contextos cristianos. En efecto, el evangelismo latinoamericano también experimentó una transformación doctrinal que, aunque tampoco constituyó una revolución dentro del protestantismo, sí se plasmó en una praxis más orientada hacia la búsqueda de la justicia social. Es cierto que no podemos explicar el progresismo social evangélico como un mero reflejo de la influencia del progresismo católico pero también es verdad que indagar en las transformaciones del imaginario cristiano latinoamericano exige atender al proceso de renovación que también sufrieron las iglesias protestantes. Afirmamos esto

---

<sup>256</sup> Para una ampliación de esta postura consultar la primera parte de la obra de José Ferraro, Op. cit., Capítulos I-VII.

<sup>257</sup> La Iglesia popular latinoamericana cuya expresión más nítida la constituyeron las comunidades eclesiales de base será objeto de análisis en el siguiente capítulo.

porque ambas vertientes confluyen en un mismo fenómeno: la transformación del imaginario religioso en importantes sectores cristianos en América Latina.

En este capítulo analizamos la Doctrina Social Cristiana y la Teología de la Liberación como producciones teóricas ambas de vertiente católica. Sostenemos que la primera no es contrapuesta a la segunda sino por el contrario se constituye paradójicamente como una de sus fuentes. Consideramos que el imaginario cristiano nutrido por el pensamiento social católico fue sufriendo una transformación paulatina y bajo diversas influencias tomó distintos derroteros, algunos muy conservadores y otros más radicales, desembocando uno de ellos en la Teología de la Liberación. Enseguida abordamos la transformación sufrida por las iglesias evangélico protestantes. Con ello intentamos completar una visión más global del cristianismo latinoamericano en sus esfuerzos por responder concretamente desde la fe a las circunstancias de opresión de América Latina en particular y del Tercer Mundo en general. Ambas vertientes fueron consideradas un peligro por los grupos de poder no sólo de sus propias iglesias sino por el propio poder político local y norteamericano.

El resultado fue trágico y constituyó un duro golpe para los cristianos más politizados. Por ello es que a veces se considera que estas experiencias fracasaron. En este capítulo analizamos el hecho más bien desde el punto de vista de la evolución del imaginario cristiano latinoamericano; sus influencias, sus vertientes y sus implicaciones.

## **4.2 El catolicismo social y la teología de la liberación**

### *4.2.1. La Doctrina Social de la Iglesia*

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI), llamada también doctrina social cristiana (DSC), doctrina social católica, magisterio social, etc., tiene su origen en los llamados padres de la Iglesia<sup>258</sup> y en toda la filosofía judeo-cristiana pero es

---

<sup>258</sup> Se llama *Padres de la Iglesia* a un grupo de escritores, obispos en su mayoría, de los primeros siglos del cristianismo cuya doctrina es considerada fundamento de la ortodoxia de la Iglesia Católica y de la teología cristiana en general. Al estudio de su obra se le llama *Patrística* y al estudio de su vida se le llama *Patrología*. Los Padres más reconocidos de la Iglesia de Oriente (Griegos) son: San Atanasio, Obispo de Alejandría (295-373); San Basilio de Cesarea (329-389); San Gregorio de Nisa (335-394) y San Gregorio de Nacianzo (- 389). Alrededor de los patriarcas de la parte oriental del imperio romano se desarrollaron dos escuelas, la de San

comúnmente aceptado que el documento inaugural lo constituye la encíclica del Papa León XIII, *Rerum Novarum*, aparecida en 1891. El impacto que este documento causó en el mundo entero fue tal que muchas de las siguientes encíclicas sociales aparecieron precisamente como conmemoración de esta primera: *Quadragesimo Anno* de Pío XI a los cuarenta años (1931); el radiomensaje titulado *La Solennità* de Pío XII a los cincuenta (1941), *Mater et Magistra*, de Juan XXIII a los setenta (1961); *Octogesima Adveniens* de Paulo VI a los ochenta (1971); *Laborem Exercens* de Juan Pablo II a los noventa (1981) y *Centesimus Annus* del mismo Papa para conmemorar los cien años de la *Rerum Novarum* (1991).

Hubo desde luego otras encíclicas y diversos documentos eclesiásticos con contenido social de mucha importancia: los radiomensajes de Pío XII transmitidos durante la Segunda Guerra Mundial; *Pacem in Terris* de Juan XXIII (1963), *Gaudium et Spes*<sup>259</sup>, considerado uno de los documentos más importantes del Concilio Vaticano II (1965), *Populorum Progressio*, sin duda una de las encíclicas más trascendentes a la que ya nos hemos referido, de Paulo VI (1967); el documento emanado del sínodo de los obispos de 1971 titulado *La Justicia en el Mundo*; *Sollicitudo rei Socialis*, de Juan Pablo II (1987) y *Caritas in Veritate* del Papa actual, Venedicto XVI, y otros. Estos y otros documentos forman un todo que, sin ser lo único dicho por la Iglesia con referencia a la cuestión política, social y económica, constituye un cuerpo doctrinal que se conoce como Doctrina Social de la Iglesia.<sup>260</sup>

---

Juan Crisóstomo (344-407), Patriarca de Constantinopla y la de San Cirilo (380-444), Patriarca de Alejandría. Los más importantes de la Iglesia de Occidente (Latinos) son: San Ambrosio de Milán (333-397), San Agustín de Hipona (354-430), sin duda el más importante; y San Jerónimo (342-4209) quien tradujo la Biblia directamente del hebreo y del griego al latín (La Vulgata). Se encuentran también entre los Padres de la Iglesia a dos papas León I (Magno) y Gregorio I (Magno) y al padre del monacato occidental San Benito de Nursia entre otros. Ver Moliné, Enrique. *Los padres de la Iglesia: una guía introductoria*. España, Ediciones Palabra, 1995.

<sup>259</sup> Del Concilio Vaticano II emanaron diversos tipos de documentos: cuatro constituciones apostólicas y dogmáticas que son los documentos más importantes del Concilio: *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum*, *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, además, nueve decretos conciliares y tres declaraciones acerca de tres temas fundamentales para la vida católica que son opiniones acerca de la Iglesia en ciertos temas específicos: *Dignitatis Humanae* (Acerca de la libertad religiosa), *Gravissimum Educationis* (Acerca de la educación católica) y *Nostra Aetate* (Acerca de la relación de la Iglesia con los no cristianos).

<sup>260</sup> Para una reseña completa de la Doctrina Social de la Iglesia puede consultarse: Marsich, Humberto. *Estudio de Enseñanza Social Cristiana, Tomo I, Raíces, historia, encíclicas y ejes axiológicos*. México, Instituto

Desde el punto de vista del orden económico mundial, la DSC tiene una postura ambigua entre el régimen de economía capitalista y el socialista. Algunos opinan que es una postura neutral dado que lo mismo critica a uno que a otro; otros le piden a menudo que se defina o que muestre un camino alternativo. Esto difícilmente ocurrirá, la Iglesia alega que ésta no es su tarea pues el mundo de la economía y de la política pertenece a los laicos. Ella asume que su papel es juzgar qué de bueno y de injusto encuentra en cualquier sistema que rija a una sociedad.

La DSC hace una distinción básica entre *principios* y *derechos*. En general, proclama el *derecho humano* a la propiedad privada pero subordinado a un *principio*: el destino universal de los bienes. Esto significa que los bienes de la tierra pertenecen en principio a todos. La propiedad privada se justifica con tal que se asegure que todos posean lo necesario para su sustento más o menos equitativamente. Para la DSC, el no subordinar derechos económicos a principios universales, como en el caso de la posesión de los bienes, es lo que ocasiona la alteración de un orden justo y pone en peligro la paz.

*a) El pensamiento social de los papas expresado en sus encíclicas*

*Rerum Novarum (De las Cosas Nuevas RN)* de León XIII (1878-1903) debe leerse en el contexto de un mundo en pleno auge industrial y de explotación laboral. Los trabajadores no sentían el apoyo de la Iglesia en sus luchas y hacía tiempo que ésta no mantenía el control sobre el mundo obrero; especialmente entre los movimientos obreros comunistas. El socialismo creciente era por tanto la mayor amenaza que la Iglesia tenía. Por eso León XIII se pronunció en contra del socialismo. En su encíclica, el Papa condena la injusta remuneración del trabajo que caracteriza al capitalismo pero no cuestiona el sistema económico capitalista.

El documento reconoce como naturalidad la existencia de clases sociales. Se pronunció en defensa de la propiedad privada y considera que el obrero

---

Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1997, 250; Marsich, Humberto, *Estudio de Enseñanza Social Cristiana, Tomo II, Ejes axiológicos: justicia, economía, política, hamartología*. México, Instituto de Doctrina Social Cristiana, 1995, 166 páginas; Carrier, Herve, *El nuevo enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia*, México, Pontificio Consejo Justicia y Paz/ Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991. Traducción del Inglés de Alejandro Angulo.

mediante un salario suficiente debe tener acceso a ésta para vivir dignamente.<sup>261</sup> De este modo, el Papa León XIII buscó con su encíclica encaminar a la Iglesia de finales del siglo XIX hacia una mayor justicia social a fin de evitar que el mundo obrero se dejase deslumbrar por las posturas del socialismo lo que, en la práctica, lo colocó en colaboración con la burguesía capitalista.<sup>262</sup>

Pío X (1903-1914) emitió algunas encíclicas que pueden considerarse sociales. En ellas se manifiesta su pensamiento de que todo debe someterse a la autoridad de la Iglesia, incluyendo si el cristianismo se involucra en política o sindicatos obreros. Se trata de una visión confesional de la acción social de los cristianos.

Benedicto XV (1914-1922) Buscó una postura imparcial y neutral en la Primera Guerra Mundial con el fin de que la iglesia pudiera mediar para la paz, pero sus reiterados llamados a la paz, incluida su encíclica *Ad Beatissimi* (1914), no prosperaron entre las naciones en conflicto. No obstante, se le consideró un Papa conciliador y pacificador, lo mismo que en las relaciones Iglesia-Estado. En 1919 abolió la prohibición de que los católicos votaran y fueran elegidos. En 1920 publicó su encíclica *Pacem Dei Munus*, con el tema sobre la restauración cristiana de la paz.

Pío XI (1922-1939) afirmaba que el sistema económico capitalista no es condenable por sí mismo y no es vicioso por naturaleza, sino que viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros sin tener en cuenta ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni la misma justicia social y el bien común.<sup>263</sup> El abandono que hicieron los obreros a la Iglesia fue catalogado por Pío XI como “el escándalo del siglo XIX”. En 1929 firmó con el gobierno italiano de Benito Mussolini y el rey Víctor Manuel III, el Tratado de Letrán, que dio nacimiento al estado independiente del Vaticano. En 1933 firmó un acuerdo o concordato con Alemania que implicó la desarticulación de los católicos

---

<sup>261</sup> León XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum. Sobre la "Condición" de los Obreros*, Bogotá, Editorial San Pablo. 2006 (1891) p. 16.

<sup>262</sup> Para comprender la postura del papa León XIII respecto de la revolución socialista, ver encíclica RN en su primera parte de los números 3 al 12.

<sup>263</sup> Pío XI. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno. Sobre la Restauración del Orden Social en Perfecta Conformidad con la Ley Evangélica al celebrarse el 40° Aniversario de la Encíclica "Rerum Novarum" de León XII*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2006 (1931) p. 59.

en la Alemania nazi de Hitler. En 1937 publicó la encíclica *Divini Redemptoris* rechazando el comunismo ateo. En materia de doctrina social publicó la encíclica *Quadragesimo Anno* en 1931, a los cuarenta años de la *Rerum Novarum*, sobre la “restauración del orden social” en armonía con el Evangelio. A pesar de su complicada relación con Hitler, Mussolini y Franco, algunos creen que el Papa murió a causa de un complot perpetrado por Mussolini, esta sospecha se acentuó cuando en 2002, se descubrió el borrador de una encíclica que el Papa preparaba poco antes de su muerte en la que rechazaba la ideología nazi, el antisemitismo y el racismo en general pero esta encíclica nunca fue publicada por lo que incluso se le ha considerado en la historia como un aliado de tales posturas.

Pío XII (1939-1958) fue el último pontífice anterior al concilio. Defendió celosamente el sistema capitalista. Tal vez debido a las condiciones difíciles de la Segunda Guerra Mundial, este Papa no promulgó encíclicas sociales. Sin embargo, sus radiomensajes son considerados parte de la Doctrina Social Católica. *La Solemnidad* transmitido durante la guerra con motivo del quincuagésimo aniversario de *Rerum Novarum* aborda los temas del uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia. Para él todo hombre tiene por naturaleza el derecho de usar los bienes materiales de la tierra. Pero a este derecho fundamental se subordinan el derecho a la propiedad privada y también el libre comercio; sólo así será posible la paz en la sociedad. La satisfacción de este derecho material asegura el cumplimiento de los deberes morales.<sup>264</sup>

Juan XXIII (1959-1963) encontró a la Iglesia sumida en una grave crisis. Este Papa empezó a expresarse en favor de la paz y del desarme general. Con él inició un diálogo con los comunistas, por eso fue tildado de “rojo” e incluso aseguraban que se había vuelto loco. Su encíclica *Mater et Magistra* (1961) fue publicada en las vísperas del Concilio Vaticano II. Ésta significó un sustancial alejamiento respecto a la intransigente línea anticomunista de sus antecesores lo cual atrajo la atención general. Aunque *Mater et Magistra* continúa en la línea pro-capitalista, consigue un salto significativo al referirse al dominio que los países económicamente más avanzados suelen ejercer sobre los menos avanzados.

---

<sup>264</sup> Oriol, Antoni. *Doctrina Social de la Iglesia*. Barcelona, Editorial Noticias Cristianas, 1999, pp. 11-12.



Juzga que hay que declarar abiertamente que se trata de una nueva forma de neocolonialismo con consecuencias deplorables sobre el clima internacional, representando un peligro y una amenaza para la paz en el mundo.<sup>265</sup>

A diferencia de Pío XII, Juan XXIII no hizo ataques directos en contra del comunismo, tampoco condenó a la Revolución Cubana. En su encíclica, aunque con reservas, autorizó a los católicos a tener contacto con otras personas de distinto modo de pensar, entiéndase los comunistas, con quienes desde 1949 los católicos tenían prohibido relacionarse bajo amenaza de excomunión por orden de la Cancillería Apostólica.<sup>266</sup> En 1963 publicó otra encíclica social: *Pacem in Terris*, dirigida no sólo a los católicos sino a “todos los hombres de buena voluntad” Juan XXIII admitía el diálogo de los católicos con creyentes de otros credos y con no creyentes. Sin embargo aseveró que la Iglesia Católica era enemiga irreconciliable de las “falsas doctrinas filosóficas” (léase comunismo) que llevan a la revolución y no a una evolución. No obstante, reconocía que en dichas doctrinas, en la medida en que concuerdan con la razón y recogen las legítimas aspiraciones humanas, tienen elementos positivos y dignos de aprobación.<sup>267</sup> La encíclica reflexiona sobre las condiciones para una verdadera paz en el mundo. Durante su corto pontificado inició el suceso eclesial más importante del siglo XX: el Concilio Vaticano II, en 1962.

Es conocido que los participantes del Concilio se encontraban divididos en facciones reformistas y facciones ultraconservadoras. Ambas partes, naturalmente, conocían la DSC contenida en las encíclicas que hemos mencionado. De ningún modo podemos afirmar que el Vaticano II fue un concilio con intenciones *revolucionarias*, para José Ferraro “la renovación espiritual, como los fines temporales del Concilio, tienen un matiz netamente ideológico... pues se vio orientada a hacer la doctrina social católica más eficaz y, de este modo, conseguir una paz que favoreciera al capitalismo”.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> Juan XXIII. *Carta encíclica Mater et Magistra*, Colombia, Editorial San Pablo, 2006, p. 64

<sup>266</sup> Grigulévich, Op. cit., pp. 330-331.

<sup>267</sup> Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in Terris*. Colombia, Editorial San Pablo, 2006, p. 69.

<sup>268</sup> Ferraro, Op. cit., p. 49.

Al Papa Paulo VI (1963-1978) se le atribuye la paternidad de la Constitución dogmática *Gaudium et Spes GS*, documento conciliar referido a la Iglesia en el “mundo”. A pesar de ello, ya hemos dicho que los obispos de los países del Tercer Mundo consideraron que el Concilio no reflejaba el conocimiento ni la preocupación por la situación de sus países. También dijimos que en 1967, a dos años de concluido el Concilio, Paulo VI, sucesor de Juan XXIII, publicó la encíclica *Populorum Progressio*, a la cual nos hemos referido como un documento sumamente progresista. Este documento advierte que la propiedad privada no es un derecho incondicional y absoluto y denuncia enérgicamente la división entre los países ricos explotadores y los pobres explotados. No obstante, Paulo VI siempre condenó la insurrección revolucionaria por considerar que engendraba “nuevas injusticias”. Su propuesta iba más bien por la vía del desarrollo, en sintonía con el contexto general desarrollista.

En 1971, como conmemoración de los ochenta años de la *Rerum Novarum*, el Papa publicó la encíclica social *Octogésima Adveniens OA* donde renuncia a la pretensión de proponer un modelo socioeconómico alternativo al capitalismo liberal y al socialismo real, un modelo específicamente cristiano, debido a los diversos ambientes y situaciones en las que se encuentran inmersos los cristianos y considera que es a ellos a quienes toca discernir entre las opciones concretas, por lo que promueve un compromiso político. Al denunciar la naturaleza depredadora del capitalismo, por primera vez es tratado el desafío ecológico de manera tan explícita en un documento pontificio. Mauro Marsich considera este documento como el pronunciamiento social más abierto de todos los de contenido social de los papas.<sup>269</sup>

A pesar de lo moderado de su postura, al igual que su antecesor, Paulo VI fue tratado de Papa rojo y sufrió persecuciones. De hecho sufrió un atentado en su visita a Manila en 1970 pero no fue el único acto terrorista en contra de su vida. Los terroristas ultrarreaccionarios combatieron contra líderes católicos de izquierda, entre ellos el italiano Aldo Moro, partidario de un gobierno de coalición con participación de los comunistas. Los terroristas asesinaron a Moro, amigo del

---

<sup>269</sup> Marsich, 1997, Op. cit., pp. 185-186.

Papa Paulo VI, en 1977. “Posteriormente se sabría que en este crimen estaban comprometidos servicios secretos occidentales, entre ellos, la CIA, que actuaba en convivencia con la organización conspirativa ultraderechista P-2.”<sup>270</sup>

Es creencia común que el Papa Albino Luciani, sucesor de Paulo VI que tomó el nombre de Juan Pablo I, (26 de agosto de 1978 - 28 de septiembre de 1978) fue también envenenado a los 33 días de su pontificado. En su corto pontificado dejó ver su voluntad de profundos cambios a nivel estructural en la Iglesia Católica, entre los que se incluía el papel de las mujeres en la Iglesia, pero quedaron en proyectos.

La posterior elección de los cardenales a favor del cardenal polaco Karol Wojtyla fue expresión de un replegamiento de la alta jerarquía hacia un nuevo conservadurismo en línea contraria al Vaticano II. El Papa Juan Pablo II sostuvo una postura ambigua entre la crítica al capitalismo y su adhesión al mismo. Semejante ambigüedad se observó también en otras cuestiones. Por ejemplo, su cercanía con el presidente Reagan, obligaba a poner en duda su férrea crítica a la carrera armamentista.

Para muchos, el Papa Juan Pablo II representó un retroceso en la apertura de la Iglesia. Sin embargo, pueden ubicarse en su doctrina bases sociales de considerable importancia lo que no tardó en suscitar airadas protestas de los tradicionalistas de la extrema derecha. Sus principales encíclicas sociales fueron: *Laborem Exercens (Trabajo Laboral LE)*, publicada a los noventa años de la RN (1981) *Sollicitudo Rei Sociales (Preocupación por la Cuestión Social SRS)* de 1987 y *Centesimus Annus (A los Cien Años CA)* de 1991.

El Papa Benedicto XVI en general continuó la misma línea de su predecesor. Como es sabido, siendo el Cardenal Joseph Ratzinger, era el Prefecto al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe durante el pontificado de Juan Pablo II, y desde ahí firmó las dos exhortaciones apostólicas relacionadas con la Teología de la Liberación.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Gregulévich. Op. cit., p. 408.

<sup>271</sup> El Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe también preside la Pontificia Comisión Bíblica, la Comisión Teológica Internacional y la Comisión Interdicasterial para el Catecismo de la Iglesia Católica, por lo que cuenta con un amplio control sobre las cuestiones doctrinales de la Iglesia en todo el mundo.

En cuanto a su producción sobre doctrina social, en 2009 publicó *Caritas in Veritate (La Caridad en la Verdad CV)*

*b) La Doctrina Social Cristiana como fuente de renovación*

A partir de este apretado resumen, concluimos que lo último que deseaba la Iglesia eran brotes de revolución socialista en ninguna parte del mundo católico. La DSC era la fuente inspiradora de los movimientos reformistas desde finales del siglo XIX: Acción Católica, democracia cristiana, círculos de beneficencia y de caridad, etc. para lo cuales el enemigo a vencer era el comunismo. Hay que tener en cuenta que el miedo al comunismo era justificado debido al espíritu antirreligioso de la mayoría de sus corrientes. Además hay que considerar los ataques sufridos por católicos a manos de comunistas y los mitos que de esto llegaban a tierras latinoamericanas y que se difundían muchas veces desde el púlpito de los templos católicos.

Queda preguntarnos por el papel que la DSC jugó en la radicalización de la iglesia de las bases en América Latina. Hay quienes sostendrían que ninguno. Generalmente suele identificarse a la DSC con el reformismo católico de derecha y, por ende, opuesto a la Teología de la Liberación. El teólogo Ricardo Antoncich escribe que hay corrientes intraeclesiales que “consideran la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia como fuerzas en pugna por un mismo “espacio” en la reflexión y el compromiso cristiano.”<sup>272</sup> Con ello se olvida que la Teología de la Liberación se nutre, además de la Biblia y de la doctrina de los Padres de la Iglesia, del magisterio católico y éste incluye el pensamiento de la Iglesia en materia social, esto es, la DSC. Esta es la razón por la que hemos tratado el tema de la DSC en esta investigación.

Resulta paradójico como, no obstante tratarse de una enseñanza reformista, la DSC inspiró y legitimizó movimientos radicales, así como una corriente teológica que más tarde fue censurada por la misma Iglesia de cuyos documentos se nutría. El camino que siguió la Iglesia en América Latina es

---

<sup>272</sup> Antoncich, Ricardo. “Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia” En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. Tomo I. Op. cit., pp. 147-148.

sumamente complejo, parte de su explicación es de carácter coyuntural pues la convergencia de diversos factores (extrema pobreza, intervención norteamericana, dictaduras, guerrillas, revoluciones socialistas, influencias teóricas como la Teoría de la Dependencia y el Materialismo Histórico; el Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín; así como la irrupción protestante con su propia lectura e interpretación de lo social, además de organizaciones campesinas y obreras, etc.) posibilitaron la gestación de la Iglesia Popular Latinoamericana y de una importante reflexión teórica, la Teología de la Liberación, principalmente al ser confrontadas con la lectura de la Biblia que se hacía en los medios populares.

Hay que recordar que en la construcción del sentido los actores resignifican los conceptos según su contexto y conocimiento-concepción de su entorno y en los estudios de religión, como de cualquier otro hecho social, comprender el comportamiento de los individuos implica no descontextualizarlos de su entorno cultural y de su momento vital histórico.

#### *4.2.2 La Teología de la Liberación.*

Hablar de transformaciones en la conciencia social de los cristianos en América Latina exige dedicar un espacio al tema de la Teología de la Liberación (TL). La importancia de esta corriente de pensamiento cristiano surgida en Latinoamérica, en cuanto a su capacidad de transformación social, ha llegado a ser comparada con la reforma protestante del siglo XVI o la ilustración del siglo XVIII.<sup>273</sup>

Si bien, no compartimos esta comparación en cuanto a trascendencia y alcance, sí podemos decir que la TL, como corriente teórica de pensamiento teológico y como movimiento, ha jugado un papel singular en el curso de los acontecimientos en América Latina debido a su innegable influencia en el pensamiento y praxis de millones de cristianos latinoamericanos.

---

<sup>273</sup> Smith. Op. cit., p. 19; también, al respecto, David Stoll escribe: “pienso que la comparación ya se ha hecho. Implícitamente, la teología de la liberación se equipara con la Reforma protestante, mientras que al protestantismo evangélico se le asigna el papel católico reaccionario de la Contrarreforma. Esta es una interesante inversión de la historia europea, tal vez apropiada, pero que no asumiré como verdadera” P. 38. sin embargo, más arriba ha afirmado: “En América Latina, es fácil concluir que el papel que los protestantes desempeñaron en la Reforma Europea ha pasado a los católicos radicales. p. 5. Stoll, David, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico.* Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993.

Pero al mismo tiempo las prácticas liberadoras de los cristianos pobres jugaron un papel importante para las elaboraciones teóricas de los teólogos. Xavier Rodríguez, opina que “hay que rescatar el papel que ha jugado el pueblo (los pueblos) en la formación de los teólogos”. Según este teólogo y asesor de pastoral juvenil en Nicaragua, es papel del pueblo, evangelizar al teólogo y es deber del teólogo hacerse pueblo, pues para ser un buen teólogo o un teólogo orgánico hay que ser más pueblo, “pues es de donde se nutre la experiencia de la vida y la experiencia de Dios”.<sup>274</sup>

Muchos consideran que no existe una sino diversas teologías de la liberación. Se trata efectivamente de muchas corrientes provenientes de perspectivas específicas que, de forma paralela a la Teología de la Liberación y muy relacionada con ésta han surgido por todo el mundo: teología asiática, teología africana, teología negra, teología india y teología feminista. Todas estas teologías mantienen un diálogo, no siempre fácil, y tienen en común una actitud crítica ante la teología europea tanto católica como protestante, aunque no hay que olvidar que fue en Europa donde surgió la Teología de la Esperanza, antecedente inmediato de la teología de la Liberación Latinoamericana.

#### 4.2.2.1 Antecedentes.

##### a) *La Nueva Teología europea*

Después de la Segunda Guerra Mundial aparecieron nuevos enfoques en varias escuelas de teología europeas. Estas tuvieron alto impacto en el Concilio Vaticano II y en los estudiantes de teología latinoamericanos en Europa.

En Francia, el grupo de profesores jesuitas y dominicos del seminario teológico de Fourvière, en Lyon, y la casa de estudio dominicana de Le Saulchoir, redactaron e impartieron lo que se vino a llamar la *Théologie nouvelle*. Entre ellos: Jean Danielou, Henri de Lubac, Yves Congar, el Padre Cheng y Henri Bouillard. Estos establecieron contactos con los teólogos suizos Hans Kung y H. Urs von Balthasar; Karl Rahner, de Alemania; y los teólogos holandeses Edward

---

<sup>274</sup> Rodríguez, Xavier “Comunidades Eclesiales de Base siguen vigentes porque «Otra Iglesia es posible»”, Radio la Primerísima. Asociación de Profesionales de la Radiodifusión Nicaragüense. 23 de agosto de 2008. World Wide Web: <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/36205> Consulta: 10 de enero 2009.

Schillebeeckx y P. Schoonenberg. Más tarde, otros teólogos cobraron también gran importancia como Johannes Metz, de Holanda, y el conocido jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin. Estos teólogos estaban influidos por su experiencia en la resistencia francesa y por los teólogos liberales protestantes. Su propósito era que la teología afrontara los problemas del momento contemporáneo mediante un acercamiento al ciudadano corriente.<sup>275</sup>

Según J. Comblin, la *Nueva Teología* es una especie de fantasma, ningún nombre ni ninguna obra encarna esta teología, “ha tomado forma por acción de los que le han dado cuerpo al denunciarla”. Los actores de la controversia fueron los dominicos que la denunciaban y los jesuitas que se defendían al sentirse aludidos. La sustancia de las declaraciones más audaces de los teólogos denunciados era que “cada época se fabrica su teología”. Afirmación que implicaba un relativismo contrario a la “teología barroca” como llamaron a la teología tradicional. Se sospechaba por tanto de un renacimiento del modernismo. En realidad, estas conclusiones eran inevitables en un contexto en que la historia ya no se planteaba el problema del valor universal y definitivo de la verdad pues muchos de esos teólogos eran a la vez importantes historiadores pero además eran sacerdotes preocupados por el tema de la evangelización.<sup>276</sup>

La Nueva Teología se oponía a la rígida jerarquía católica, no necesariamente a la autoridad vaticana, y privilegiaban la autoridad de la Biblia y de los Padres de la Iglesia de los primeros cinco siglos del cristianismo. Por eso, “Aunque finalmente llegaría a convertirse en una corriente muy influyente en el catolicismo europeo, en un primer momento la Nueva Teología provocó grandes controversias. De hecho, la encíclica papal de 1951, *Humani Generis*, estaba en gran parte dirigida a refutar y prevenir contra la Nueva Teología. [...] Muchos de los artículos fueron prohibidos, y en varias ocasiones, durante los años cincuenta, se excluyó de la docencia a un buen número de estos teólogos”.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Ver Gutiérrez, Gustavo. *A theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. New York, Orbis Book, 1973, 323 pp.

<sup>276</sup> Comblin, José. *Hacia una teología de la acción, treinta años de investigaciones*. Barcelona, España, Herder, 1964, pp. 46-53.

<sup>277</sup> Smith, Op. cit. p., 123.

La influencia de la Nueva Teología, que se valía de la sociología y las ciencias sociales, se expandió por importantes facultades de teología como la de París y la de Lovaina e incluso al Instituto Bíblico de Roma a través de los profesores jesuitas de Alemania y Holanda. Según Smith, la Nueva Teología fue la principal inspiradora del movimiento de los “curas obreros” que nació en 1949 en Francia y se extendió por otros países de Europa, durante los años cincuenta y sesenta, así como en América Latina.<sup>278</sup>

Hay que recordar que había estudiantes latinoamericanos en estas instituciones universitarias. El grupo de jóvenes sacerdotes latinoamericanos enviados a Europa en los años cincuenta y principios de los sesenta, fue muy importante. Muchos de ellos formaron parte del equipo de consejeros de los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano II, del mismo modo que sus maestros europeos (Congar, de Lubac, Schillebeeckx, Kung, Rahner, Metz, Pannenberg, etc.) asesoraron a sus propios obispos. A su regreso de Europa, los jóvenes estudiantes latinoamericanos, fungirían también como asesores en Medellín y, a la sombra de obispos progresistas, conformarían un verdadero grupo de líderes en el movimiento de la TL.

Uno de estos sacerdotes, Gustavo Gutiérrez, tuvo oportunidad de profundizar en la polémica despertada por el cristianismo social de Jacques Maritain siendo estudiante en Lyon. También estuvo en Lovaina donde conoció a Francois Houtart y entabló una estrecha amistad con Camilo Torres. En su natal Perú, hacía trabajo pastoral en barrios pobres de Lima y laboraba en la Universidad Nacional de San Marcos donde había gran influencia del marxismo. A través de los estudiantes radicales brasileños del Partido Acción Popular, hizo gran amistad con el pedagogo brasileño Paulo Freire cuya metodología pedagógica fue de gran importancia en las comunidades cristianas de base.<sup>279</sup>

El pensamiento de Gutiérrez estuvo especialmente influido por la teoría de la dependencia. En julio de 1967 impartió un curso en Montreal (Canadá), titulado

---

<sup>278</sup> Ver también García Escudero, José María. *Los sacerdotes-obreros y el catolicismo francés*. España, Ediciones Juan Flores, 1954. También, Cuenca, José Manuel. *Catolicismo contemporáneo en España y Europa: encuentros y divergencias*. España, Ediciones Encuentro, 1999.

<sup>279</sup> Smith, Op. cit., 205.



“La Iglesia y el problema de la pobreza”. Al siguiente año, entre el 21 y el 25 de julio de 1968, (un mes antes de Medellín), el colectivo sacerdotal ONIS, al que pertenecía Gutiérrez, celebró su segunda reunión nacional. En ella presentó una ponencia titulada “Hacia una Teología de la Liberación”. Esta fue la primera formulación de lo que habría de convertirse en su libro publicado en 1971 *Notas sobre una Teología de la Liberación* que produjo un salto cualitativo en la teología latinoamericana y constituyó un hito que marca el antes y después.<sup>280</sup> Según Roberto Oliveros, “Este libro dibujó los trazos maestros para elaborar una teología de la liberación”.<sup>281</sup> Es comúnmente aceptado que con la publicación de este libro ocurrió el nacimiento de esta corriente teológica, por eso se considera a su autor como el padre de la TL.

No obstante, Enrique Dussel advierte épocas o etapas previas a la consolidación de una teología latinoamericana, caracterizadas por estudios sobre América Latina de tipo sociológico e incluso histórico, los cuales comenzaron a realizarse en diversos institutos que se fundaron en varios países de América Latina por parte del CELAM o de otras instituciones católicas con fines pastorales.<sup>282</sup>

#### *b) La Acción Católica*

Ya hemos hablado del catolicismo social. En los años treinta la corriente denominada *humanismo integral* o *cristianismo social* fundada por el filósofo Jacques Maritain había llegado a América Latina y se plasmó en la Acción Católica. Se proponía la formación de los laicos a quienes se les instruía en la DSC. El importante desarrollo eclesiológico en Latinoamérica entre los años 1930 y 1955 preparó un espacio muy apto para el desarrollo de la TL debido al capital

---

<sup>280</sup> Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*. Perú, Fondo Editorial PUCP, 1999, p. 437.

<sup>281</sup> Oliveros, Roberto “Historia de la Teología de la Liberación” En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, Tomo I Op. cit., p. 33.

<sup>282</sup> FERES (Bajo la dirección de Francois Houtart), DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, 1961), ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961), ambos en Santiago, ICLA (Sur, 1961, Norte, 1966), Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965), OSLAM (Organización de Seminarios Latinoamericanos, 1960), IPLA (Instituto Pastoral de América Latina, 1968, antes ISPLA). Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional. 1992, p. 361.

organizativo adquirido por los laicos y a una destacada conciencia social desarrollada por ellos. De este modo, al igual que la DSC, el movimiento de la Acción Católica cuya creación obedecía a la necesidad de combatir la expansión del comunismo, sin proponérselo prestó un importante servicio a los posteriores movimientos radicales.

De hecho, en algunos países como Brasil, puede ubicarse a la Acción Católica en su vertiente más especializada: la JOC (Juventud Obrera Católica) como la génesis de las CEB's. Algunos obispos que, alentados por Roma y ayudados de congregaciones religiosas fomentaron la Acción Católica, después fomentaron las CEBs en sus diócesis; en las que también tuvieron importante participación las congregaciones religiosas masculinas y femeninas. El caso de Dom Helder Cámara es el más conocido pero no el único. Sin embargo, no en todos los países ocurrió lo mismo, en algunos como México, la Acción Católica generalmente se mantuvo apegada a la jerarquía de la Iglesia de corte tradicional.<sup>283</sup>

Si bien podría sorprender que se incluya a la Acción Católica como un antecedente de la Teología de la Liberación, es necesario no dejar de lado la historia. Ya he referido en el primero capítulo que la estructura mental de los miembros de las comunidades de base ofrecía una alta posibilidad de percibir en la Biblia un nuevo mensaje, porque existió una "preparación" de talante progresista desde finales del siglo XIX, liderada por el movimiento de la Acción Católica. Ahora bien, la Teología de la Liberación tiene como importante fuente de inspiración la experiencia práctica de las CEBs y reconoció en ellas desde sus inicios su formidable capacidad de interpretación de la Biblia de un modo nuevo y original.

Leonardo Boff al respecto, reconoció que la Teología de la Liberación es el reflejo y la reflexión de un praxis previa de un movimiento social que surgió a principios de los años sesenta, constituidos por sectores significativos de la Iglesia

---

<sup>283</sup> Para una consulta sobre estos temas Luis A. Gomes de Souza "Novos jeitos de ser Igreja: Acao Católica especializada na génesis das CEB's; o caso do Brasil" en Puente, Alicia, (edit.) *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, CEHILA-Universidad Autónoma del Estado de Morelos-CONACYT, México, 2002.

(sacerdotes, ordenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (la Acción Católica, La Juventud Universitaria Cristiana y los Jóvenes Obreros Cristianos) así como las comunidades eclesiales de base y sus propias organizaciones populares creadas por sus activistas como asociaciones vecinales, sindicatos obreros, clubes femeninos y organizaciones campesinas.<sup>284</sup>

#### 4.2.2.2 Conceptos teológicos básicos de la Teología de la liberación

No es nuestra intención hacer un recuento de todos los contenidos teóricos de la TL. Por la importancia para nuestro tema repararemos sólo en tres conceptos clave: los *pobres*, el *Reino*, y el *pecado*. En torno a éstos se realiza la mayor parte de la reflexión en las comunidades de base, espacio que analizaremos en el siguiente capítulo.

Una de las novedades radicales en la TL es el concepto de “Iglesia de los pobres”. Jon Sobrino<sup>285</sup> encuentra una diferencia entre la *Iglesia de los pobres* y lo que el Vaticano II entendía por “*pueblo de Dios*”, concepto que supera la concepción jerarcológica de la Iglesia pero que no logra identificar un “centro a partir del cual se pudiesen organizar todas las realidades eclesiales.”<sup>286</sup> No se trata de una “Iglesia *para* los pobres” (el énfasis en cursivas es suyo), ni de la colectividad de pobres que forman parte de la Iglesia. “Lo que positivamente se afirma entonces sobre la Iglesia de los pobres es teológicamente simple: que el Espíritu de Jesús “está” en los pobres [...] y que desde ellos el Espíritu re-crea la Iglesia.”<sup>287</sup>

La novedad en la TL radica en la opción “preferencial” que Cristo hizo por los pobres. En este sentido, se habla de un Cristo político pero no “politizado” pues no se trata de un líder al estilo de los líderes revolucionarios. “El Cristo de la TL es la encarnación histórica del “Dios-hecho-hombre”, el *Dios pobre*. Jesús es la señal concreta y el agente del compromiso de Dios por liberar a los dominados y

---

<sup>284</sup> Löwy, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999, p. 47.

<sup>285</sup> Teólogo de la liberación, sacerdote jesuita español nacionalizado salvadoreño. Trabaja especialmente desde la universidad jesuita José Simeón Cañas (UCA) en la ciudad de San Salvador.

<sup>286</sup> Jon Sobrino “Experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres” en Bonnín, Eduardo Editor. *Espiritualidad y liberación en América Latina*. 1982. San José, Costa Rica, DEI, pp. 133-152. Publicado también en “cristianismo y Sociedad”, No. 63, Buenos Aires (1980) pp. 87-101.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

afligidos. Así, el carácter de Dios se revela con claridad en la persona y los hechos de Jesús, el Mesías.”<sup>288</sup>

La categoría del *Reino* es también básica en la TL. En general, la teología cristiana se ocupa del “Reino de Dios”, el cual fue reiteradamente anunciado por Cristo pero nunca dijo exactamente lo que era. No obstante, la TL es una teología *histórica* por definición por lo que busca en la historia y en el Jesús Histórico el significado de dicho Reino, basándose en la praxis de Jesús de Nazareth. Los milagros de Jesús son signos de salvación histórica; es decir, profundamente conmovido ante el dolor, realiza signos de liberación. El cristianismo auténtico, ha de buscar salvar al ser humano al estilo de Jesús, incluyéndolo de un modo integral a una sociedad que por encima de todo reconoce y respeta su dignidad fundamental. Por lo anterior, los sujetos del Reino son los Pobres. Si bien el contenido del Reino es religioso, no por ello es ahistórico o asocial. J. L. Segundo<sup>289</sup> afirma que el Reino de Dios anunciado por Jesús tenía una dimensión política, no en oposición a lo religioso, pues precisamente es impulsado por una motivación religiosa, sino en oposición a lo puramente trascendente o puramente individual. Para Jesús, Dios reina, y cuando reina algo ocurre en la historia que la transforma.

Entre los conceptos de la TL, el concepto de “pecado” ha sido tal vez el más asumido. No se trata de la concepción escolástica europea y tampoco es la concepción de las teologías modernas. En la primera el pecado tenía una connotación personal, en las segundas el concepto casi desaparece. Por el contrario, en la TL, el concepto de pecado constituye la clave de interpretación de la sociedad y de la historia.

Según el teólogo de la liberación José Ignacio González Faus, el pecado se define como “la opresión de la verdad mediante la injusticia”. Este teólogo escribe que “una de las aportaciones más características de la teología latinoamericana en el tema del pecado ha sido la noción de “pecado estructural” o estructuras de

---

<sup>288</sup> Smith. Op. cit. p., 59.

<sup>289</sup> Citado por Sobrino, John “Centralidad del Reino de Dios” en: Ellacuría Ignacio y John Sobrino, Tomo I. Op. cit., p. 487.

pecado.”<sup>290</sup>. Esta intuición recupera la noción joánica de “pecado del mundo” contenida en el Nuevo Testamento. Debido a su marcado énfasis en el pecado en términos de estructuras económicas, (hecho que se justifica por la opresión en que vive la gran mayoría de los habitantes de América Latina), la TL ha encontrado la condena de algunos teólogos europeos. Sin embargo, esta concepción del pecado contó con el apoyo decisivo de Medellín, Puebla y del propio Juan Pablo II en algunos discursos públicos y en sus encíclicas sociales.

Para escándalo de la teología tradicional que define al pecado como una ofensa a Dios, la TL ubica su verdadero sentido en el daño al hombre-mujer (por el hombre-mujer). En cuanto a pecado como trasgresión de la ley, González Faus opina:

La impresionante experiencia del dolor y de la privación de las más elementales condiciones de humanidad, que afecta a tantos latinoamericanos, ha redimido a la teología de la liberación de aquella unilateralidad en que había caído la teología del Primer Mundo. Pues Dios sería una especie de reyezuelo arbitrario, más parecido a Herodes que al Padre de Jesús, si el capitalista que se enriquece pagando sueldos de miseria le ofendiera por faltar a misa un domingo, pero no por matar de hambre a sus empleados.<sup>291</sup>

De este modo, la ofensa a Dios, según la teología latinoamericana, radica en que el pecado lastima al hombre que es su imagen. De ahí la razón por la que Dios y el pecado se contraponen.

Éstas y otras novedosas nociones-concepto de la TL, fueron obrando transformaciones radicales en la conciencia de miles de cristianos en América Latina. Transformaciones que también se operaron por caminos propios en la praxis social de los cristianos de CEBs.

#### *4.2.2.3 Las ciencias sociales en la Teología de la Liberación*

La TL se apoya significativamente en las ciencias humanas y sociales. El recurso a otras disciplinas no es exclusivo de la TL. En la antigüedad, teólogos de la talla de San Agustín y Santo Tomás se basaron en la filosofía de Platón y Aristóteles

---

<sup>290</sup> González, José Ignacio “Pecado” En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, Op. cit., pp. 93-106.

<sup>291</sup> Ídem. p. 103.

respectivamente. También hemos dicho que la Nueva Teología europea echaba mano de la sociología y de otras ciencias sociales. Según Tamayo, (p. 71) el Concilio Vaticano II introdujo el análisis sociológico en su Constitución sobre la Iglesia y el Mundo (*Gaudium et Spes*) y recomendó el uso de las ciencias, especialmente la psicología y la sociología en la reflexión teológica. A decir de este teólogo, tanto la TL como el magisterio episcopal latinoamericano (Medellín y Puebla) “han sido las dos instancias eclesiales del posconcilio que han prestado una atención preferente a las ciencias sociales y han recurrido a ellas de manera más sistemática para un conocimiento más profundo de la realidad latinoamericana”.

Es pertinente aclarar que los teólogos de la liberación no emplean sin distinción cualquiera de las ciencias sociales. Es conocido su abierto rechazo a la corriente estructural-funcionalista. La mayoría de los teólogos de la liberación se acogen a la tradición neomarxista y a su método de análisis “dialéctico”.

#### *4.2.2.4 La vertiente marxista en la Teología de la Liberación*

La opción preferencial por los pobres supone no sólo una reflexión teológica sobre la praxis de Cristo sino también una amplia reflexión sobre las estructuras sociales y políticas. Desde sus inicios, la Teología de la Liberación (TL) ha privilegiado el instrumental teórico del análisis marxista pero, según Juan José Tamayo, su uso es relativo y no fundamental. Este autor recoge el parecer de los teólogos más importantes, por ejemplo: según Pablo Richard, la originalidad de la TL se encuentra en que su metodología implica una práctica política de liberación; por eso, la mediación teórica se convierte en una cuestión derivada y relativa.<sup>292</sup>

La praxis social y la teología interactúan y esta interacción, según J. L. Segundo, constituye el factor metodológico más decisivo para la teología latinoamericana. Por esto, a decir de Tamayo “el marxismo es utilizado por la TL como mediación e instrumento. Esto es algo que no se cansan de repetir los teólogos de la liberación”.<sup>293</sup> Dicho aspecto es importante porque muchas de las

---

<sup>292</sup> Tamayo. Op. cit., p. 79.

<sup>293</sup> Ídem., p. 80.

críticas que la TL ha recibido así como sus confrontaciones con la Santa Sede, obedecen en parte a su supuesta adhesión al marxismo. Pablo Richard asegura que “el marxismo no presenta primaria y fundamentalmente a los cristianos un desafío científico como problema intelectual, sino un desafío político, tanto cuanto el marxismo aparece como la dimensión teórica de una práctica política de liberación. Es en esta práctica, y a través de ella, como el cristiano, urgido por las exigencias políticas, orgánicas y teóricas de su compromiso con los más pobres, se ha sentido progresivamente desafiado y cuestionado por el marxismo”.<sup>294</sup>

Para Enrique Dussel, debemos buscar en la praxis histórica de la relación entre los cristianos y los marxistas la posibilidad de la utilización teórica del marxismo en la TL debido a que la teología surge de la praxis cristiana<sup>295</sup>. Ante la ausencia de una filosofía adecuada era necesario echar mano de otras ciencias pero no sólo las sociales como sociología, economía, etc. sino de las ciencias “críticas”. Según Dussel, la economía política y la sociología nunca habían sido usadas consecuentemente por la teología cristiana y mucho menos el marxismo.<sup>296</sup>

Aunque los teólogos se deslindan de la ideología atea del marxismo, han llegado a afirmar que no es posible hacer teología al margen de la teoría marxista. Según Ignacio Ellacuría sin los análisis marxistas sería imposible plantear determinadas preguntas al mensaje cristiano. Para este jesuita, asesinado por el gobierno Salvadoreño en la Universidad Centroamericana Simeón Cañas, en San Salvador en 1989, el marxismo obliga a la teología a remitirse a la realidad de un pueblo en marcha y le ayuda a historizar la salvación.<sup>297</sup> En este sentido, podemos afirmar que el marxismo no es un mero método científico para analizar la realidad sociohistórica sino que constituye una perspectiva de interpretación de la realidad. No obstante, los teólogos latinoamericanos advierten que el evangelio es más englobante que el marxismo en cualquiera de sus formas.<sup>298</sup>

---

<sup>294</sup> Ídem., p. 81.

<sup>295</sup> Para la relación entre cristianos y marxistas remitirse al capítulo I donde hemos abordado este tema.

<sup>296</sup> Dussel. En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. Op. cit., p. 115.

<sup>297</sup> Tamayo. Op. cit., p. 87.

<sup>298</sup> Ídem., p. 88.

La TL no hace uso del marxismo en su totalidad ni en todas sus corrientes. De antemano, hay una unánime negación del *materialismo dialéctico*. La TL tampoco se vale de una sola corriente marxista, por el contrario, encontramos en ella la influencia de múltiples escuelas. En la primera generación de teólogos que estudiaron en Francia o Bélgica: Juan Luis Segundo, Comblin, Gutiérrez, Dussel, etc. la influencia francesa fue determinante: Maritain, Mounier, Lebrun y Teilhard de Chardin. Marx, sobre todo el joven, llegó a través de la revolución cubana; quien se leía junto con Gramsci y Lukács. La Escuela de Frankfurt, especialmente a Marcuse, la encontramos en la obra de Alves. Althusser por su parte influirá en la segunda generación de teólogos.<sup>299</sup>

La premisa es que cualquier instrumento de análisis sociológico, si resulta útil, será tomado por la TL. Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff (1986) aseguran que “Si el marxismo encierra alguna verdad, está claro que sólo será una verdad “aproximada”. Las comunidades cristianas y el episcopado latinoamericano, –aseguran estos teólogos- utilizan elementos prestados del marxismo, sin que ello implique en ningún momento que están ceñidos a su ideología” para ellos y otros teólogos de la liberación “Bajo ningún concepto el marxismo es la fuerza motriz, la base o la inspiración para la TL. Lo es la fe cristiana [...] En los casos en que se utiliza, se utiliza sólo *parcial e instrumentalmente*”.<sup>300</sup>

La TL también reconoce su deuda con marxistas latinoamericanos. Se aprecia la influencia del peruano José Mariátegui y de Adolfo Sánchez Vázquez. Se leía además al Che Guevara y a Fidel Castro, sobre todo la interpretación de la religión del segundo. Pero más que este marxismo teórico, el marxismo que marcó a la TL fue el marxismo sociológico y económico latinoamericano. Es decir, la teoría de la dependencia. El dogmatismo estalinista y el marxismo filosófico son totalmente ajenos a la TL.<sup>301</sup>

#### 4.2.2.5 La teoría social latinoamericana

---

<sup>299</sup> Dussel. En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. Op. cit., p. 124.

<sup>300</sup> Citados por Smith. Op. cit., pp. 50-51.

<sup>301</sup> Dussel. En: Ellacuría, Ignacio y John Sobrino. Op. cit., pp. 125-126.



Es importante considerar que a nivel de construcción del conocimiento, el ámbito de nacimiento y expansión de la TL lo constituye el desencanto con la teoría económica del desarrollo. La idea desarrollista dominó la escena latinoamericana durante las décadas de 1940 y 1950. Cuando la Revolución Cubana triunfó, el presidente de Estados Unidos John F. Kennedy, temiendo una eventual expansión revolucionaria por la región latinoamericana, puso en marcha en 1961 su plan de desarrollo para América Latina: la Alianza para el Progreso. Se suponía que, a semejanza del Plan Marshall en la Europa de la posguerra, éste activaría la economía y elevaría los niveles de vida en la región. No sólo las masas pusieron su esperanza en la Alianza para el Progreso, gobiernos, e incluso intelectuales, confiaban en sus promesas, sustentadas en la teoría del desarrollo.<sup>302</sup>

La Iglesia también se movía en este esquema de reformismo social. Fue hasta la preparación de la Conferencia de Medellín que se puso en duda el modelo de desarrollo que promovía la teoría de la modernización al cual se adscribía el Vaticano II. Para esta época una nueva corriente de pensamiento latinoamericano: la Teoría de la Dependencia, rechazaba tajante las premisas desarrollistas. La idea de que las economías pobres guardan una relación de dependencia respecto a las economías desarrolladas, a partir del intercambio desigual y de la superexplotación del trabajo, fue elaborada por una generación de académicos y críticos latinoamericanos que pronto alcanzó extraordinaria popularidad.

El rotundo fracaso de la Alianza para el Progreso y aún las sospechas de intenciones ocultas quedaron manifiestos cuando, por orden del presidente Jonson, Estados Unidos invadió República Dominicana el 28 de abril de 1965. Según el teólogo de la liberación Pablo Richard (1988), la invasión de Santo Domingo produjo el encuentro entre cristianos y marxistas: “En las manifestaciones contra la invasión de 1965 los marxistas y cristianos (progresistas) se lanzaron juntos a la calle en señal de protesta. Fue entonces

---

<sup>302</sup> Marini, Ruy Mauro “La Década de 1970 revisitada” En: Marini, Ruy Mauro y Mária Millán. *La Teoría Social Latinoamericana, Tomo III, La centralidad del marxismo*. México. UNAM, 1995, pp. 19.

cuando los marxistas empezaron a descubrir a los cristianos y los cristianos a los marxistas. Hacia 1970 ya dialogábamos con Fidel Castro.”<sup>303</sup>

Para 1968 los pensadores católicos ya no creían en el modelo de desarrollo que propugnaba la teoría de la modernización y se adscribían a la teoría de la dependencia. Lo que buscaban era un modelo teológico que diera sentido a la fe desde la realidad de pobreza de América Latina. Entre estos pensadores encontramos a Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Enrique Dussel, José Comblin, Rubem Alves y Hugo Assman. Berryman apunta:

Entre los agentes pastorales la teoría de la dependencia se difundía más a través de talleres de estudio, conferencias y reuniones, que a través de publicaciones. Existían una especie de redes y colectivos que viajaban a distintos países, reuniendo gente para discutir las cuestiones pertinentes y para propagar las nuevas ideas.<sup>304</sup>

Pablo Richard (1988) nos narra:

Leí por primera vez la teoría de la dependencia en 1965: Cardoso, Frank, Faletto. Los teólogos leíamos muchos trabajos de las ciencias sociales porque queríamos entender la pobreza y la muerte. Nos dábamos cuenta de que la Alianza para el Progreso y las intervenciones de los Estados Unidos eran parte de la dependencia. Nos dábamos cuenta también de que la lucha no se planteaba entre Este y Oeste, sino entre Norte y Sur. Aprendimos lo que era neocolonialismo e imperialismo.<sup>305</sup>

Fue así como los teólogos fueron modificando su pensamiento hasta llegar a la conclusión de que el desarrollo no sería posible si no se trabajaba antes por una liberación de las estructuras. El uso de la *teoría de la dependencia*, como crítica al desarrollismo y al funcionalismo “es la que permite la ruptura epistemológica de la teología de la liberación”.<sup>306</sup>

---

<sup>303</sup> Citado por Smith. Op. cit., p. 155.

<sup>304</sup> Ídem. p. 196.

<sup>305</sup> Ibídem.

<sup>306</sup> Dussel en: Ellacuría, Ignacio y John Sobrino. Op. cit., p. 125.

#### *4.2.2.6 Distanciamiento de la Teología de la Liberación respecto a la Teoría de la Dependencia*

Posteriormente, la TL tomó distancia de la teoría de la dependencia debido a los problemas teóricos que se plantean a la hora de aplicar los conceptos dependentistas a la reflexión teológica. No así el caso de los cristianos de base de las CEBs que incluso sin saberlo reflexionan la realidad desde los postulados dependentistas. Por eso podemos advertir un distanciamiento entre la teología de la liberación y los cristianos de las bases que se caracterizan por una fuerte praxis social. Ello explica que mientras podemos hablar de miles de mártires, entre los que contamos también sacerdotes y obispos, y que tuvieron en común su compromiso con las luchas populares y su identificación con la Iglesia de las bases, no se conocen casos de teólogos de la liberación que hayan sido asesinados por los regímenes autoritarios, a excepción de Ignacio Ellacuría.

Leonardo Boff fue uno de los primeros en expresar dudas respecto a la teoría de la dependencia. Muy tempranamente, a mediados de los años setenta del siglo pasado, escribía respecto a ella: “es sólo una teoría, no una verdad establecida. Es una fase en una investigación en marcha y posee sus propias limitaciones internas. Ofrece una buena diagnosis de la estructura del subdesarrollo, pero no aporta mucho como salida visible”.<sup>307</sup> A pesar de ello, por casi dos décadas los teólogos de la liberación adoptaron a la teoría de la dependencia como propia y fue hasta principios de la década de 1990 que comenzaron a distanciarse de ella, como muchos otros sectores en América Latina.

Gustavo Gutiérrez prácticamente ha rechazado la teoría dependentista: “Está claro que la teoría de la dependencia, que tanto se utilizó en los primeros años de nuestro encuentro con el mundo latinoamericano, es ahora un instrumento inapropiado porque no se toma suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país o la enorme dimensión del mundo de los pobres”. De igual manera, Gutiérrez se mostró posteriormente distanciado del socialismo: “El socialismo no es esencial en la teología de la liberación; se puede apoyar la

---

<sup>307</sup> Smith, Op. cit. p., 296.

teología de la liberación o hacer teología de la liberación, sin adoptar el socialismo”.<sup>308</sup> Aunque Gutiérrez siempre mantuvo ante el socialismo una actitud moderada sus afirmaciones no dejan de ser sorprendentes.

No obstante, difícilmente la TL lograría desvincularse de la teoría de la dependencia debido a la fuerte fundamentación que estableció sobre ella desde sus inicios. Abandonar sus postulados implicaría inflingir drásticas alteraciones en los supuestos más fundamentales de la TL lo que constituiría un giro teórico hasta hoy inédito. Por eso Garret (1988) afirma: “Pocas escuelas de pensamiento han invertido tanto en la perdurabilidad cognitiva de la teoría de la dependencia como la teología de la liberación latinoamericana.”<sup>309</sup>

### 4.3 El movimiento liberador en otras iglesias cristianas

#### 4.3.1 La preocupación católica por el auge del protestantismo

Cuando se habla de TL frecuentemente se olvida la deuda con el aporte protestante, cometiendo con ello una injusticia. Cuando las Iglesias protestantes,<sup>310</sup> aparecieron en América Latina a mediados del siglo XIX, fragmentaron la hegemonía que el catolicismo detentaba desde principios de la Colonia.<sup>311</sup>

---

<sup>308</sup> Gutiérrez citado por McGovern en: Smith. Op. cit., p. 297.

<sup>309</sup> Citado en notas por Smith, Ídem. p. 335.

<sup>310</sup> Los autores latinoamericanos no se ponen de acuerdo respecto a la terminología del protestantismo. El teólogo protestante Juan Bosch dice que más bien debemos hablar en plural y como una primera terminología: *Iglesias históricas* se refiere a las grandes denominaciones provenientes directamente de la Reforma del Siglo XVI, el término *Movimientos evangélicos* se refiere a las denominaciones de procedencia anglosajona más reciente que enfatizan en la santidad, la conversión individual y la lectura literalista de la vida. Los primeros son conservadores por su fuerte énfasis en la ortodoxia pero los segundos se pueden catalogar como fundamentalistas. El término *secta* no es aceptado por Bosch. para ser aplicado a ningún grupo protestante. (Cfr. Bosch: En: Tamayo, Juan-José y Juan Bosch, Op. cit., p. 54). Al principio del siglo XX las sociedades misioneras eran las actoras principales del movimiento protestante. A través del Comité de Cooperación para Latinoamérica (CCLA) se reunieron en Panamá (1916), Montevideo (1925) y la Habana (1929). Estos tres congresos son antecedentes del movimiento teológico posterior. En el primero se dejó sentir la fuerte influencia e ingerencia de las misiones norteamericanas, el segundo y tercero destacaron por una contundente búsqueda de liderazgo local y de una identidad protestante latinoamericana. Lo destacable es la prioridad que se dio en estos eventos a un “evangelio social” que caracterizó los esfuerzos pastorales y la producción teológica de estas iglesias. (Para una ampliación de la importancia y contenidos de los tres congresos consúltese Bosch: 55-59). Este protestantismo cooperó para que en América Latina se pasara de una sociedad colonial y oligárquica a una moderna y liberal. Por su parte, los protestantismos misioneros de proveniencia anglo-americana estaban centrados en la conversión individual. En estas Iglesias que hemos llamado “evangélicas” comenzó a nacer una reacción crítica al “evangelio social” al que oponían una teología fundamentalista. Esta corriente se dejó sentir con fuerza debido sobre todo al alto crecimiento de estas nuevas

A partir del siglo XX el crecimiento de las confesiones no católicas fue asombroso, sobre todo entre las capas más pobres de la sociedad latinoamericana. Este crecimiento se explica en parte por el financiamiento que prestaban las Iglesias protestantes de Estados Unidos.

---

iglesias de tipo evangélico de arribo relativamente reciente al continente (Mediados del S. XIX) frente al crecimiento sumamente bajo que habían logrado las iglesias protestantes históricas cuya llegada se remota a épocas muy tempranas de la Colonia. Otra distinción entre estas dos corrientes protestantes es que la primera ha mantenido una fuerte tradición ecuménica, no sólo en relación a las diferentes iglesias que la conforman sino incluso frente a la Iglesia católica, el evangelismo en cambio, desde el principio se caracterizó, además de la actitud crítica frente al protestantismo liberal, por una profunda oposición al catolicismo. Hay que nombrar también a las Iglesias pentecostales y neopentecostales. Éstas, si bien tienen su origen en el protestantismo, han perdido con él todo vínculo y ahora son consideradas grupos sectarios incluso por las mismas Iglesias protestantes. Fueron estas confesiones pentecostales las que a partir de mediados del siglo XX tuvieron un crecimiento espectacular en América Latina. Ambas vertientes se denominan a sí mismas Iglesias evangélicas o cristianas. David Stoll recoge una forma de caracterizar al protestantismo latinoamericano en términos de «olas» sucesivas de llegada: 1) las iglesias de los inmigrantes europeos, como los luteranos alemanes en el Brasil, 2) las denominaciones «históricas» como los Presbiterianos, Bautistas, y Metodistas, 3) las «misiones de fe» fundamentalistas, y 4) los pentecostales. (Stoll, Op. cit., p. 17). Los dos últimos grupos provienen en su totalidad de Estados Unidos.

Respecto a la cuestión social, Bosch asegura que tanto el protestantismo histórico como el evangélico contribuyeron de algún modo a la profundización de la injusticia en América Latina, el primero por su confianza ciega en el capitalismo liberal y el proyecto desarrollista, y el segundo por su apatía y actitud acrítica respecto a la cuestión social. Este último tenía como prioridad la acción pastoral (proselitismo) cuya única finalidad era el mayor crecimiento posible del número de fieles. Op. cit., p. 63.

Como respuesta a la crisis del modelo liberal las comunidades cristianas protestantes iniciaron una nueva praxis por la cual fueron algunas veces llamados “cristianos revolucionarios” a nivel teológico ocurrió un movimiento semejante, hay que insistir en que estamos hablando de comunidades protestantes históricas aunque la frontera de este movimiento no está claramente limitado a ellas pues su influencia trascendió hacia las comunidades evangélicas como veremos más adelante, además, hay que tener presente que la “iglesia revolucionaria” fue siempre una minoría. A la pregunta de si cabe hablar de una teología de la Liberación específicamente protestante, Juan Bosch (Ídem., p. 65) contesta que no. Sin embargo puede hablarse sin duda de una rica aportación de vertiente protestante a la TL: los nombres de algunos teólogos protestantes son sumamente conocidos sin que muchas veces se sepa que pertenecen justamente al protestantismo. Entre ellos se mencionan: Rubén A. Alves, José Miguez Bonino, Julio de Santa Ana, Elsa Támez, Jorge Pixley, Ofelia Ortega, Sergio Arce, Emilio Castro, etc.

Entre los aportes podemos hablar también de las organizaciones además de CCLA, surgieron otras organizaciones de carácter ecuménico como la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) (Lima, 1941) que celebró grandes encuentros juveniles en varias de las ciudades más importantes de América Latina. Entre los movimientos, de gran importancia fueron los Movimientos Estudiantiles Cristianos (MEC). Además la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana y la importante comisión Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). Han sido en estos dos últimos donde se han desarrollado presupuestos que pueden ser considerados como verdaderos aportes a la TL. Especialmente ISAL cuya aparición no hubiera sido posible sin MEC, CELADEC y UNELAM, aunque hoy quizá es más conocido el Consejo Latinoamericano de Iglesias CLAI (Propuesto en Oaxtepec, México en 1978 y formado en Huampaní, Perú en 1982). Bosch. Op. cit., p. 66-67. Estos organismos tenían un alto sentido ecuménico carente del todo en las iglesias evangélicas fundamentalistas. El diálogo incluso con católicos fue constante, por ejemplo, integrantes de ISAL participaron en el Encuentro Cristianos por el Socialismo (Chile, 1972) cuya iniciativa fue de sacerdotes católicos.

<sup>311</sup> A esta preocupación de la Iglesia Católica hay que agregar que desde los decenios de 1940 y 1950, los movimientos sindicales laicos, organizaciones socialistas y partidos comunistas atraían también a una importante cantidad de personas, especialmente trabajadores y universitarios de clase media que se apartaban del catolicismo.

En 1953 se celebró la 2ª Semana Internacional de Estudio de la Acción Católica en Chimbote (Perú) a la que asistieron delegados de veinte países de América Latina. Su documento refleja una honda preocupación por el florecimiento de las Iglesias protestantes. No obstante, decidieron tomar una actitud no hostil. Pocos años después (1962-1965), el Vaticano II, que se llamó precisamente *Concilio ecuménico* dedicaba uno de sus decretos a la cuestión ecuménica<sup>312</sup> y declaraba respecto a las iglesias originadas de las escisiones ocurridas que “la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor”.<sup>313</sup> Si bien en todo el documento se aprecia que la Iglesia considera la separación de los cristianos como algo no deseable, se aprecia también una renuncia a las antiguas declaraciones de rechazo: “Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales propósitos del sacrosanto concilio ecuménico Vaticano II”.<sup>314</sup> Esto generó un clima de tolerancia que contribuyó a la voluntad ecuménica de la que hicieron gala los teólogos de la liberación desde el principio de su movimiento.

La Iglesia buscó de muchas formas combatir la influencia protestante. La Acción Católica, la parte más activa pero también más ortodoxa de la Iglesia, promovió la formación de seglares para contrarrestar este movimiento. Los famosos Cursos de Cristiandad que se extendieron por toda América Latina y en los que participaron millones de personas son de esta época. También se fundaron facultades y escuelas de teología para reclutar y formar agentes pastorales. Ya hemos hablado de cómo, irónicamente, este movimiento reformista conservador sirvió de base para una posterior radicalización.

#### 4.3.2 La vertiente protestante y su aporte a la Teología de la Liberación

---

<sup>312</sup> El mencionado documento define que “Por “movimiento ecuménico” se entienden las actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos. Tales son, en primer lugar, todos los esfuerzos para eliminar palabras, juicios y acciones que no respondan, según la justicia y la verdad, a la condición de los hermanos separados, y que por lo mismo hacen más difíciles las relaciones mutuas con ellos [...]”. No 4 del Decreto sobre el Ecumenismo, promulgado el 21 de noviembre de 1964. En: *Concilio Vaticano II. Documentos completos*. México, Editorial Jus, 1966,

<sup>313</sup> Ídem. No. 3.

<sup>314</sup> Ídem. No. 1.

Desde comienzos de los años sesenta la organización latinoamericana Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), dirigida por el misionero presbiteriano asentado en Brasil, Richard Shaull, subvencionado por el World Council of Churches (WCC) o Consejo Mundial de la Iglesias, estaba empeñada en la tarea de desarrollar una “teología de la revolución”, en oposición a una forma moderada que hacía años venía mostrando su ineficacia. Buscaban una transformación radical socioestructural que llamaban “revolución” pero que no implicaba necesariamente la insurrección violenta. La influencia de esta teología de la revolución<sup>315</sup> se hizo sentir incluso en la sede general del WCC en Ginebra pero también influyó en los teólogos católicos latinoamericanos. La antigua teología de los europeos Barth y Bultmann daba paso a la teología de la revolución y la teología de la esperanza.<sup>316</sup>

Más de una década antes de que se fundara la ISAL ya funcionaba el Movimiento de Estudiantes Cristianos (SCM) colectivo de jóvenes que propagó en América Latina la perspectiva sociológica del Consejo Mundial de las Iglesias. Colectivos como éste habían ayudado a crear una generación de jóvenes protestantes sensibles a las cuestiones sociales que, para la década del sesenta, fueron los portavoces del movimiento de la ISAL.

Entre 1965 y 1968 teólogos protestantes progresistas empezaron a entablar relaciones, muchas veces de amistad, con teólogos católicos también progresistas. De este modo se formó una red ecuménica. Ya en 1959, Richard Shaull<sup>317</sup> mantenía diálogos con dominicos brasileños sobre el marxismo. La ISAL no estaba conformada por sólo miembros protestantes. Desde 1962, la ISAL de Brasil comenzó a aceptar católicos en la organización como Alberto Gómez de

---

<sup>315</sup> No debe confundirse la “teología de la revolución” de Shaull con la “teología en revolución” surgida en Cuba. Esta última también pertenece a la vertiente protestante y su principal difusor ha sido su fundador Sergio Arce. Puede consultarse: María del Carmen Domínguez Matos (1999) “El pensamiento teológico-revolucionario de Sergio Arce Martínez. Algunas consideraciones preliminares para su estudio”, *ISLAS* (1997) y “La Teología en Revolución una obra para reflexionar”. *Humanidades*, No. 1. CEFOVAL.

<sup>316</sup> Smith, Op. cit., p. 34.

<sup>317</sup> Algunos consideran que Richard Shaull fue el que más contribuyó a la formación del pensamiento de los teólogos de la liberación protestantes, Roger Bekemans sostiene que fue el primero, antes que los católicos; otros lo miran como un precursor. Cfr. Smith en notas p. 321. Respecto al importante papel que los protestantes desempeñaron tanto en el surgimiento como en el desarrollo de la TL, Smith (Op. cit.,) cita un trabajo que lo detalla a profundidad: Alan Preston, Neely, *Antecedentes protestantes de la liberación latinoamericana*, 1977.

Souza, que trabajó con Paulo Freire en el Movimiento de Educación de Base (MEB), entre 1963 y 1967; la ISAL estableció vínculos con organizaciones católicas, como Pax Romana y la misma Acción Católica Brasileña. Esto dio como resultado los diálogos interconfesionales que se suscitaron entre miembros de ISAL y los teólogos católicos como Gutiérrez, Segundo y otros; con quienes compartían intereses y perspectivas. El liderazgo ejercido por la ISAL contribuyó a formar y propagar la generación de la conciencia subversiva entre el protestantismo latinoamericano.<sup>318</sup>

Así, al tiempo que en el mundo católico se gestaba una teología latinoamericana, algo parecido ocurría en el mundo protestante. El presbiteriano brasileño (exiliado), miembro del ISAL, Rubem Alves, quien había estudiado teología bajo la dirección de Richard Shaull en el Seminario de Teología de Princeton, reflejó sus inquietudes sobre una teología de la liberación en su tesis doctoral.<sup>319</sup> Rubem Alves publicó en 1969 su tesis doctoral la cual había titulado “Hacia una teología de la liberación”. Debido a que al editor no le gustó la palabra “liberación”, cambió el título por “*Una teología de la esperanza humana*”.<sup>320</sup> Según Smith, de haber conservado el título original, ésta –y no el librito de Gustavo Gutiérrez publicado en 1971– habría sido la primera obra publicada de la TL.

Durante toda la década de los sesenta, muchos teólogos latinoamericanos de entre los más innovadores se habían puesto a elaborar una “teología del desarrollo”. El Consejo Mundial de Iglesias auspició un programa denominado Comité sobre la Sociedad, el Desarrollo y la Paz (SODEPAX), que bajo la línea de la teología del desarrollo aglutinó a teólogos de distintos países con la intención de reflexionar desde la teología acerca del papel que debía jugar la Iglesia (protestante) en el proceso del desarrollo socioeconómico.<sup>321</sup>

Curiosamente, la catapulta de la TL fue el protestantismo europeo. En noviembre de 1969, catorce meses después de la conferencia de Medellín, se

---

<sup>318</sup> Susin, Luis Carlos. *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*. España. Sal Terrae, 2001, p. 159.

<sup>319</sup> Smith. Op. cit., p. 231 y Dussel, Op. cit. p., 123.

<sup>320</sup> Según Dussel, este trabajo originalmente titulado *Toward a Theology of Liberation*, se publicó bajo el título *Theology of human hope*, Washington, 1969, (traducido al castellano, Montevideo, 1970) Dussel, *Ibíd.*

<sup>321</sup> Alves, Rubem. *De la Iglesia y la sociedad*, Perú, Tierra Nueva, 1971, p. 90.



llevó a cabo el Concilio Mundial de Iglesias donde se congregaron teólogos europeos y norteamericanos en Campine, (Suiza) en una conferencia auspiciada por el Consejo Mundial de las Iglesias y patrocinada por SODEPAX, dentro de su programa de asesoramiento a la teología y el desarrollo social. A esta conferencia fueron invitados Gutiérrez y Alves. No hay que perder de vista que se trata de organismos protestantes y que Gutiérrez es un sacerdote católico.

Los organizadores de la conferencia habían titulado la ponencia de Gutiérrez “El significado del desarrollo”. Durante el vuelo a Suiza, repasando sus notas para su ponencia, Gustavo Gutiérrez se preguntó ¿Por qué no “liberación” en lugar de “desarrollo”? Y cambió el título de su ponencia por “Notas para una teología de la liberación”. En la reunión Gutiérrez y Alves se encontraron por primera vez. Hasta entonces ninguno conocía el trabajo del otro pero enseguida se dieron cuenta de la coincidencia de su pensamiento, por esta razón, optaron por una presentación conjunta. En ella sostenían que la cuestión no es el desarrollo, sino cómo romper la dependencia y crear las condiciones para una transformación social radical.<sup>322</sup>

Sus ponencias causaron gran impacto y sus ideas se extendieron entre los teólogos, muchos de los cuales, formaban parte de grupos progresistas y radicales que proliferaron en los años siguientes. En 1972, esos colectivos se encontraron en la reunión de *Cristianos por el Socialismo*. De entre los más destacados resultó un grupo que configuró lo que algunos reconocen como la primera generación de teólogos de la liberación.

Entre los teólogos protestantes que más han aportado a la TL podemos mencionar, además del brasileño Rubem Alves, al pastor metodista argentino José Míguez Bonino, a J. de Santa Ana y a Jorge Pixley.<sup>323</sup>

#### *4.3.3 Propagación de la Teología de la Liberación tanto en ámbitos católicos como protestantes*

---

<sup>322</sup> Smith. Op. cit., pp. 230-231.

<sup>323</sup> Tamayo, Op. cit., p. 250.

Los teólogos se dedicaron a dictar conferencias en distintos países de América Latina. Se les invitaba a foros católicos y protestantes, al principio eran encuentros casi clandestinos. La ISAL, abandonó un tanto el tono revolucionario de Shaull y también organizó encuentros a los que asistían teólogos católicos.<sup>324</sup>

La Iglesia norteamericana tuvo pronto conocimiento de la TL. Fue presentada en Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP) en repetidas reuniones patrocinadas por la Conferencia Católica de los Estados Unidos.

Los líderes se dieron a la tarea de internacionalizar la TL estableciendo una red de comunicaciones, vínculos y recursos internacionales. Publicaron sus trabajos fuera de América Latina. Una importante editorial fue Orbis Books, gestionada por la orden católica Maryknoll, de Mariknoll (Nueva York). Durante la década de los setenta, Orbis publicó en inglés más de cien títulos sobre la TL. Muchos trabajos fueron traducidos a varios idiomas; el libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, por citar alguno, fue traducido y publicado en doce idiomas diferentes.<sup>325</sup>

Pero el primer gran encuentro de impacto internacional fue la conferencia teológica “La fe cristiana y el cambio social en América Latina” celebrada en El Escorial (España). Patrocinada por el Instituto de Fe y Secularidad de Madrid, este encuentro celebrado entre el 8 y 15 de julio de 1972, tenía el objetivo de dar a conocer la TL a los teólogos europeos. Asistieron todos los teólogos de la liberación latinoamericanos y más de cuatrocientos teólogos europeos. La conferencia de El Escorial fue la primera de una serie de conferencias internacionales en las que se presentó la TL fuera de América Latina. Con esto se avino reconocimiento internacional, vínculos y apoyo.<sup>326</sup> Del 29 de junio al 4 de julio de 1992 se realizó otro encuentro muy semejante convocado por el mismo instituto para conmemorar los veinte años de aquel primer encuentro.<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> Smith. Op. cit., 232.

<sup>325</sup> *Ibidem.* pp. 267-268.

<sup>326</sup> Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 2006, pp. 219-220.

<sup>327</sup> A este segundo encuentro asistieron casi todos los teólogos que estuvieron en el primero. Su propósito fue evaluar el recorrido que había hecho la TL en dos décadas y cual era su situación actual en el contexto

En 1973 se celebró un simposio sobre *teología negra y TL* en Ginebra (Suiza) entre teólogos de Europa occidental, de algunos países socialistas, se encontraron también el pedagogo brasileño Paulo Freire, el teólogo negro norteamericano J. Cone, el africano E. Bodipo-Malumpa y el brasileño Hugo Assman. En este simposio se pusieron de manifiesto grandes diferencias entre la teología del Tercer Mundo y la de Europa Occidental. Aunque los teólogos europeos fueron incapaces de comprender a sus homólogos no europeos, este encuentro fue sin duda para ellos desafiante.<sup>328</sup> La ayuda financiera que proporcionaban organismos extranjeros era encaminada a centros de investigación. Estos obtuvieron el apoyo del Consejo Mundial de las Iglesias, del National Council of Churches (Consejo Nacional de Iglesias de los Estados Unidos), de la Conferencia Católica de los Estados Unidos, de algunas confesiones protestantes norteamericanas (como metodistas y luteranos) de la orden católica Maryknoll y de varios organismos católicos alemanes. Las conferencias internacionales a las que asistían teólogos de todo el mundo se celebraron en Norteamérica, África, América Latina y Asia. Estas conferencias eran organizadas por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, de la que Enrique Dussel organizó una conferencia en Ciudad de México en agosto de 1975. Se centraron en la metodología de la TL estudiada interdisciplinariamente pues participaron no sólo teólogos sino también historiadores, científicos sociales, filósofos, pastoralistas, etc.<sup>329</sup>

Días después tuvo lugar otra conferencia en Detroit organizada por Sergio Torres. En Detroit los teólogos de la liberación fueron cuestionados por las teólogas norteamericanas y esta importante confrontación les hizo caer en cuenta del profundo machismo que aquejaba a la TL. En 1977 se celebró en México otra importante confrontación entre teólogos de la “periferia” y del “centro”.

Enrique Dussel y un estudiante de Zaire estudiaron con el sociólogo belga Francois Houtart la idea de llegar a los africanos y asiáticos. En 1975, con la

---

latinoamericano. Puede consultarse la obra resultante: Comblin, José et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.

<sup>328</sup> Tamayo. Op. cit. p., 116.

<sup>329</sup> *Ibíd.*

ayuda de Sergio Torres, se creó la *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT por sus siglas en inglés)* con esto se dio un importante paso en la coordinación de las diferentes teologías de la liberación elaboradas no sólo en América Latina sino en Asia y en África.<sup>330</sup>

La EATWOT, con el patrocinio y apoyo de Sergio Torres su secretario general, quien contaba con una gran experiencia en la organización de eventos internacionales, organizó una serie de conferencias: en Dar-es-Salaam, Tanzania (1976) donde comenzó un verdadero diálogo teológico internacional; en Accra, Ghana (1977) con la presencia de teólogos protestantes, católicos y ortodoxos; en Wennappuwa, Sri Lanka (1979) dedicado a Asia en su búsqueda de una teología liberadora que integrara los valores de sus grandes religiones en la búsqueda de la justicia; en Sao Paulo, Brasil (1980) con la participación de cristianos de 42 países, se reflexionó sobre la eclesiología de las *comunidades de base* de América Latina como un gran signo de renovación de la Iglesia del Tercer Mundo; finalmente en Nueva Delhi, India (1981) que marcó el final de la primera etapa de este diálogo teológico intercontinental. En India se asumieron dos compromisos: seguir en búsqueda de una teología relevante para el Tercer Mundo y preparar un encuentro con los teólogos del Primer Mundo, el cual se realizó en 1983.<sup>331</sup>

Sergio Torres (1988) afirma que, gracias al apoyo financiero externo, especialmente de las instituciones de Estados Unidos mencionadas arriba, la asistencia de ningún teólogo que deseara asistir a estas reuniones se vio condicionada al apoyo económico de su diócesis. Contrariamente a lo sucedido en anteriores reuniones de la TL, celebradas entre 1971 y 1972.

#### 4.3.4 *La teología evangélica Latinoamericana*

No existe una TL católica y una TL evangélico-protestante. Más bien se trata de una sola con aporte de teólogos principalmente católicos pero también algunos de origen protestante. A pesar de la enorme efervescencia que en su momento significó la ISAL y de su invaluable aporte a la TL, al parecer los teólogos

---

<sup>330</sup> Lois, Julio. *Teología de la liberación: opción por los pobres*. España, IEPALA, 1986, p. 56.

<sup>331</sup> Ídem., p. 86.

protestantes que se adscriben a la TL son una minoría en sus propias iglesias y muchas veces no son comprendidos. Sin embargo, el movimiento que hemos descrito arriba contribuyó poderosamente a la consolidación de la TL como una teología genuinamente latinoamericana.

Es necesario aclarar que existe por lo menos otra corriente de teología latinoamericana de origen protestante que podemos llamar *teología evangélica latinoamericana* y cuyos representantes no guardan una relación cercana con la TL.

Como David Stoll señala: “Impresionados por la dedicación de los cristianos que practicaban la TL, algunos evangélicos estaban tratando de idear su propio equivalente «bíblico». Lo que parecerían ser pequeñas divergencias entre los evangélicos, tonalidades diferentes de una ideología común de derecha, estaban produciendo posiciones más bien diferentes. Cautelosos frente a actitudes dramáticas, los innovadores se concentraron en tareas de largo plazo, como el entrenamiento pastoral. Bajo diferentes condiciones, sus discípulos se podrían convertir en un liderazgo nuevo con un compromiso social bastante más fuerte que el actual”.<sup>332</sup>

Estos teólogos tuvieron como actividad principal el trabajo pastoral o académico en universidades y seminarios evangélicos. Muchos de ellos fueron formados en universidades protestantes europeas, canadienses o norteamericanas y una de sus preocupaciones era hacer distancia de una “ortodoxia mal informada y el desplazamiento de la teología por fórmulas doctrinales simplistas procesadas en el exterior”,<sup>333</sup>

En 1968, se celebró en Buenos Aires la *Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III)*. Ahí los participantes constataron que la postura de los norteamericanos conservadores acerca del mundo ecuménico eran “simplistas, y algunas veces mal intencionadas.”<sup>334</sup>

---

<sup>332</sup> Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 36-37.

<sup>333</sup> Cfr. Escobar, Samuel “Herederos de la forma radical” en Padilla, René (editor). *Hacia una teología evangélica latinoamericana*. Caribe. San José de Costa Rica. 1984, p. 66.

<sup>334</sup> Ídem, p. 63.

Samuel Escobar narra “Hartos ya de que los centros de poder evangélico en Norteamérica trataran de decirnos cómo debíamos pensar, a quien debíamos leer y en qué consistía ser evangélico, decidimos que era hora de empezar a reflexionar la fe como gente adulta y por cuenta propia”.<sup>335</sup> Esta vertiente no tuvo contacto cercano con la TL. Su acercamiento con lo que ellos llaman el “*movimiento bíblico católico*” fue a través de revistas como *Criterio*, *el Ciervo* y *Revista Bíblica*.<sup>336</sup>

Cuando inevitablemente debieron pronunciarse frente a la TL, estos teólogos se vieron en la disyuntiva de qué postura tomar. Algunos la desdeñaron a priori debido a que rechazaban el marxismo que utiliza la TL como método de análisis de la realidad. También se oponían a la corriente radicalizada de la ISAL, no hay que olvidar que la ISAL es una organización protestante. El teólogo evangélico Samuel Escobar explicaba: “los trabajos de *El debate contemporáneo sobre la Biblia* [libro surgido de CLADE I del cual hablaremos más adelante] expresan también mis propias convicciones respecto a la Palabra de Dios. Nuestro rechazo de una teología que somete la Palabra a la ideología marxista, como claramente lo describe Arana respecto a ISAL, se aplica también a las teologías de la liberación que siguen ese procedimiento”.<sup>337</sup>

Otros intentaron tomar una postura de diálogo frente a la TL pero sin frutos significativos, debido también a prejuicios respecto al marxismo. Más que razones de fondo, al parecer no intentaron un acercamiento concienzudo, como lo manifiesta el siguiente testimonio del teólogo protestante Orlando E. Costas: “Si bien es cierto que nos sentíamos atraídos al uso de la metodología marxista en el quehacer teológico, no estábamos dispuestos a darle a la teoría marxista del conocimiento un lugar más privilegiado que a la Biblia en la praxis cristiana o la reflexión sobre ella”.<sup>338</sup> Respecto a este argumento, cualquier teólogo de la liberación, católico o protestante, negaría enseguida que esta corriente concede prioridad al marxismo sobre lo Biblia; hecho que puede constatarse fácilmente

---

<sup>335</sup> Ídem, p. 64.

<sup>336</sup> Ídem, p. 58.

<sup>337</sup> Ídem, p. 66.

<sup>338</sup> Costas, Orlando En: Padilla, René (edit.) *Hacia una teología evangélica latinoamericana*. San José de Costa Rica, Editorial Caribe. 1984, p. 30.

revisando sus contenidos. Lo anterior no implica que podamos suponer un total desinterés hacia el marxismo por parte de los teólogos evangélicos. Samuel Escobar, escribió una serie de ensayos que fueron publicados con el título *Diálogos entre Cristo y Marx*.<sup>339</sup>

En síntesis, se trata de dos corrientes teológicas que nunca llegan a cruzarse y aún menos a confundirse. El teólogo y pastor nicaragüense Rolando Gutiérrez-Cortés<sup>340</sup> escribió “sobre el *pensamiento latinoamericano*, vemos que el quehacer teológico liberacionista [se refiere a la TL] de los últimos tiempos en nuestro continente ha influido en el campo católico, pero muy poco en el campo de la teología evangélica, particularmente a nivel de iglesias locales. Lo mismo se podría decir de las discusiones sobre la dependencia [y] el subdesarrollo”.<sup>341</sup>

En el desarrollo de la teología evangélica latinoamericana encontramos importantes instituciones como la Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas (ASIT) y el Instituto superior Evangélico de Estudios Teológicos, en Buenos Aires y otros. A pesar de que la Iglesia protestante no es de tipo jerárquico-piramidal como es el caso de la Iglesia católica sino que se organiza en Iglesias independientes, éstas tienden a formar agrupaciones tanto denominacionales como interdenominacionales a niveles nacional, regional y mundial. Como ejemplos tenemos la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (C.I.E.E.)<sup>342</sup> y el mismo Consejo Mundial de Iglesias. No obstante las diferencias, es remarcable el espíritu ecuménico del mundo protestante. El *Consejo Mundial de Iglesias* a nivel latinoamericano se expresaba en organismos un tanto radicalizados como la ISAL, Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), la Unión Latinoamericana de Juventud Evangélica (ULAJE) y otros grupos independientes.<sup>343</sup>

---

<sup>339</sup> Ídem., p. 61.

<sup>340</sup> Rolando Gutiérrez-Cortés, nicaragüense, inició sus estudios bíblicos en el Seminario Bautista de Los Ángeles, Ca. Luego estudió en la Facultad de Teología Protestante en Estrasburgo donde recibió clases del famoso teólogo Karl Barth. Estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Con Pedro Savage fundó la *Fraternidad Teológica Mexicana*, vinculada con la FTL. Ha sido profesor en el Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH y en el Instituto Politécnico Nacional.

<sup>341</sup> Rolando Gutiérrez-Cortés “Teólogo pastor y pastor teólogo” en Padilla, René Op. cit., p. 82.

<sup>342</sup> Consultar: <http://www.cieeal.org>.

<sup>343</sup> Stoll. Op. cit., 161.

## **4.4 Conflictos con el poder religioso y político**

### *4.4.1 El caso de la Teología de la Liberación y el conflicto con el modelo romano*

La Teología de la Liberación antagonizaba con los católicos conservadores de las clases media y alta, pilares tradicionales de la Iglesia. Para ellos la TL era concebida en Moscú y constituía el punto principal de ataque en la lucha contra el comunismo. Por desgracia, la experiencia del Papa Juan Pablo II respecto a los regímenes socialistas de Europa del Este, especialmente de su natal Polonia, constituyó una desventaja para la TL pues la vio con recelo casi desde el principio debido a que se la identificaba con los comunistas.

Sea por falta de voluntad, o por una verdadera imposibilidad de descubrir las abismales diferencias entre el socialismo europeo y los cristianos marxistas de América Latina, o por la influencia de sus asesores en esta materia, especialmente del cardenal Joseph Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI; lo cierto es que con el Papa Juan Pablo II puede hablarse de un retroceso teológico que minó la confianza que la Iglesia popular latinoamericana venía teniendo en su propia reflexión desde Medellín. Muchos católicos tuvieron que elegir entre la creatividad y entusiasmo que les inspiraba la corriente teológico-religiosa latinoamericana y la paz de la conciencia que les confería el permanecer fieles a los lineamientos de la Santa Sede.

Desde antes de su aparición y en los albores de la TL el poder político capitalista conservador contó repetidas veces con el apoyo y anuencia de la Iglesia católica, incluso la Iglesia avanzada de tipo reformista. En 1963, fue celebrado en Washington un simposio dedicado al estudio de los problemas de América Latina desde el punto de vista cristiano a iniciativa de la fundación Rockefeller y de la Universidad Católica (jesuita) Norteamericana de Notre Dame. En él participaron obispos, algunos de ellos reconocidamente reformistas como el de Panamá Marcos McGrath quien sin embargo exhortó a los participantes a “modificar la política de la Iglesia para hacer más eficiente la lucha contra el comunismo”.



El ala más conservadora de la Iglesia estuvo particularmente ligada a los poderes temporales de tipo político-económico. En el simposio en mención, también participó el jesuita belga-chileno Roger E. Vekemans, quien posteriormente sería uno de los principales críticos y atacantes de la Teología de la Liberación.<sup>344</sup> “Vekemans recomendaba a los círculos dirigentes de los países latinoamericanos y de los EE.UU. que reconociesen la revolución social como una realidad objetiva existente y la pusieran bajo su control”.<sup>345</sup>

Uno de los informes tenía como tema la Alianza para el Progreso, como una solución al subdesarrollo. En éste se pedía al clero que apoyase la actuación de la Alianza. El profesor William V. D. Antonio declaró: “Parece que no hay argumentos dignos de atención contra el apoyo activo de la Iglesia a la Alianza para el Progreso o a otros programas semejantes a ella. Es más, sería atinado que la Iglesia ayudara a informar a la población de América Latina sobre la importancia que tiene para ella la Alianza”<sup>346</sup>

A pesar del valioso apoyo que, intencionalmente o no, la Iglesia Católica proporcionaba a los intereses de Washington, ésta se convirtió en objeto de profundas suspicacias para el Gobierno de los Estados Unidos. Tan sólo un año después de Medellín, en 1969, el informe de la Comisión Rockefeller que presentó al presidente Richard Nixon decía que la Iglesia Católica era vulnerable a la penetración subversiva y que el catolicismo ya no podía considerarse como un baluarte eficaz contra el comunismo.<sup>347</sup>

A partir de entonces, la Iglesia Latinoamericana estuvo más que nunca bajo la vigilancia de Estados Unidos, y particularmente vigilada estuvo la TL desde su aparición, acentuándose en la época de Ronald Reagan, hasta volverse cuestión de seguridad nacional para aquel país. La TL fue examinada por un subcomité del Senado norteamericano que investigaba a los terroristas. En 1980 el Consejo para la Seguridad Interamericana promulgó su famoso «Informe de Santa Fe» o *A New*

---

<sup>344</sup> Roger Vekemans, sacerdote jesuita, había sido profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, pero a partir de 1958 se fue a radicar en Santiago de Chile donde dirigía el Centro de Investigaciones y Acción Social, institución dedicada al análisis de la realidad latinoamericana.

<sup>345</sup> Grigulévich, Op. cit., p. 343.

<sup>346</sup> Ídem., p. 349.

<sup>347</sup> Randal, Margaret, *Cristianos en la revolución nicaragüense: del testimonio a la lucha*, Nicaragua, Poseidón Editores, 1983, p. 33.

*Inter-american Policy for the Eighties*. En él exhortaba al gobierno estadounidense a combatir la Teología de la Liberación. Dicho consejo trabajó estrechamente con la inteligencia militar de Washington y ayudó a formular la política de Reagan para exterminar a los movimientos guerrilleros y sociales.<sup>348</sup>

Había una fuerte penetración de la CIA a través de los subsidios a programas de las Iglesias; y tanto misioneros católicos como protestantes, algunos a sabiendas y otros no, sirvieron como fuente de información al espionaje norteamericano.

#### 4.4.2 *El caso de las iglesias protestantes*

Al triunfo de la revolución sandinista en 1979 la derecha evangélica norteamericana del sur de Estados Unidos renovó su temor de que el comunismo se posicionara en Centroamérica como, según decían, había ocurrido en Cuba. Es reconocido el papel que la Iglesia tanto progresista como radical jugó en la revolución, pero poco se ha dicho que los sandinistas también debieron su victoria a las iglesias cristianas evangélicas, especialmente a cientos de jóvenes que se sumaron a la lucha.<sup>349</sup>

Además de diversas experiencias que al mismo tiempo estaban ocurriendo en todos los países latinoamericanos, el papel jugado por los evangélicos en la revolución sandinista despertó sospechas de una infiltración de la TL en el mundo evangélico. En Guatemala, congregaciones enteras de indígenas mayas se unían a la guerrilla y sus seminarios estaban infiltrados por doctrinas consideradas subversivas. Esta histeria era una excelente oportunidad de las iglesias norteamericanas de derecha para conseguir donaciones de los patrocinadores y justificar la presencia misionera en Centroamérica.

En las elecciones de 1980 de Estados Unidos, el candidato favorito fue el republicano Ronald Reagan, en oposición al ex presidente demócrata Jimmy

---

<sup>348</sup> Aldunate, José. *Signos de los tiempos: crónica de una década de dictadura*. Santiago, Lom Ediciones, 2004, p. 51.

<sup>349</sup> Cartaxo, Francisco “Evangélicos entre la derecha y la izquierda” En: Bastian, Jean Pierre y Juan Bottasso *Evangélicos en América Latina*. Quito, Abya Yala, 1995, p. 106.

Carter. Carter ya era una persona de edad avanzada que enseñaba en la escuela dominical de su congregación Bautista del sur. Según Stoll, la derecha religiosa quería un hombre duro en la Casa Blanca y Reagan representaba el cumplimiento de un deber religioso en el que Estados Unidos era el baluarte contra los enemigos de una gran misión que incluía cuestiones morales —como la oposición al aborto— pero sobre todo políticas.<sup>350</sup>

La misión era “salvar” a América Latina del comunismo; por ello, durante todo su periodo (1981-1989), los protestantes conservadores nunca cuestionaron la política de Reagan en Centroamérica. Cuando en 1984 el congreso norteamericano suspendió la ayuda a la contra nicaragüense, algunas congregaciones protestantes norteamericanas de derecha les dieron ellas mismas apoyo económico. Como se demostró en el escándalo Irán/Contra, este esfuerzo, supuestamente privado, fue coordinado por la Agencia Central de Inteligencia, el Consejo Nacional de Seguridad, y el Teniente Coronel Oliver North.<sup>351</sup>

Los pentecostales norteamericanos apoyaban los planes del gobierno estadounidense en América Latina a través de sus misiones. Trataban de disuadir a los adeptos de unirse a movimientos para el cambio social, y ofrecían una salvación espiritual. A los donadores de recursos los convencían de que la versión de los hechos de la administración de Reagan respecto a Centroamérica era correcta y justificaban la intervención militar. Así diversas organizaciones protestantes norteamericanas otorgaron apoyo a los contras nicaragüenses, dirigidas por ex- militares y miembros de la inteligencia norteamericana.<sup>352</sup>

Una entidad de gran importancia para los fines de Washington fue el Instituto de Verano situado en varios países de América Latina<sup>353</sup>. Mientras

---

<sup>350</sup> Ídem., p. 72.

<sup>351</sup> Greg Grandin “Good Chist, Bad Chist: Testament of the Death Squads”, *Counterpunch*, September 9/19 2006, USA. Edición electrónica. World Wide Web: <http://www.counterpunch.org/grandin09092006.html> Consulta 27 de octubre de 2009.

<sup>352</sup> Íbidem.

<sup>353</sup> México, Perú, Guatemala, Ecuador, Bolivia, Brasil, Colombia, Honduras, Surinam, Panamá, además de países de Asia, Oceanía y África. En 1979, el colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales en México publicó su texto *ILV. Misión Imperialista* y exigió la inmediata expulsión del Instituto de este país; entre

afirmaban que su interés era la investigación y la enseñanza de las lenguas originarias, los evangélicos del Instituto de Verano fueron acusados por obispos latinoamericanos de servir de espías estadounidenses. En noviembre de 1984, el delegado apostólico del Vaticano en México declaró que los gobiernos latinoamericanos debían oponerse al Instituto Lingüístico de Verano y a otros grupos protestantes que engañaban a la gente. Poco después, los obispos brasileños enviaron un informe al Vaticano sugiriendo que detrás de la infiltración sectaria en América Latina estaba la Agencia Central de Inteligencia.

Entre las denominaciones pentecostales latinoamericanas, la más importante era la llamada Asambleas de Dios, cuya base estaba en Springfield, Missouri. El caso más conocido de apoyo pentecostal a una dictadura de derecha ocurrió en Chile.<sup>354</sup>

Hay que aclarar que también había protestantes norteamericanos influenciados por el pensamiento liberacionista que buscaban obstaculizar la política del gobierno de Reagan en Centroamérica. Incluso se contactaban y apoyaban a revolucionarios marxistas. Estos protestantes ecuménicos se encontraban redefiniendo la misión cristiana en términos de justicia social y paz mundial. Las llamadas Teología de la Revolución y Teología de la Esperanza representaron esfuerzos reflexivos que, como la TL encontró en las estructuras sociales imperantes la causa del sufrimiento de los pobres.

A fin de evitar la reanudación de los contactos con la CIA, algunos grupos religiosos constituyeron “comités de vigilancia. La organización Ecuménica de Washington, que representa a los grupos de misioneros católicos y protestantes, incluso preparó un pequeño manual: *¿Cómo descubrir a los confidentes?*”<sup>355</sup>

Lo cierto es que, aún cuando no hubiera existido ingerencia directa de la CIA, el ala derecha de las misiones evangélicas se complacía de servir a

---

éstos: Gilberto López y Rivas, Guillermo Bonfil Batalla, Salomón Nahmad y Jorge Félix-Báez. Para un estudio de su papel en la expansión del imperialismo capitalista norteamericano en América Latina y resto del mundo puede consultarse: ALAI (978) “El Instituto Lingüista de Verano. Instrumento del Imperialismo” *Nueva Antropología. UNAM*, No. 9. Vol. II. pp. 117-142.

<sup>354</sup> Cartaxo. Op. cit., 107.

<sup>355</sup> Stoll. Op. cit., p. 509.

Washington por su propia cuenta. Aunque algunos misioneros se oponían a una cooperación con la CIA. Otros creían que era un deber servir a su país de esta manera.<sup>356</sup>

#### **4.5. Conclusión**

Cuando se estudia la TL suele considerarse al Concilio y a la Conferencia de Medellín como antecedentes pero suele olvidarse que tanto el concilio como Medellín en materia social tienen como fuente a la DSC. En la construcción mental de la realidad interviene una compleja afluencia de eventos y procesos mentales que reflejan un pensamiento de época. Después del Concilio, el punto nodal de la discusión en algunos sectores eclesiales, no obstante los cambios en la cuestión litúrgica, ecuménica y doctrinal, era la cuestión en materia social. En lo referente a justicia social, la Iglesia ha mantenido una postura conservadora muy lejos de la radicalidad que observamos en algunos sectores latinoamericanos. En su concepción, la justicia sería posible sólo a través de la correcta formación de la conciencia de los fieles, especialmente de quienes tienen el poder económico, se trata más bien de una transformación desde arriba.

El mismo Concilio Vaticano II debe leerse en esta perspectiva, su postura en materia social resultó tan ambigua que puede ser interpretada de muchas maneras. Lo mismo sirvió para legitimar posturas de extrema derecha como movimientos radicales. Esta realidad no implica que debamos dudar de si el Vaticano II puede considerarse como una fuente de la Teología de la Liberación. De hecho lo es, y no sólo de la Teología de la Liberación sino también de lo que se conoció como la Iglesia Popular. De la Doctrina Social de la Iglesia, podemos decir algo semejante, a pesar de que se la ha acusado de cumplir sólo una función apaciguadora de los descontentos generados por la injusticia social y no obstante tener sus fuentes en el magisterio oficial de la Iglesia, esta doctrina también alimentó el camino propio que siguieron sectores más avanzados de la Iglesia en América Latina.

---

<sup>356</sup> Grandin. Op. cit.

También suele olvidarse, hablando de Teología de la Liberación, que ésta es posterior a las comunidades eclesiales de base, las cuales leían la Biblia desde antes del Concilio Vaticano II. Mi propuesta es que la teología de la liberación es un fruto magnífico nada menos que de la lectura popular de la Biblia hecha en aquellas comunidades de los años sesenta. El mismo Gustavo Gutiérrez fue parte de estas experiencias, las cuales, alimentadas con la ferviente teoría social latinoamericana que hemos analizado y que se concretó en la Teoría de la Dependencia, alimentaron ideas fundamentales que dieron origen a la Teología de la Liberación. Respecto al método de análisis de la Teología de la Liberación (método dialéctico), esto se debió a que el marxismo se encontraba en boga en esa época, principalmente por la influencia de la Revolución Cubana, la cual también alentó procesos revolucionarios en América Continental y que, a excepción de Nicaragua, fueron derrotados.

Del mismo modo, cuando se habla de la Teología Latinoamericana, suele ignorarse la vertiente evangélica y su estrecha relación con la Teología de la Liberación. También es necesario un profundo análisis del efecto político causado por ambas tanto en el ámbito latinoamericano como en Estados Unidos y el Vaticano.

Hay quienes se preguntan a quién liberó la Teología de la Liberación y ponen en duda su capacidad y eficacia revolucionaria debido a que en toda América Latina, exceptuando en Cuba, las revoluciones socialistas fracasaron. Por cierto, la Revolución Cubana no tuvo influencia de la TL ni encontramos entre sus explicaciones la influencia ejercida por organizaciones cristianas tales como las CEB. Concluimos pues que la limitada capacidad de la TL para generar la revolución se puso de manifiesto pero tampoco ha sido nunca ese su objetivo. Podría argumentarse que en el caso nicaragüense la radicalización de los cristianos radicalizados que tomaron parte en la revolución sandinista, pertenecientes en su mayoría a comunidades cristianas y evidentemente influidos por la TL, sí hizo posible una revolución socialista. En realidad no estamos cuestionando que la TL haya sido fuente de inspiración para la radicalización revolucionaria de muchos cristianos, ello ha quedado evidenciado en los capítulos

anteriores. Lo que estamos afirmando es que en sí misma la TL no es sinónimo de cristianismo revolucionario, entendiendo revolución en el sentido marxista.

Por tanto, no sería pertinente preguntarse si el fracaso de las revoluciones latinoamericanas evidencia el fracaso de la TL. La TL fue ante todo un movimiento religioso. No coincidimos con Cristian Smith cuya lectura de la TL es a partir de la teoría norteamericana de los nuevos movimientos sociales. En realidad se trató de un movimiento a nivel intelectual que efectivamente inspiró e influyó en innumerables movimientos sociales, pero a su vez se alimentó de ellos desde sus comienzos. Se trata de procesos muy complejos que involucran reflexión intelectual y praxis social, que dan origen a transformaciones culturales duraderas. Si analizamos las entrevistas de integrantes de CEBs, nos daremos cuenta de estas transformaciones. Aún los más críticos de la TL, si son honestos, tendrían que aceptar que la TL efectivamente ha “liberado” a ciertos sectores sociales. No obstante ellos mismos no se den cuenta pues nuestros entrevistados de CEB, sin saberlo, sin conocer incluso la TL, analizan, piensan, se expresan y también viven bajo sus postulados principales.

Con lo que hemos expuesto podemos concluir que tanto la TL como la teología evangélica fueron expresiones teológicas latinoamericanas que amenazaron el poder. La primera confrontó a la Iglesia de Roma y la segunda, a las iglesias de los Estados Unidos, ambas aliadas (aunque en distintas formas) de la política norteamericana, por lo que también representaron para ese país enemigos políticos a vencer. En este sentido, podemos decir efectivamente que tanto la TL como la Teología evangélica latinoamericana constituyen expresiones teológicas radicales. Hay quienes rechazarían esta afirmación debido a que ninguna de ellas opta por una revolución económico-política de tipo comunista ni apela al cambio de las estructuras por la vía de la lucha armada. Sin embargo, la radicalidad de estas corrientes la ubicamos en su propio ámbito, el campo de la teología. Ambas cuestionaron profundamente la reflexión tradicional de sus respectivas iglesias y ambas se encontraron con una enconada reacción que trascendió más allá de lo puramente religioso debido a que fueron consideradas como una amenaza por las fuerzas políticas conservadoras.

## **CAPÍTULO V**

### **LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA**

#### **Introducción**

En el capítulo anterior hemos analizado la TL incluyendo su vertiente protestante y hemos sugerido que ambos movimientos religiosos cuestionaron profundamente la doctrina tradicional. Sin embargo hay que distinguir entre lo que Gramsci llamó intelectuales orgánicos y los actores del cambio social. En mi opinión, a grosso modo, los primeros estarían representados por los teólogos de la liberación y los segundos por los miembros de Comunidades Cristianas de Base (CEBs) aunque en la práctica unos y otros eventualmente llegan a entremezclarse. En el hecho histórico que estudiamos, no se puede hablar de unos sin hacerlo también de los otros. Los teólogos de la Liberación no tienen objeción en reconocer que la experiencias de las CEBs fueron una fuente de inspiración para sus reflexiones. Como fenómenos sociales, tanto la TL como las CEBs son expresiones de la transformación ocurrida en la conciencia de millones de cristianos y al mismo tiempo moldearon esa misma conciencia en una relación dialéctica como lo hemos explicado cuando hablamos de construcción social de la realidad.

Por otra parte, mi hipótesis es que un factor decisivo en la transformación del imaginario colectivo de los cristianos de la CEBs lo constituye el método de la Lectura Popular de la Biblia.

El fenómeno suscitado amerita ser analizado no sólo al nivel de producción de las ideas sino también al nivel de los actores de las bases, lugar donde las ideas se hicieron praxis y esta praxis inspiró nuevas ideas. Termino este capítulo presentando un panorama general de las redes que se han configurado a partir de la Biblia vista desde la perspectiva de los pobres en América Latina.

#### **5.2 La Comunidad Cristiana de Base**



### 5.2.1 La comunidad religiosa

El estudio de la comunidad religiosa es imprescindible para el estudioso de la religión. Los sociólogos de la religión difícilmente estarán en desacuerdo en que las instituciones religiosas son necesarias para las prácticas de la fe sea de la índole que fueren. Una institución consiste en un grupo de personas organizadas con cierto fin. Sin embargo, cuando hablamos de instituciones, más que hablar de organización, nos referimos sobre todo a relaciones entre personas. La organización, los cargos, etcétera, no son en sentido estricto la institución sino los instrumentos para darle vida o existencia. Si nos preguntamos cuál es la finalidad del grupo religioso, respondemos que consiste en proporcionar apoyo social a las creencias. El sociólogo de la religión Peter Berger, protestante de tradición liberal, escribe:

“Necesito un apoyo social para lo que creo, (...) sin dicho soporte, la confianza tendría que reestablecerse una y otra vez, en cada interacción humana. (...) Nunca he visto a los dioses; si voy a afirmar que creo en ellos, experimento una gran necesidad de soporte social para tal creencia.”<sup>357</sup>

La función de soporte que aporta al individuo una comunidad de referencia, se aprecia en la opinión de Leonel Morrás, Secretario Ejecutivo del Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina (SICSAL) en 2005.

*Encontré en ese camino que era una Iglesia muy distinta pues, no era la Iglesia que mis padres me habían enseñado sino era una Iglesia donde la gente se conoce, en primer lugar: le vemos la cara, sabemos como se llama, sabemos donde vive, sabemos qué está pasando con él. Se trata de gente muy solidaria que se preocupa por vos cuando estás triste, cuando llorás o cuando estás alegre, también.*<sup>358</sup>

### 5.2.2 La Comunidad Eclesial de Base

---

<sup>357</sup> Berger. Op. cit., p. 213.

<sup>358</sup> Leonel Morrás. Nicaragua. Secretario Ejecutivo del Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina (SICSAL) con sede en Nicaragua. Entrevista realizada en el Seminario Central San José de la Montaña, San Salvador. 2 de abril de 2005.

En palabras sencillas, la Comunidad Eclesial de Base (CEB) puede definirse como un grupo de creyentes cristianos que se reúnen para *vivir* su fe. Puede adquirir otros nombres como *Pequeña Comunidad*, *Comunidad Cristiana de Base*, *Comunidad Apostólica de Base* y *Eclesiolas*. Se trata de un grupo de personas que se reúnen determinados días de la semana para reflexionar la realidad, leer la Biblia, hacer oración y proponer soluciones (método ver-juzgar-actuar). La Comunidad de Base es una comunidad de creyentes e involucra los diversos aspectos de la vida política y social de la colectividad; en este sentido, la CEB se asemeja más a una comunidad tradicional indígena que al común de los católicos, no obstante se encuentran tanto en comunidades indígenas como dentro de la cultura mestiza de base occidental.

La religiosidad (creencias, prácticas, rituales) de una CEB, se aleja radicalmente de la religiosidad popular de tipo sincrético (prehispánico-cristiano) que encontramos por toda América Latina, no sólo en las sociedades tradicionales sino también en el seno de grandes ciudades como el Distrito Federal<sup>359</sup>.

Las Comunidades Eclesiales de Base surgieron en toda América Latina a principios de 1962, antes incluso del Concilio Vaticano II.<sup>360</sup> Éstas se adelantaron en pensamiento y práctica respecto a una Iglesia de base inserta en la realidad de la gente. Para los miembros de Comunidad Eclesial de Base, la Iglesia católica romana tiene una concepción bastante "*light*", bastante "ligera" de las CEBs en la cual se diluye la idea de una Iglesia vinculada a la propia realidad y con un fuerte papel profético de denuncia.<sup>361</sup>

Al tiempo que las comunidades de base son fruto de la apertura de la Iglesia, son también el reflejo de una vital y autónoma experiencia de fe cuya

---

<sup>359</sup> Este alejamiento de la religiosidad popular lo encontramos también muy claro en las comunidades indígenas que se han convertido al evangelismo, hecho que constituye otro tema de análisis.

<sup>360</sup> Es cierto que el Concilio Vaticano II se inauguró en 1962, pero concluyó en 1965 y aún pasó algún tiempo antes de que el documento final llegara a América Latina. Por eso podemos decir que las comunidades son anteriores al Concilio.

<sup>361</sup> Así lo expresó el Padre Conrado Sanjur. Sacerdote a cargo de la Parroquia Cristo Hijo del Hombre, ubicada en la Barriada Guadalupe, en el distrito de San Miguelito, en la capital de Panamá. Presidente de la Coordinadora Popular de Derechos Humanos de Panamá (COPODEHUPA), de la Coordinadora Nacional de Unidad Sindical (CONUSI) y del Movimiento Nacional Pro Defensa de la Soberanía (MONADESO). Entrevista al Padre Conrado Sanjur. Seminario Central San José de la Montaña. San Salvador. El Salvador. 2 de abril de 2005.

riqueza pudo haber constituido un valioso aporte a la tradición eclesial. Sin embargo, las comunidades de base casi desde sus inicios fueron vistas con recelo. Los obispos que las promovían fueron tildados de comunistas. Las comunidades terminaron siendo perseguidas por los gobiernos y fueron finalmente censuradas por la propia Iglesia en la medida en que se censuró la llamada Iglesia Popular Latinoamericana. A pesar de que los documentos del Concilio y sobre todo el de Medellín, no sólo reconoció la validez de las comunidades cristianas de base sino recomendó su formación como parte de la *Pastoral de Conjunto*,<sup>362</sup> la Iglesia oficial latinoamericana nunca asumió realmente ese modelo de Iglesia de inserción. Esto a excepción de casos aislados como El Salvador, con Monseñor Oscar Romero<sup>363</sup>, Riobamba, Ecuador, con Monseñor Leónidas Proaño o San Cristóbal de las Casas con Monseñor Samuel Ruiz entre otros.

### **5.3 El mito como fundamento de la Comunidad Eclesial de Base**

En esta investigación sostengo que se puede hablar de una transformación del imaginario social en la gente que practica la lectura de la Biblia con una metodología específica (ver-juzgar-actuar). Mi hipótesis es que, a través de la lectura de la Biblia hecha en comunidad, se produjeron cambios en el imaginario colectivo, es decir, me encuentro justamente en el campo de las cosmovisiones, o más específicamente, las cosmo-representaciones.

#### *5.3.1 El mito fundacional de la pequeña comunidad de base*

He argumentado que la comunidad es el espacio vital donde se desarrollan estas transformaciones. Por eso hablamos de un imaginario colectivo. Se justifica pues el preguntarnos si existe un mito fundacional de la pequeña comunidad de base.

---

<sup>362</sup> Ver CELAM, Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, números 13 y 14; El Capítulo XV, número 10 define la Comunidad cristiana de Base como “el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo”.

<sup>363</sup> Monseñor Romero asumió desde la diócesis dichos documentos, e inició todo un proceso de divulgación, formación y capacitación, el cual dio origen a la aparición de líderes. Estos líderes se convertirían después en responsables de promover ese estilo de Iglesia de base en las comunidades.

Como parte de la Iglesia amplia, la Iglesia de las bases participa de los mismos símbolos que le confieren identidad: *Pueblo de Dios, Pueblo elegido, Cuerpo de Cristo, Nueva Jerusalén*, etcétera. Sin embargo, considero que el relato de la comunidad cristiana primitiva de la que habla el libro de Hechos de los Apóstoles constituye lo que podríamos considerar el mito fundacional de las actuales comunidades eclesiales de base.<sup>364</sup>

Peter Berger opina que en la primitiva comunidad cristiana tuvo lugar un vuelco radical en la percepción de la realidad. “

Si se otorga credibilidad al menos a algunos relatos de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles (y creo que debe hacerse tal cosa), este vuelco se produjo de manera abrupta, repentina, inmediatamente después de la manifiesta derrota y desesperación provocadas por la muerte de Jesús. Los sucesos de Pascua y Pentecostés, aunque resulten imposibles de reconstruir con los métodos de la erudición histórica, deben haber causado o ratificado este vuelco. Por ejemplo, las primeras confesiones de la fe cristiana – que Dios estaba en Cristo y que este Cristo había resucitado de entre los muertos – transformaron radicalmente la perspectiva del mundo “Esto constituye una revolución cognitiva y no una revolución normativa.”<sup>365</sup>

En contraste con el mito de la *primitiva comunidad cristiana* podemos mencionar el mito del *hombre nuevo*. Este parece ser el mito fundacional de la tradición existente en las nuevas comunidades evangélicas de corte neopentecostal, así como de las comunidades católicas de la renovación carismática (o Movimiento de la Renovación en el Espíritu Santo). Si en el primer caso se acentúa la importancia de la comunidad y su salvación temporal, en el segundo se acentúa al individuo, que ha dejado atrás al hombre viejo para convertirse en un hombre nuevo; esto se asegura mediante un acto de fe que ellos llaman “aceptar a Cristo en el corazón” lo cual garantiza la salvación futura individual. Los miembros de comunidades eclesiales de base suelen mantener una actitud crítica respecto a estos movimientos:

---

<sup>364</sup> Que en la traducción de la Biblia Latinoamericana dice: “Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba”. Hech. 2, 44-45.

<sup>365</sup> Berger. Op. cit., pp. 243-244.

El carismático no se revuelve con uno, [...] si yo soy carismática y se me murió una persona, todititos los carismáticos vinieron a mi casa y apoyaron. Pero si no es carismática, ningún carismático se acerca a usted a darle el pésame ¿Por qué si somos hermanos?<sup>366</sup>

En relación a los grupos evangélicos neopentecostales, las comunidades de base suelen guardar cierta distancia aunque se conserva una voluntad de mantener la comunión eclesial en un sentido amplio:

A ellos, si alguien se muere o si alguien se enferma, nosotros lo vamos a visitar, aunque no le llevemos la comunión, pero sí lo visitamos. Porque para nosotros no son diferentes, todos somos iguales.<sup>367</sup>

Severino Croatto analiza el mito desde la experiencia religiosa a través de una aproximación fenomenológica. Es decir, considera al mito desde su dimensión de realidad vivida. Esta es la definición que Croatto aporta: “El mito es el relato de un acontecimiento originario, en el que actúan los Dioses, y cuya intención es dar sentido a una realidad significativa”.<sup>368</sup>

En general, el mito es siempre un relato que remite a los orígenes, aunque no en sentido histórico cronológico, y da cuenta de una realidad terrena y actual establecida “en el principio” por otra realidad de carácter sobrenatural. Por ejemplo, el relato de la presencia del Espíritu Santo en Pentecostés narrado en Hechos de los Apóstoles constituye para los cristianos el acontecimiento que da origen a la Iglesia, la cual es una realidad histórica del presente. Ello se constata en la opinión de la Hermana Yulma, animadora de las CEBs en El Salvador:

Es importante decir que la comunidad de base no es como un movimiento ni es otra Iglesia sino que es la Iglesia de Jesucristo, y que es vivir como vivieron las primeras comunidades cristianas. Esa es la Iglesia.<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> Sra. Carmen Candray. 70 años. Pertenece a la Comunidad Eclesial de Base San Antonio Abad. San Salvador. Entrevista 4 de abril de 2005.

<sup>367</sup> Sra. Lidia Hernández. Fundadora y perteneciente a la Comunidad Eclesial de Base San Antonio Abad. San Salvador. Entrevista 4 de abril de 2005.

<sup>368</sup> Croatto, Severino. (2002) *Experiencia de lo sagrado*. España, Editorial Guadalupe-Verbo Divino. p. 207.

<sup>369</sup> Hermana Yulma, animadora de Comunidades de Base en El Salvador. Entrevista 31 de marzo de 2005.

El mito no es necesariamente una historia verdadera, es más bien una construcción que tiene como finalidad “poner orden al caos”, pero a veces es considerado como un suceso real ocurrido en el tiempo. Esto puede dar lugar a una lectura fundamentalista que interpreta al mito como un hecho histórico lo cual, lejos de acercarse a su significado, lo anula. Una crítica recurrente que las personas pertenecientes a comunidades de base hacen al movimiento católico conocido como carismático, al que hicimos referencia, va a mi parecer en ese sentido respecto del acontecimiento de Pentecostés.

El movimiento de la renovación carismática se remite al acontecimiento de Pentecostés y lo reelabora en busca de su propio origen; sin embargo, las comunidades de base miran esto con cierta duda. Al parecer consideran que la actualización que esos grupos de renovación intentan hacer de aquel acontecimiento es deformante, debido a que hacen una interpretación literal del relato:

[...] Ellos leen la Palabra de Dios, la comentan, cantan, son muy alegres, aplauden, y dicen que hasta se desmayan, a saber, porque dicen que reciben el Espíritu Santo. [...] Yo he visto la lectura de cuando el Espíritu Santo viene a sus apóstoles [...] pero no dice ahí que cayeron desmayados, sino que ellos agarraron fuerza pero que desmayo no, ellos dicen que reciben el Espíritu Santo y que se desmayan y también hablan en lenguas.<sup>370</sup>

Los miembros de CEB intentan actualizar en su praxis religiosa dicho acontecimiento haciendo un consumo del mito al modo como Michel de Certeau considera el consumo de los bienes culturales en su obra *La invención de lo cotidiano*; esto es, haciendo una reapropiación producida por la inventiva de los marginados. No obstante, considero que la reapropiación original de la que habla de Certeau puede aplicarse a todos los tipos de receptores. Todos somos consumidores de productos culturales. No sólo los grupos marginales.

Janet Rojo, organizadora y participante de CEBs en Costa Rica, da cuenta de una lectura que yo considero de tipo no fundamentalista, respecto a la idea

---

<sup>370</sup> Sr. José Alberto Madrid, 67 años. Zapatero hondureño. Vigilante en Cáritas Diocesana y Celebrador de la Palabra. Santa Rosa de Copán. Honduras. Entrevista 10 abril de 2005.

bíblica de la presencia del Espíritu Santo en la comunidad, pero a partir de los acontecimientos reales vividos en la propia existencia:

Yo creo que la espiritualidad del Espíritu de Dios, [...] se nos transmite a través de la Biblia y a través de la historia, no de la Biblia solamente, sino también de la historia. Para decir algo, la historia de nuestro mártir, Monseñor Romero, también a nosotros, las comunidades de Costa Rica, nos ha inspirado: su vida, su testimonio, su compromiso con el pueblo en el momento que él estaba viviendo, en ese momento que, fuera de la cuestión de la guerra con balas, no es diferente a la situación que vive hoy nuestra Centroamérica y Latinoamérica.<sup>371</sup>

La persecución y represión de la que, desde sus inicios, han sido objetos las comunidades de base, sea por parte de los gobiernos, sea por parte de la propia Iglesia, suele tener una función reafirmante de que están construyendo la verdadera Iglesia de Jesucristo, ya que participan de la misma suerte que corrían las primitivas comunidades cristianas al sufrir la persecución y el martirio. La semejanza del lenguaje usado para referirse tanto a las comunidades de base como a las comunidades del siglo primero, habla por sí sola. En la opinión del misionero español y laico Fernando Bermúdez, nacionalizado guatemalteco, puede apreciarse la similitud de lenguaje usado para referirse a la comunidad de base de los años setenta del siglo XX en Centroamérica con el que se hace referencia comúnmente a la Iglesia de los primeros siglos, que solía esconderse en catacumbas debido a la situación de persecución que padecieron:

Ahí se mantenían, casi en una situación de Iglesia de catacumbas, Iglesia clandestina. [...] La iglesia de catacumba, esa Iglesia que estaba ahí: las comunidades campesinas, las comunidades suburbanas, estaban celebrando la fe, pero en un ambiente verdaderamente de persecución, ¿no? Tanto es así que en algunas comunidades la gente tenía enterrada la Biblia en bolsas de plástico metidas bajo la tierra, en sus casas. Las casas eran muy pobres, de piso de tierra, entonces ahí tenían la Biblia escondida; sobre todo la Biblia Latinoamericana. Porque si entraba el ejército y descubría una Biblia Latinoamericana,

---

<sup>371</sup> Entrevista a Janeth Rojo Falaz. Organizadora y participante en el movimiento de las CEBs en Costa Rica. Seminario Central San José de la Montaña. San Salvador. 3 de abril de 2005.

enseguida acusaban a los de la casa de ser subversivos, o de ser de la teología de la liberación y lo podían hacer desaparecer. [...] Luego, cuando se reunían, no podían cantar para no llamar la atención. Sacaban la Biblia, la desenterraban y entonces leían algún pasaje a la luz de una candela, después la volvían a enterrar. Y ponían una candela encima, donde estaba la Biblia, encendida. Ahí estaba la Biblia enterrada, como un signo de que la Biblia, aunque estaba enterrada, estaba viva.<sup>372</sup>

Como puede apreciarse, en el hermoso relato arriba expuesto, el informante establece conscientemente una analogía entre ambas comunidades: las de los primeros cristianos y las CEBs en un contexto de las guerras civiles centroamericanas. Existen en el cristianismo muchos mitos: el paraíso, la creación, hombre nuevo y hombre viejo, pueblo de Dios, Éxodo y Pascua, Nueva Jerusalén, los relatos del Apocalipsis, el cielo nuevo y la tierra nueva, etcétera; pero creo haber fundamentado mi postura de que el relato de la comunidad cristiana de los primeros siglos constituye el principal mito fundante de las comunidades eclesiales de base.

### *5.3.2 Del modelo de Iglesia tradicional al modelo de la pequeña comunidad.*

El relato de Hechos de los Apóstoles<sup>373</sup> de la primitiva comunidad de cristianos también constituye sin duda un mito fundacional para la Iglesia tradicional, pero ésta también se apoya en otros “relatos” de tono más escatológico como son: el mito de la Nueva Jerusalén, narrado en Apocalipsis, que es la imagen de la Iglesia futura en su etapa celestial, o el de la novia de Cristo que al final de los tiempos se une con su esposo. El énfasis que se haga en uno u otro relato puede explicar la diferencia que existe en la praxis política y social de uno y otro modelo de Iglesia.

Al enfatizar una Iglesia cuya salvación no pertenece a este mundo sino al mundo futuro, el creyente se esfuerza sobre todo en asegurar su salvación personal para ser parte de aquella Iglesia por venir. Por el contrario, cuando el creyente enfatiza una salvación temporal, encuentra mayor inspiración en una

---

<sup>372</sup> Señor Fernando Bermúdez. Misionero laico, teólogo y médico. Español nacionalizado guatemalteco. Trabaja en CEB en la diócesis de San Marcos como formador de los líderes laicos y coordina el Programa de Derechos Humanos de la diócesis. Entrevista realizada en el Seminario Central San José de la Montaña. San Salvador, El Salvador, 2 de abril de 2005.

<sup>373</sup> Hechos de los Apóstoles. Biblia de América. España. La Casa de la Biblia. 1999.



Iglesia primitiva perseguida. Para algunos cristianos de las comunidades de base de Centroamérica —por ejemplo actualmente en Honduras— el martirio es una realidad tan actual como lo era para la primitiva comunidad cristiana. Este hecho “cotidiano” les aporta certeza de que están en la línea de la Iglesia original.

El modelo de la Iglesia tradicional es jerárquico piramidal; en tanto que el modelo de la Iglesia popular latinoamericana es una “comunidad de comunidades”. Esto posibilita que el creyente se sienta parte activa y efectiva dentro de la Iglesia, contrariamente a lo que ocurre cuando no se forma parte de un grupo, así lo afirma Leonel Morrás:

Empecé a entender que yo tenía una responsabilidad como joven en ese momento, dentro de la misma Iglesia. Entonces se me rompieron muchos esquemas. Ya yo no era el mismo joven que detestaba la Iglesia sino también quería yo ser parte de esa Iglesia, pueblo de Dios.<sup>374</sup>

Igual se expresó la religiosa salvadoreña Noemí, que trabaja en la formación de comunidades de base en el presente y que optó por este modelo de Iglesia siendo muy joven:

Participando en la comunidad eclesial de base encontré una manera nueva de vivir la vida cristiana: dentro de una comunidad, donde las personas se conocen, tienen una manera de expresar su fe, que no es la manera tradicional que conocemos.<sup>375</sup>

Las comunidades de base insisten en que la vivencia de la fe, es decir, la práctica social de la religión no se reduce al rito, tiene siempre hondas repercusiones sociales y políticas. La praxis es lo que confiere identidad a la Iglesia de las bases. En la medida en que se sientan parte activa de la historia y del mundo, ellos saben que están cumpliendo la misión de ser Iglesia. El misionero laico Fernando Bermúdez de Guatemala que trabaja en CEBs, se refiere a esta realidad:

---

<sup>374</sup> Leonel Morrás. Entrevista Op., cit.

<sup>375</sup> Hermana Noemí. Entrevista Op., cit.

En Quiché y en Alta Verapaz hubo comunidades muy buenas, campesinas, indígenas. Esto se propicia mucho y se desarrolla en los años setenta y seis, setenta y siete, setenta y ocho... fue cuando más se desarrollaron las comunidades. Pero estas mismas comunidades sufrieron una represión brutal por parte del Estado, por parte del gobierno, que eran gobiernos militares y a sus líderes, o próximos de ellos, los mataron, otros tuvieron que salir al exilio y hubo varios años que esas comunidades estaban reducidas al mínimo.<sup>376</sup>

A su vez, Janeth Rojo de Costa Rica da cuenta de la inserción e incidencia que considera tener en la sociedad desde la actividad realizada por la comunidad de base:

Nosotros, yo siento que no somos aislados, estamos insertos en todos los movimientos, [...] Si la lucha es en San Carlos por la minería, vamos toda la fuerza para allá; si la lucha es en Miramar porque están abriendo una mina, vamos todos para allá; si la lucha es ir a las calles por el movimiento cívico o por la cuestión esta de la revisión técnica que se la quieren dar a una empresa, que se la dieron a una empresa privada, vamos todos para allá.<sup>377</sup>

Pero, ¿Cómo podemos afirmar que las comunidades cristianas de base constituyen un modelo de Iglesia alternativo al de la Iglesia oficial? Si atendemos a lo que los actores dicen, nos daremos cuenta de que para ellos no hay duda de que constituyen una experiencia distinta e independiente de la Iglesia institucional.

La comunidad de base es la Iglesia de los pobres en movimiento... que no depende de si el padre, el sacerdote le dice: "haga esto" no, no. Ellos reflexionan, ellos organizan, ellos tienen montón de actividades, de compromisos con la comunidad, con la realidad social, eso es una comunidad de base.<sup>378</sup>

Las comunidades, más que el producto de la jerarquía es producto del trabajo acá de base. Hay países por ejemplo [...] en Nicaragua, donde el movimiento de la Iglesia de base es un movimiento que va por un lado y la Iglesia oficial por otro [...] la Iglesia la condena, es decir, la jerarquía la rechaza, la condena y les niega apoyo. Entonces la gente ha desarrollado la capacidad de ser Iglesia con todas las de la ley y han ido avanzando y

---

<sup>376</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>377</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

<sup>378</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

tienen su relación como Iglesia. Ahí no cuenta la jerarquía [...] es decir, ellos no se hacen problemas absolutamente de esa situación, no sufren por eso, ciertamente (ríe). Están muy claros y convencidos de lo que están haciendo.<sup>379</sup>

Lucien Goldman propone en su concepto de *conciencia posible* que una determinada forma de pensar entre los miembros de un grupo social es el resultado de determinadas circunstancias que confluyen en el momento de un específico mensaje;<sup>380</sup> circunstancias sin las cuales, las mismas ideas recibidas por los miembros de un grupo social, no producirían los mismos efectos. Tal podría ser el caso del Reino de Dios. Tanto para la Iglesia Institucional como para la Iglesia “comunitaria” el Reino de Dios ya está aquí y ahora; sin embargo, para la primera, el Reino adquiere un carácter más utópico que para la segunda. Partiendo de esta noción, podemos suponer que es posible también obtener de un mismo símbolo interpretaciones muy diversas en base al bagaje cultural con el que se cuenta así como las condiciones objetivas en las que ocurre el “consumo” de dicho símbolo.

#### **5.4 La Lectura Popular de la Biblia**

Pablo Richard, uno de los grandes intelectuales de esta corriente, define la LPB como “una práctica de la lectura de la Biblia, realizada generalmente en las Comunidades Eclesiales de Base insertas en medios populares de América Latina, que busca rescatar el sentido histórico y espiritual original de la Biblia a partir de la experiencia de la presencia y revelación de Dios en el mundo de los pobres... La Hermenéutica de la liberación es simplemente la teoría de esta práctica de LPB”.<sup>381</sup> Esta forma de leer la Biblia es siempre comunitaria, parte de la realidad concreta y tiene un tono profético, es decir, de denuncia de todo aquello que no es conforme a la voluntad de Dios, particularmente la opresión de los pobres.

---

<sup>379</sup> Padre Conrado Sanjur. Entrevista Op. cit.

<sup>380</sup> Goldman, Lucien. *La creación cultural en la sociedad moderna*, México, Fontamara, 1992, pp. 15 y 16.

<sup>381</sup> Richard, Pablo (1988) “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación”, *RIBLA*, No. 1, Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica, p. 30.

La lectura comunitaria de la Biblia en América Latina interpretada por los pobres se realiza particularmente en las CEBs pero también en otros ambientes generalmente de base, por lo que puede hablarse de un verdadero movimiento, mucho más amplio que las CEBs. Incluso las diócesis comenzaron a promover semanas y círculos bíblicos, cursos y materiales con la especificidad de ser para la gente sencilla.

#### *5.4.1 Antecedentes*

Los orígenes de la LPB no están necesariamente ligados a las CEBs y son más antiguos que éstas. En la época anterior al Concilio Vaticano II, la gente común no solía tener un acercamiento directo a la Biblia y las lecturas hechas por los ministros del culto acentuaban en sus explicaciones la tradición y las enseñanzas clásicas del Magisterio de la Iglesia sin mayor confrontación.

En Europa, después de la Segunda Guerra Mundial, el método creado por el sacerdote belga J. Cardijn en su labor pastoral con los obreros: ver-juzgar-actuar, influyó al movimiento de la Acción Católica en Europa y en los años cincuenta y sesenta del siglo XX influyó notablemente varios sectores de la Acción Católica en Brasil y otras partes del mundo, lo que fue provocando un cambio en la manera de buscar conocer la voluntad de Dios, y generó una actitud más ecuménica y menos confesional.<sup>382</sup> Cuando a mediados de los años sesenta surgieron y proliferaron las comunidades eclesiales de base, el método fue adoptado de manera espontánea pues se caracteriza por su dimensión fuertemente comunitaria.

La evangelización protestante ejerció una notable influencia en la práctica de leer e interpretar la Biblia aunque su perspectiva es más fundamentalista. Por otra parte, en la Iglesia católica, la renovación litúrgica traída por el Concilio Vaticano II donde las celebraciones de la misa debían hacerse no en latín sino en la lengua vernácula implicó la consiguiente traducción de la Biblia a muchos idiomas. Del propio encuentro con el mundo protestante, que en ese tiempo se

---

<sup>382</sup> Mester, Carlos y Francisco Orofino. "Sobre la lectura Popular de la Biblia", Agencia de Información Fray Tito para América Latina (ADITAL). 25 de octubre de 2007. Primera Parte. En World Wide Web: <http://www.adital.com.br/SITE/noticia.asp?lang=ES&cod=30236> Consulta: 27 de diciembre de 2009.

percibió por los católicos como una amenaza, surgió la necesidad de traducir los evangelios a las lenguas indígenas.

En Chiapas, por ejemplo, de acuerdo a lo informado por Monseñor Samuel Ruiz, a mediados de los años sesenta, varias comunidades indígenas, sobre todo en los límites con Guatemala, empezaron a sentir la presión de los grupos evangélicos quienes traían una lectura fundamentalista de la Biblia. Como reacción al impacto que ello ocasionaba, las comunidades desearon contar con ese mismo “instrumento” para poder “refutar y protegerse de las agresiones”. Un sacerdote de la parroquia de Margaritas inició un trabajo Bíblico como respuesta a las demandas de los indígenas pero poco a poco la Biblia fue teniendo un grande aprecio de manera que empezó a hacerse la “entronización de la Biblia” y al mismo tiempo se empezaron a difundir en las comunidades los textos bíblicos. En un principio se estaban utilizando traducciones evangélicas de algunos textos, en particular los evangelios y otros del Nuevo Testamento pero posteriormente la diócesis se vio involucrada de lleno en una traducción completa de la Biblia realizada por los propios indígenas.<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> El Obispo emérito de la Diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz, informó que una pastora protestante, experta en Biblia, hizo traducciones del Nuevo Testamento a dos variantes del tzotzil y a dos más del tzeltal. Esta persona que después pasó a Colombia, no solamente era muy conocedora del texto bíblico sino de las lenguas bíblicas: el hebreo, el griego y el latín. Debido a que los indígenas de la Diócesis de San Cristóbal eran los que más consumían sus Biblias, el pastor evangélico William Wonderville les invitó para que señalaran si consideraban necesaria alguna modificación importante para una reedición de la traducción popular del Nuevo Testamento *Dios viene al hombre* por lo que el obispo nombró una comisión para que se revisaran algunas cuestiones y posteriormente se reunieron con el pastor Wonderville para transmitirle sus peticiones. Las modificaciones sugeridas eran tantas que el pastor les indicó que no podría cumplir lo que les había ofrecido pues tendrían que elaborar nuevamente todas las placas para cada página. En palabras de monseñor Ruiz, esto no era cuestión de desconocimiento ni de los textos ni de las lenguas sino de las dificultades de hacer la traducción guardando el sentido del mensaje. A cambio ofreció dos becas para estudiar con ellos problemas de traducción bíblica. Posteriormente, la diócesis se vio de lleno en proyectos de traducciones realizadas por los propios indígenas. Aquellas dos personas becaadas eligieron a diez personas cada una para hacer la traducción de diez versículos del evangelio de San Lucas por mes. Cotejaban las traducciones de cada versículo de ambos grupos y se escogía las mejores para exponerlas a la comunidad a fin de que ésta expresara sus correcciones. Después de aquella traducción del Evangelio de Lucas, el proceso siguió adelante durante años. A solicitud de los indígenas, la Diócesis ofrecía cursos y otros servicios para que las comunidades escogieran a las personas que consideraran más aptas para hacer la traducción. Cada comunidad escogido un libro hasta concluir la traducción de la Biblia completa, Antiguo y Nuevo Testamento. Cfr. Entrevista a Monseñor Samuel Ruiz García. 3 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña, El Salvador.

La lectura de la Biblia representó una novedad que constituía una luz y una esperanza para la gente pobre por lo que no fue leída con la frialdad académica de las universidades y de los centros de reflexión teológica sino “con el corazón”.

#### *5.4.2 Características de la Lectura Popular de la Biblia (LPB)*

La Lectura Popular de la Biblia se caracteriza por ser ante todo una lectura comunitaria no individual ni tampoco individualista. Siempre se hace en grupo aun cuando cada persona esté haciendo su lectura de forma personal. Se busca leer desde un marco existencial, donde la preocupación principal es la vida de las comunidades, las situaciones concretas de las personas y de la sociedad. Leer el contexto implica, leer las limitantes culturales de sus escritores: el patriarcado, la misoginia, el adultismo, para entender cual es el espíritu de la lectura; de la misma manera en que Jesús supo leer "el espíritu de las leyes", rompiendo con la lectura sesgada de los Maestros de la Ley.<sup>384</sup>

Es una lectura posicionada, no neutral, se hace desde una opción clara por los pobres. Es también una lectura militante en el sentido de que no se busca sólo entender sino practicar lo que se lee. Es también una lectura ecuménica, su bien máximo es la vida, pues su Dios es el Dios de la Vida, y desde esa postura busca eliminar prejuicios y sectarismos por lo que la LPB es abierta y acogedora. Es una lectura “eclesial” pues continúa siempre en comunión con la Iglesia católica, pero la entienden como “el pueblo —todo— de Dios”. Es una lectura orante pues tiene la intencionalidad de escuchar a Dios y al mismo tiempo hablarle, se trata de un ejercicio de la fe. Es además un ejercicio envolvente, en palabras de Carlos Mester “la búsqueda y el Descubrimiento del sentido... envuelve todos los aspectos de la vida”.<sup>385</sup> No se trata de una reflexión acabada sino dinámica.

#### *5.4.3 Método de la Lectura Popular de la Biblia*

---

<sup>384</sup> Rodríguez, Xavier “Comunidades Eclesiales de Base siguen vigentes porque «Otra Iglesia es posible»”, Radio la Primerísima. Asociación de Profesionales de la Radiodifusión Nicaragüense. 23 de agosto de 2008. World Wide Web.

<http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/36205> Consulta: 10 de enero 2009.

<sup>385</sup> Mester, Carlos (1991) “Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias” *Concilium* No. 233, p. 153. Tomado de Ernesto Palafox, “De la Lectura Popular de la Biblia al compromiso social” Tesis para obtener el grado de Licenciado en Teología Pastoral, Universidad Pontificia de México, agosto de 2003, p. 112.

De acuerdo al Padre Agenor Giradi no existen métodos neutros, acabados ni absolutos. Además todo método implica una visión de mundo y siempre se estará recreando de acuerdo al contexto donde se aplique y a las circunstancias concretas<sup>386</sup>. Como se ha dicho, el método usado en las CEBs y también en los llamados Círculos Bíblicos se originó en el método que por décadas practicara la Acción Católica: *Ver-Juzgar-Actuar*, así como en las enseñanzas del brasileño Paulo Freire sobre la *Pedagogía del oprimido* cuya intención es que la educación sea liberadora.<sup>387</sup> Y es que para los cristianos de CEBs la lectura de la Biblia tiene que ser liberadora.

Aunque se habla de un método muy definido, la LPB en la práctica no es tan metódica como podría suponerse. Por ejemplo, una característica básica del método de la LPB es partir siempre de la realidad, de la propia vida personal y comunitaria. Sin embargo, en éste destaca una gran versatilidad pues las propias comunidades se caracterizan por su alejamiento de la ortodoxia, incluso tratándose del método.

En algunos lugares se empieza la reunión con el análisis de la realidad, después esa realidad se ilumina con la Biblia y de ahí se sacan compromisos. En otras comunidades en cambio, comienzan por una lectura bíblica y esa lectura bíblica es aplicada a la realidad y después se asumen compromisos de servicio:

“Se lee la Palabra de Dios, se saca el comentario, se saca un seguimiento: qué le dice a uno, qué quiere Dios de uno, qué puede hacer por su hermano.”<sup>388</sup>

Los compromisos pueden ser inmediatos e ir desde lo más sencillo, como visitar enfermos, o bien de largo plazo y de mayor complicación como el trabajo con organizaciones políticas, revolucionarias, movimientos populares, campesinos, etc:

“Las acciones eran muy variadas pero como que el método no se imponía sino se dejaba que cada comunidad siguiera el método porque todo desembocaba después en el mismo

---

<sup>386</sup> Palafox, Ernesto, Op. cit., p. 113

<sup>387</sup> Mester, Carlos y Francisco Orofino (2002) “Sobre la lectura popular de la Biblia”. *Quaestiones*, No. 4 Dimensión Educativa, Bogotá, diciembre de 2002, p. 20.

<sup>388</sup> Carmen Candray. Entrevista Op. cit.

objetivo que era la acción, unos empezaban con la reflexión de la realidad, y otros empezaban con la reflexión bíblica”.<sup>389</sup>

Por otro lado, la Lectura Popular de la Biblia suele caracterizarse por una gran espontaneidad. Ello particularmente en las zonas indígenas. Como ejemplo, en los Altos de Chiapas, como en muchas otras CEBs, la lectura no intenta desentrañar un mensaje en el texto sino en la realidad. Es lo que se está viviendo lo que precisa ser desentrañado y ello es posible analizándolo “a la luz” de la Palabra de Dios. En ese sentido, podríamos decir con verdad que más que un método para leer la Biblia, se trata de un método para leer la realidad. Ya hemos hablado que la idea de realidad es una construcción social por lo que es comprensible que la idea que se tenga de ésta puede ser muy diversa y puede transformarse fácilmente dependiendo del punto de vista con que se le mire. El Obispo emérito de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, Monseñor Samuel Ruiz ilustra este punto de una manera muy nítida:

“Nosotros, técnicamente hablando, cogemos un texto, vemos cual es el contenido de las palabras, las ideas, qué es lo que quiere decir cada una de éstas, vemos los textos paralelos, encontramos la idea y después buscamos la aplicación. Así no se hace en las comunidades. En las comunidades no hay el brinco hacia qué cosa quiere decir el texto en general sino que nos dice la situación histórica que se está viviendo a la luz de ese texto. Entonces no hay el circuito de “vamos a ver cómo aplicamos esto a esta realidad” sino “qué nos dice esta realidad iluminada por esta palabra”. Entonces no es que haya, digamos, un adoctrinamiento de las comunidades para que utilicen la Biblia; no, sino que [...] ellos tienen la Palabra, entonces ésta ilumina la realidad.”<sup>390</sup>

En lo descrito podemos constatar lo referido por Mester y Orofino: “Aparecen con mayor claridad la función y los límites de la Biblia. Los límites son éstos: la Biblia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de la interpretación de la vida. Ella sola no funciona, y no consigue abrir los ojos, pues lo que abre los ojos es el

---

<sup>389</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>390</sup> Monseñor Samuel Ruiz. Entrevista Op. cit.



compartir el pan, el gesto comunitario. La Biblia debe ser interpretada dentro de un proceso más amplio que tiene en consideración la comunidad y la realidad”<sup>391</sup>.

El método utilizado en la LPB, no se caracteriza tanto por su coherencia interna ni por el raciocinio, como se pueden caracterizar la mayoría de los métodos científicos. Se aproxima más al método de asociación de ideas. En las reuniones de grupo se percibe cómo se va hablando libremente, asociando ideas, textos, hechos y situaciones conforme vienen al pensamiento. El método a base de asociación de ideas puede dar la impresión de no tener ninguna consistencia pero no hay que olvidar que el objetivo no es construir síntesis teológicas sino encontrar el sentido que tiene el texto para la vida<sup>392</sup>.

Por ello, como parte del método, la LPB se nutre también de la fe de la comunidad, al tiempo que busca respetar el texto y no dejarlo al arbitrio personal. No hay que perder de vista que en última instancia los actores de las Comunidades de Base no se reúnen con la intención formal de estudiar la realidad sino de escuchar a Dios a través de la lectura de la Biblia. Es un evento no de tipo político o social sino religioso. De hecho la oración en la comunidad tiene un papel muy importante. Se trata pues de una práctica de la religión y de ello las CEBs tienen plena conciencia; sólo que desde su concepción, la verdadera vivencia de la religión no puede estar de ningún modo desfasada de su propia vida.

“Lo que tradicionalmente mucha gente anda buscando en la religión es salvar su alma y la vida cristiana no es para salvar el alma, es para salvar a otros, e íntegramente a la persona. En este sentido, la salvación está ligada a la liberación, que es la historia de la Biblia; la Biblia no tiene otra cosa que pura historia de liberación de un pueblo.”<sup>393</sup>

#### *5.4.4 Los espacios*

Entre los espacios privilegiados para la lectura de la Biblia desde la perspectiva de los pobres destacan las llamadas Comunidades Eclesiales de Base CEBs. Innumerables grupos comunitarios de trabajadores, indígenas y campesinos formaron CEBs con el objetivo de una lectura comunitaria de la Biblia. También se

---

<sup>391</sup> Mester, Carlos y Francisco Orofino. Op. cit.

<sup>392</sup> Palafox. Op. cit., p. 115.

<sup>393</sup> Hermana Noemí. Entrevista Op. cit.

organizaron grupos de mujeres. Desde su perspectiva nacieron nuevos paradigmas teológicos que dieron lugar a una teología feminista. A partir de 1980, las comunidades afro y las indígenas fueron protagonistas de novedosas formas de interpretación de la Biblia que dieron lugar a verdaderas teologías negras e indias que constituyen un desafío para la hermenéutica tradicional.

No obstante lo anterior, el espacio para la Lectura Popular de la Biblia es sumamente amplio. Se trata más bien de un espacio sociológico denominado *Iglesia Popular* que no es fácil delimitar. De acuerdo al obispo y teólogo hispano brasileño Pedro Casaldáliga, *Iglesia Popular* es diferente a *Iglesia de los Pobres*. Para él la Iglesia Popular es “la Iglesia de los pobres concientes, que se organizan, en proceso, en fermento de liberación”. En concordancia con el famoso teólogo de la liberación Leonardo Boff, Casaldáliga opina que Iglesia popular no se opone a Iglesia jerárquica, sino a Iglesia burguesa<sup>394</sup> por lo que la Iglesia popular se refiere a “la Iglesia Pueblo de Dios, que opta realmente por los pobres, que se pone en su lugar, que toma partido por ellos, que asume su causa y sus procesos [...] y le hace bajar [...] al lugar en que realmente se puso Jesús, que es el mismo pueblo”. No puede existir una Iglesia burguesa pues en ésta no cabrían las Bienaventuranzas las cuales, según Casaldáliga, constituyen el verdadero “código canónico evangélico de la Iglesia” por lo que “ya no sería la Iglesia de Jesús”.<sup>395</sup>

Jorge Pixley, uno de los académicos más representativos de este movimiento, hace un balance de lo que él considera la situación actual de la LPB. Para él quienes leen la Biblia podrán generar una resistencia a la globalización desde la cotidianidad creando comunidades que vivan desde otra lógica diferente a la del mercado.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> Aunque sí se opone a una Iglesia “clericalizada” (no necesariamente clerical).

<sup>395</sup> Casaldáliga, Pedro, “Prólogo: Nicaragua, el lugar más importante del mundo. Entrevista con Pedro Casaldáliga” En: Vigil, José María (coord.) *Nicaragua y los Teólogos*. México, Siglo XXI, 1987, pp. 15-16.

<sup>396</sup> Pixley, Jorge “2002: El momento histórico del movimiento de lectura popular de la Biblia”. Documento presentado en la Tercera Asamblea Continental de la Red Ecueménica Bíblica Latinoamericana y Caribeña (REBILAC), Panamá 2002. Formato electrónico. World Wide Web:

[http://www.rebilac.net/documentos/ASAMBLEAS/III%20Asamblea%20Continental%20RBILAC\\_PANAM\\_A%202002/INFORME%20BIBLISTAS/El\\_Momento\\_historico-del-%20movimiento-de-LPB\\_%20Jorge-Pixley.pdf](http://www.rebilac.net/documentos/ASAMBLEAS/III%20Asamblea%20Continental%20RBILAC_PANAM_A%202002/INFORME%20BIBLISTAS/El_Momento_historico-del-%20movimiento-de-LPB_%20Jorge-Pixley.pdf). Consulta 17 de julio de 2009, Publicado Posteriormente en Jorge Pixley (2002) “El Momento Histórico del movimiento de lectura popular de la Biblia”, *Quaestiones*, No. 4, Diciembre de 2002, Dimensión Educativa, Bogotá, Colombia, pp. 64-65.

Al respecto, Leonel Morrás comenta:

“Porque el imperio no solamente nos ha matado de hambre sino que ideológicamente y como identidad también nos ha venido matando. Si vos te fijás en los medios de comunicación todos los días tenés un anuncio una novela que te da una ideología [...] toda esa ideología mercantil al joven lo va destruyendo [...] Sin embargo, quiero decir que ahora creo que el sistema neoliberal está caducando porque ya ha sido tanta la presión que yo siento que las personas están a punto de reventar y mucha gente ha regresado a comunidades de base sintiendo que ahí hay una esperanza, que ahí hay una fuerza de Dios para liberar para cambiar a otra cosa”.<sup>397</sup>

La especificidad de la Lectura Popular de la Biblia es la Comunidad. A una integrante de las CEB en Nicaragua se le preguntó si cree que el compromiso de los integrantes de comunidades tiene algo que ver con el hecho de que la lectura sea comunitaria y si no se podría llegar a lo mismo a través de una lectura personal.

“Tiene que ser a nivel comunitario [...] en la comunidad hay más ideas, hay más manera de cómo organizarse, de cómo salir adelante, lo comunitario es lo que hace efectivo que se haga realidad lo que se quiere hacer.”<sup>398</sup>

### **5.5 Redes en torno a la Lectura Popular de la Biblia**

Actualmente, las CEB's han alcanzado un complejo nivel de organización. En cada país existe una organización a nivel nacional que aglutina a cristianos de base. Tenemos en la región centroamericana las siguientes organizaciones nacionales: Coordinadora Nacional Cristiana de Panamá Héctor Gallego (CNCP-HG), Coordinadora de Comunidades Cristianas de Costa Rica (COCRIC), Coordinadora EcuMénica de la Iglesia de las y los Pobres de El Salvador (CEIPES), Comisión Arquidiocesana de Comunidades Eclesiales de Base Guatemala, Articulación

---

<sup>397</sup> Leonel Morrás. Entrevista Op. cit.

<sup>398</sup> Lilian Sandoval, Animadora de las CEBs en Nicaragua. Entrevista realizada en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, en San Salvador, el 2 de abril de 2005.

Nacional de las CEB de Nicaragua: Cristianos Nicaragüenses por los Pobres (CNP).

Además, a nivel regional existe la Coordinadora Centroamericana Monseñor Oscar Arnulfo Romero, CORCA; y a nivel mundial está el Servicio de Solidaridad Cristiana con los Pueblos de América Latina SICSAL que nació como una articulación latinoamericana pero se ha ampliado y ahora participan representantes de Europa, América del Norte y otros países como Japón.

Antes de finalizar este capítulo conviene mencionar que en torno a la LPB fueron surgiendo gran cantidad de iniciativas apareciendo redes de todos tipos que a mi juicio son de tres tipos principales: redes de CEBs, redes de instituciones y redes de intelectuales.

#### *5.5.1 Redes de CEBs*

Las Comunidades Eclesiales de Base están organizadas en auténticas redes. Desde hace décadas celebran congresos locales, regionales e internacionales, intercambian información, se entablan vínculos de amistad entre integrantes de diversas CEBs, sus líderes viajan y animan otras comunidades, etc. Periódicamente se realiza un encuentro de Comunidades Eclesiales de Base de América Latina. Existe una basta información producida por las CEBs que podrían aportar interesantes datos acerca de estas redes de las bases.

A nivel regional existe la Coordinadora Oscar Romero de Centroamérica (CORCA) creada en abril de 1980 en Nicaragua. Nunca ha dejado de funcionar como una articulación de las Iglesias de base a nivel centroamericano. Los primeros veinte años hacían reuniones dos veces por año, rotativamente en los distintos países de la región, para el intercambio, para el análisis y para tratar de sacar una visión centroamericana de lo que estaba pasando: el martirologio de las comunidades, la formación, la espiritualidad y la apertura a otras experiencias de modelos de Iglesia.

Existe también el Servicio de Solidaridad Cristiana con los Pueblos de América Latina (SICSAL) que nació en septiembre en 1980 en México como una alternativa de continuidad a la voz profética de Monseñor Romero, quien

recientemente había sido asesinado.<sup>399</sup> Al principio funcionó a través de los llamados Comités Cristianos Monseñor Romero que existían en todos los países. CORCA es una región (Centroamérica) de SICSAL.

Ahora SICSAL ya no se concreta a América Latina sino que se encuentra en un proceso de refundación y se pretende que sea una red internacional ecuménica con el espíritu de monseñor Romero que se propone articular movimientos cristianos, comités, organizaciones, grupos y personas, comprometidos en la promoción de la solidaridad y la justicia desde la fe cristiana, ya sea católicos, evangélicos o protestantes; así como movimientos de derechos humanos por lo que aspira a convertirse en una red al servicio de las diferentes luchas de los pobres en todo el mundo.

#### *5.5.2 Redes entre instituciones*

También se establecen redes entre instituciones que tienen entre sus objetivos la propagación de la LPB. Sus actividades principales son la formación de líderes y la difusión a través de cursos, publicaciones, congresos, etc. Por instituciones entiendo también sus publicaciones periódicas, es decir, sus revistas. Enseguida menciono algunas de las más importantes.

Una institución muy importante como espacio de LPB lo constituye el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Esta asociación autónoma creada en 1977 en San José de Costa Rica, se dedica a la investigación interdisciplinaria, la producción editorial y el fortalecimiento de los movimientos y procesos ecuménicos en América Latina. Muchos de sus títulos se han publicado en inglés, portugués, alemán, italiano, sueco, holandés y francés.<sup>400</sup>

Su investigación se especializa en temas como procesos de globalización y procesos de ajuste, coyuntura y nueva sociedad, teología latinoamericana, historia de la Iglesia, lectura popular de la Biblia, mujer y género, indigenismo, racismo,

---

<sup>399</sup> Uno de los obispos que más simpatizaba con Monseñor Romero, con quien tuvo estrecha amistad, fue el obispo Sergio Méndez Arceo de Cuernavaca por cuya iniciativa se celebró la reunión que dio lugar a la SICSAL.

<sup>400</sup> Departamento Ecuménico de Investigaciones. “¿Quiénes somos?”, Editorial, Revista RIBLA, World Wide Web: <http://www.dei-cr.org/?cat=0> Consultado 26 de julio de 2008

historia y realidad de América Latina, nuevos movimientos sociales y religiosos en AL, migraciones, ética y economía, economía y teología, ecología y economía, etc. desde una perspectiva teórica, crítica y liberadora.

El DEI se dedica también a la formación de líderes como dirigentes populares, imparte talleres locales, en comunidades de Centroamérica, el Caribe y otros países de América Latina, un seminario intensivo de Lectura Popular de la Biblia, de carácter ecuménico e intercultural, así como talleres de formación socio-teológica y pastoral. Tiene además un Seminario de Investigadores y Formadores SIF para jóvenes investigadores y formadores latinoamericanos y mantiene relaciones ecuménicas con una gran diversidad de instituciones teológicas, bíblicas y movimientos eclesiales cristianos y no cristianos; además de movimientos sociales independientes y autónomos.

El DEI mantiene una revista bimensual llamada *Pasos* de la cual se han publicado alrededor de ciento cincuenta números desde junio de 1985 con una periodicidad de dos meses, sin que hasta la fecha haya sido interrumpida su publicación. Tiene una perspectiva interdisciplinaria. Se base en el diálogo entre la Teología y las ciencias sociales y articula comunidades, movimientos sociales y ecuménicos. Trabaja construcción de identidades desde las estructuras de poder.

Entre sus colaboradores encontramos importantes intelectuales comprometidos con los cambios sociales que a su vez trabajan en el DEI y colaboran con RIBLA otra revista a la que nos referiremos más adelante. La repetición de algunos nombres es evidente: Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Hugo Assman, Helio Gallardo, Jon Sobrino, Elsa Támez, Wim Dierckxsens, Jorge Pixley, Hugo José Vidales, José Francisco Gómez Hinojosa, José Duque, Ana María Escurra, Yamandú Acosta, Germán Gutiérrez, José Tamayo Acosta, Enrique Dussel, Leonardo Boff... Además de enviarse una tercera parte a otros países de América Latina, algunas revistas se envían también a Asia. *Pasos* no es una revista de elites sino más bien una revista orgánica (en referencia al concepto de Gramsci de intelectual orgánico).

El diálogo interreligioso también ha generado redes de biblistas y teólogos de diversas denominaciones. La CLAI Consejo Latinoamericano de Iglesias es una

red de Iglesias evangélicas que mantiene diálogo con redes netamente católicas. Con ellas comparte preocupaciones sociales y un compromiso de lucha por los derechos humanos; así como una apertura a las voces de los pobres, especialmente de las minorías antes mencionadas (mujeres, indígenas, afroamericanos, etcétera).

La CLAI (1982) de la que son miembros más de 150 iglesias protestantes y organizaciones cristianas de América Latina y el Caribe publica la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA a partir de la cual puede demostrarse la existencia de redes que podrían ser estudiadas a partir de la teoría de redes, aunque ese no es el objetivo en esta tesis<sup>401</sup>. Se considera que esta revista está dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias donde los dolores y utopías de los pobres se tornaron en mediaciones hermenéuticas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe.<sup>402</sup> Sin embargo, aunque su primer número fue dedicado a la "*Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Una hermenéutica de liberación*" se trata más bien de una revista especializada. No obstante, su importancia es indudable en la interpretación de la Biblia en América Latina por lo que es necesario detenerse un poco en ella.

En su primera fase, RIBLA fue editada por DEI en San José de Costa Rica. A partir de 1996 (No. 22) la revista fue editada en Quito Ecuador. Actualmente se publica en español y portugués. En RIBLA existe una planta básica de investigadores que colaboran frecuentemente en la revista. Algunos, aparecen desde el primer número como Pixley, Vélez, Richard, Mesters, Schwantes y

---

<sup>401</sup> En este sentido, la definición de Eduardo Devés refiriéndose a las redes de intelectuales del Cono Sur, nos resulta muy adecuada. Si bien él se pregunta por la utilidad y potencialidad del concepto en la historia de las ideas, su definición describe a mi parecer las redes que se han tejido en torno a la LPB. "El concepto de redes permite ligar las ideas a los movimientos sociales, a lo supranacional, a las instituciones, etc. Una de las cosas más importantes es su utilidad para ligar ideas y prácticas sociales. ...Mucho más importante es que este concepto nos puede revelar una serie de relaciones que tienen que ver con la difusión de las ideas, con los movimientos generacionales, con la transformación de algunos conceptos en hegemónicos y principalmente, y esto es lo que más interesa, con la creación de un grupo intelectual que comparte, que se encuentra con cierta frecuencia, que se reconoce y que asume no sólo temas comunes sino que se ha embarcado... en la construcción de una institucionalidad común". Devés, Eduardo. 2000: "La red SOLAR-FIEALC y la responsabilidad de los intelectuales" *Universum*. No. 15. Universidad de Talca, Chile. Pp. 359-364.

<sup>402</sup> Schwantes, Milton "Presentación", *RIBLA*, No. 1, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica. Segunda reimpresión. 1992. p. 5.

Támez. Ha sido costumbre de los articulistas, desde la fundación de la revista, poner su dirección personal al final de sus artículos. De este modo se posibilita la comunicación entre los articulistas y sus lectores; además esto permite darnos cuenta que provienen de todo el continente latinoamericano: Jorge Pixley (Managua, Nicaragua), Nancy Cardoso (Sao Paulo, Brasil), Milton Schwantes (Brasil), Alicia Winters (Barranquilla Colombia), Elsa Támez (Costa Rica), Pablo Richard (Costa Rica), Néstor Miguez (Buenos Aires, Argentina), Anna María Rizzanti (Brasil), José Cárdenas Pallares (Cd. de México), Teresa Cavalcanti (Brasil), Irene Foulkes (Costa Rica), Lucía Weiler (Brasil), Jaime Reynés (República Dominicana), Elisa Estévez (Guatemala), Raúl Lugo Rodríguez (Yucatán, México), Rolando López (Perú), Eduardo Frades Gaspar (Caracas, Venezuela), José Roberto Arango (Santa Fe de Bogotá, Colombia), Ivonne Gevara, Carmiña Navia (Cali, Colombia), Neftalí Vélez (Colombia), Dennis King (Panamá), Pedro Ruquoy (República Dominicana). También aparecen artículos de autores no latinoamericanos de Alemania, Estados Unidos, Canadá, y otros. Es difícil saber qué tipo de vínculos mantienen con la revista estos y otros personajes de América Latina que aparecen sólo una o dos veces a lo largo de toda su publicación.

En cuanto a las hermenéuticas específicas, en algunos casos no son los protagonistas de estas reflexiones (indígenas, negros, etc.) quienes escriben sino los mismos intelectuales. No así en el caso de la teología feminista que es marcadamente escrita por mujeres. Las mujeres que escriben en RIBLA, siempre lo hacen desde una perspectiva de género. Ellas han sido importantes promotoras de la hermenéutica feminista. La revista ha dedicado a la teología feminista varios números (15, 25, 37,41...) también ha dedicado números a la hermenéutica india (el 11 y 12 con motivo de los 500 años de cristianismo en América y el 26) y a la negra (19).

No obstante existir en las bases, sobre todo actualmente, una gran cantidad de agentes que han estudiado mucho y se han convertido en verdaderos Biblistas Populares, en RIBLA se evidencia la ausencia de producciones desde las bases, es decir, de la gente que forma parte de una pequeña comunidad de reflexión. Los



protagonistas del movimiento conocido como Lectura Popular de la Biblia son las comunidades pero la revista no contiene su reflexión sino que es, una revista especializada, aunque reflexiona continuamente sobre la condición de los pobres y marginados. En esto es necesario aclarar que sí pueden existir relaciones entre unos y otros. Muchos intelectuales hacen trabajo en las comunidades y mantienen con la gente fuertes vínculos, incluidos lazos de amistad. Sin embargo, al parecer no son frecuentes “redes intelectuales” —al menos no reflejadas en la revista— entre investigadores y las bases, es decir, que impliquen diálogo a nivel de comunicación de pensamientos en la construcción del conocimiento considerando que “una red intelectual “es el conjunto de relaciones que se tejen entre las personas que trabajan con el intelecto, se define por las relaciones que estos establecen entre sí: de amistad, intercambio de correspondencia o de material e información, participaciones en mismos eventos, coautorías, trabajo en un mismo lugar, etc”.<sup>403</sup>

Las organizaciones que han nacido en torno a la lectura popular de la Biblia son muy numerosas, algunas de ellas son: Red Bíblica Latinoamericana y Caribeña (REBILAC); Biblistas populares (BIPO) que se encuentran en varios países y con especial fuerza en el Salvador; el Colectivo Ecuménico de Biblistas (CEDEBI) de Colombia y las llamadas Casitas Bíblicas, también en Colombia. El Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), principal referente de la lectura popular de la Biblia en Brasil; Red Ecuménica Bíblica Venezolana (REBIVE) y también en Venezuela la Sociedad Bíblica Católica Internacional. Equipo de Reflexión y Acción Bíblica (ERAB) de República Dominicana, la síntesis de cuya historia encontramos en un número de *REBILA* y que busca alentar las CEB's. Sociedad Bíblica Católica Internacional (SOBICAIN) situada en Argentina, ofrece cursos bíblicos presenciales y a distancia. En Tacunga, Ecuador, está surgiendo también fuertemente este movimiento,<sup>404</sup> donde en torno a la publicación de RIBLA en español se ofrecen cursos de formación y publicaciones en todo el continente. *Alternativas*, es una revista latinoamericana con fuerte énfasis en la Biblia y su

---

<sup>403</sup> Cfr. la definición contenida en Albuquerque, Germán “La red de los escritores latinoamericanos en los años sesenta”, *Universum*, No 15, Universidad de Talca, Chile. 2000, pp. 337-350.

<sup>404</sup> Palafox. Op. cit., p. 146.

lectura en el contexto latinoamericano. *Quaestiones*, en español y portugués, es una revista brasileña con marcada tendencia hermenéutica. Servicios Koinonía, aunque no pertenece propiamente al movimiento de lectura popular, difunde información al respecto y aporta información acerca de éste.

### 5.5.3 Redes intelectuales

A pesar de lo expresado respecto de los intelectuales en el contexto de la revista *RIBLA* y sin descartar los vínculos de amistad que sin duda existen entre los especialistas de las instituciones, ellos y ellas se encuentran enlazados por vínculos de carácter académico, profesional, político y social.<sup>405</sup> Estos intelectuales constituyen una auténtica red porque son parte de una generación cuya línea está fuertemente marcada por una sensibilidad latinoamericana que ha contribuido a dar forma y difusión a una onda de pensamiento relacionada con la LPB. Devés explica que “para entender el desarrollo de una onda en el pensamiento latinoamericano es importante comprender cómo esta se expande y de qué manera se va configurando un clima de ideas que en un determinado planteamiento tiende a hacerse predominante”.<sup>406</sup>

La práctica política suele ser una característica de los grupos que hacen LPB. Tanto para académicos e investigadores como para las bases, teoría y praxis van de la mano. Las redes que se tejen no son sólo intelectuales sino también políticas en cuanto a la lucha práctica por estructuras más justas y mejores oportunidades de vida para las comunidades concretas. Con todo, son los intelectuales, por ejemplo los que colaboran en *RIBLA*, los que han creado verdaderas redes en torno a una hermenéutica de la liberación.

Analizar la trama de redes trazadas en torno a la LPB es una tarea de alta complejidad pero no es nuestro propósito. Lo expuesto en esta última parte del capítulo obedece a la necesidad de presentar un panorama ampliado para una

---

<sup>405</sup> Confrontar con la descripción de redes intelectuales que hace Martha Elena Casaús Arzú en: Casaús, Martha Elena (2001) “Las redes sociales de mujeres guatemaltecas en la década de 1920”, *Universum*, No. 16. Universidad de Talca, pp. 321-348.

<sup>406</sup> Citado por Pino, Miriam (2000) “Redes intelectuales. Nuevas posibilidades de estudio para las literaturas del Cono Sur (1970-1990): el caso del uruguayo Carlos Martínez Moreno”, *Literatura y Lingüística*, No. 12. Santiago.

mejor comprensión del fenómeno llamado Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Para justificar la extensión de esta última parte, aparentemente desfasada del tema que nos ocupa consistente en la transformación del imaginario social, termino con la siguiente nota:

“El concepto de redes permite ligar las ideas a los movimientos sociales, a lo supranacional, a las instituciones, etc. Una de las cosas más importantes es su utilidad para ligar ideas y prácticas sociales. ...Mucho más importante es que este concepto nos puede revelar una serie de relaciones que tienen que ver con la difusión de las ideas, con los movimientos generacionales, con la transformación de algunos conceptos en hegemónicos y principalmente, y esto es lo que más interesa, con la creación de un grupo intelectual que comparte, que se encuentra con cierta frecuencia, que se reconoce y que asume no sólo temas comunes sino que se ha embarcado... en la construcción de una institucionalidad común”<sup>407</sup>

## 5.6 Conclusión

El tema del presente capítulo reviste gran importancia en esta tesis debido a que la hipótesis principal radica en que la transformación en la conciencia de los cristianos que conforman lo que podríamos llamar la Iglesia Popular, llamada también Iglesia de los Pobres, se operó de un modo formidable en las personas que se congregaban en las llamadas Comunidades Eclesiales de Base.

El concepto de comunidad religiosa tiene una connotación sociológica pues su principal función es aportar “soporte” al cristiano respecto de sus creencias y prácticas religiosas. Por otra parte, tiene una connotación simbólica por lo que se requiere de un mito fundacional que confiera sentido a la comunidad.

La transformación del imaginario social de los actores de la Iglesia de Base a la que nos referimos en esta investigación, fue posible a raíz de la práctica fundamental de las comunidades, consistente en la lectura de la Biblia a través de un método específico que, aunque puede asumir otros nombres, se le conoce comúnmente como Lectura Popular de la Biblia.

Debido a que las transformaciones operadas resisten hasta el presente, desde luego no como objetos petrificados sino sujetos al devenir sociohistórico,

---

<sup>407</sup> Devés, Eduardo. Op. cit.

podemos decir que son perdurables. A esa perdurabilidad nos atenemos cuando aseguramos que hubo un cambio en el imaginario de los cristianos a partir de la experiencia de la pequeña comunidad cristiana cuyo eje es la lectura de la Biblia.

La Lectura Popular de la Biblia ha confirmado un verdadero movimiento religioso más allá de las comunidades de base hasta llegar a convertirse en un asunto académico intelectual, aunque generalmente arraigado en una praxis social. Si bien no es mi intención profundizar en dicho movimiento y menos aún abordarlo desde la teoría de redes se puede afirmar la existencia de una compleja red de CEBs, instituciones e intelectuales latinoamericanos contemporáneos en torno a la Lectura Popular de la Biblia.

## CAPÍTULO VI

### LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN CENTROAMÉRICA, TRANSFORMACIÓN DEL IMAGINARIO Y PERSPECTIVAS

#### 6.1 Introducción

Hemos ubicado nuestro estudio en Centroamérica sin embargo es difícil un acercamiento a todas las comunidades de la región. En la primera parte de este capítulo nos acercaremos a algunos casos y en otros lo haremos de un modo genérico. Los casos de CEBs seleccionados fueron considerados como los más importantes en la actualidad aunque tal vez no fueron los más significativos en el tiempo de mayor auge de las comunidades. En la segunda parte de este capítulo argumentamos el por qué se considera que hubo transformaciones en el imaginario de las personas de las comunidades eclesiales de base centroamericanas, por lo que dicho apartado tiene una importancia central en esta tesis; por último, en un tercer apartado, reflexionamos acerca del futuro de las CEBs.

#### 6.2 Las Comunidades de Base en Centroamérica

##### *6.2.1 Origen de las Comunidades de Base Centroamericanas. La comunidad de San Miguelito en Panamá.*

Generalmente se considera que las comunidades de base surgieron en Brasil y de ahí se extendieron al resto de América Latina hasta llegar a Centroamérica y sur de México. Es evidente que en el país sudamericano se originó el fenómeno de pequeñas comunidades cristianas, que tienen su origen en el método de *Revisión de Vida*, practicado por la Acción Católica y que fue evolucionando alentadas por obispos progresistas –el más conocido de ellos Dom Helder Câmara, Arzobispo de Olinda y Recife– e influidos por la metodología pedagógica de Paulo Freire (Freire, 1970), metodología que es comunitaria por definición y en la que no existe

“maestro” sino un facilitador que aprende con los demás<sup>408</sup>. Estas comunidades proliferaron rápidamente por todo el país y fuera de éste. Sin embargo, la experiencia de comunidades de base en América Latina no tiene este único origen.

Algunas comunidades de base nacieron de forma local en torno a catequistas relacionados con diversos movimientos apostólicos, principalmente la Acción Católica pero también la Legión de María y otros; movimientos que en general se han caracterizado por guardar celosamente la línea católico-romana. Sin embargo, algunos adquirieron una orientación progresista, particularmente la Acción Católica, inspirada por la Doctrina Social Cristiana o Doctrina Social de la Iglesia.<sup>409</sup> Éstos fueron más proclives a experiencias que, debido a las duras condiciones de pobreza y represión de los países latinoamericanos se fueron abriendo a concepciones más radicales. Otras ocasiones fueron misioneros extranjeros provenientes de países de Europa, así como de Estados Unidos y Canadá, quienes trajeron consigo formas de organización comunitaria, puestas en práctica en sus lugares de origen y que ponían en entredicho la tradicional organización jerárquico-piramidal de la Iglesia Católica. Este es el caso de las comunidades de San Miguelito en Panamá, importante experiencia de comunidades de base, llamadas Eclesiolas o Pequeñas Comunidades, nacida en 1962-63 y en las que tienen su origen muchas comunidades de Centroamérica e incluso de otros países como Ecuador y México.

A principios de los años sesenta, unos sacerdotes misioneros norteamericanos, que habían trabajado en pequeñas comunidades con grupos latinos en la diócesis de Chicago, decidieron iniciar una misión pastoral semejante en América Latina. Eligieron San Miguelito, una comunidad ubicada entre el aeropuerto y la ciudad de Panamá que presentaba graves problemas debido a una

---

<sup>408</sup> En esto es ilustrativo el testimonio que dan las personas de CEB en San Salvador respecto a las visitas que les hacía monseñor Oscar Romero quien dio gran impulso a las comunidades de base: “Yo vengo a ver cómo están trabajando pero no vengo a imponerles, vengo a aprender de ustedes”. Sra. Lidia Hernández. Participante en la Comunidad de Base de San Antonio Abad. El Despertar. San Salvador. El Salvador. Entrevista realizada el 30 de marzo de 2005.

<sup>409</sup> Gomes de Souza, Luiz Alberto “Novos jeitos de ser Igreja: a ação católica especializada na gênese das CEBS; o caso do Brasil”. En Puente, Ma. Alicia (edit.) *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la acción católica a las Comunidades Eclesiales de Base*. México, CEHILA- UAEM. 2002. pp. 57-58.

gran concentración de personas de bajos recursos, que venían del campo o de la propia ciudad en busca de un lugar donde vivir<sup>410</sup>. Para que los misioneros pudieran venir, se celebró un acuerdo entre los obispos de las diócesis de Chicago y de Panamá.<sup>411</sup>

Algo que “encantó” a la gente fue que aquellos religiosos no utilizaban sotanas ni hábitos y se confundían con ellos trabajando para resolver las diversas problemáticas en bien de todos. En una primera fase, se organizaron los pequeños grupos o “eclesiolas”. En éstas se analizaba la realidad local y nacional a la luz de la lectura de la Biblia, principal característica de las Comunidades Eclesiales de Base. Esto ahora parece normal, pero en aquellos años, la lectura de la Biblia hecha por el pueblo constituía algo verdaderamente novedoso para mucha gente sencilla, motivo por el cual causó gran impacto.

Después de la primera etapa de inserción en la comunidad, venía una segunda fase en la que se formaban las “Familias de Dios”. En éstas se acentuaban el análisis y la reflexión a partir de la lectura de la Biblia.

En un tercer momento, los miembros participaban en los llamados “Cursillos de Iniciación Cristiana” que se caracterizaban por un análisis más profundo de la realidad. La cuarta etapa consistía en la práctica del trabajo comunitario. De este modo, las personas se convertían en responsables o líderes de la comunidad, despertándose así una conciencia política y social que se arraigó profundamente.

Simultáneamente surgieron otras iniciativas autónomas, por ejemplo, el canto de la “misa típica panameña” que dejó de lado el canto oficial gregoriano que venía de Europa. Este fenómeno se expandió sorprendentemente debido a que ya no eran sólo los sacerdotes y religiosas quienes trabajaban en la comunidad sino los laicos y laicas<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> Ante el gran crecimiento poblacional, el gobierno de Panamá realizó un gran proyecto habitacional en la zona, lo que se convirtió en el Distrito de San Miguelito, el más poblado del país.

<sup>411</sup> El proyecto estuvo a cargo de siete sacerdotes y cinco religiosas de la congregación Catholic Foreign Mission Society of America (Maryknoll) quienes permanecieron desde 1962 hasta 1980, después fue asumido por sacerdotes y laicos locales. Para la historia de las CEB de San Miguelito, agradezco la entrevista concedida por el Padre Conrado Sanjur, animador y heredero de esta experiencia. Entrevista Op. cit.

<sup>412</sup> Personas no consagradas en la Iglesia, es decir, todos los fieles que no son sacerdotes o religiosos(as). Para algunos, estrictamente hablando, los religiosos también conforman el laicado de la Iglesia, por lo que solamente se exceptúan los sacerdotes (diáconos presbíteros u obispos).

La experiencia tuvo tal éxito que personas de varios países de América Latina, como Nicaragua, El Salvador, Honduras, Ecuador, entre otros, acudieron a San Miguelito a aprender la metodología practicada por sus comunidades. También personas de San Miguelito fueron invitadas a estos países para dar a conocer la forma en que dichas comunidades estaban trabajando.<sup>413</sup> A partir de 1965, las comunidades fueron proliferando formidablemente por toda la región centroamericana, incluyendo zonas campesinas, urbanas e indígenas. Por lo anterior, podemos decir que las CEB no se originaron en un punto específico y de ahí irradiaron al resto del continente sino que, en el espíritu de apertura que paralelamente motivó en 1962 la inauguración del Concilio, ocurrió este singular fenómeno en varios países de América Latina.

Lo más novedoso en estas comunidades, era no sólo que la gente común podía leer la Biblia, sino que tenía la posibilidad de “interpretarla”, dando origen a una auténtica *reflexión teológica popular*.

Por su parte, la Iglesia oficial desconoció la validez y riqueza de esta experiencia. La propia comunidad de San Miguelito fue acusada de herejía en dos ocasiones por la jerarquía eclesiástica de Panamá. Ello provocó que un investigador del Vaticano viniera a este país para analizar la propuesta teológica implícita en dichas comunidades. En otra ocasión, acudió un sacerdote de Colombia, enviado por el Vaticano. La Iglesia colombiana era la más conservadora de América Latina pero ninguna herejía fue demostrada. Aún así, la Iglesia tradicional panameña chocaba con lo que ella consideraba, y de hecho constituía, una nueva versión de Iglesia, motivo por el cual nunca asumió realmente ese modelo de Iglesia de inserción<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Esto puede constatarse en las memorias o autobiografías escritas por personas de esa época como la autobiografía del sacerdote jesuita norteamericano: Carney, Guadalupe. *Sólo díganme Lupe. Autobiografía del Padre Guadalupe Carney, Sacerdote de los pobres*. Honduras, Editorial Guaymuras/Leadership for a Better World/ Eric, traducción de Marcela Carías, 2004, pp. 215-216.

<sup>414</sup> Fue hasta febrero de 2004 que la Iglesia de Panamá puso las comunidades de base como tema a trabajar en toda la arquidiócesis. Esto resalta ya que en una ocasión el arzobispo de Panamá impidió que Pablo Richard, un biblista reconocido del Departamento Ecueménico de Investigación de San José de Costa Rica (DEI) fuera a Panamá, a invitación de un grupo de sacerdotes y laicos, a darles un curso de Biblia porque –dijo– “esta persona pertenece a la Teología de la Liberación, la cual ha causado mucha división, mucho daño y mucho dolor a la Iglesia”. A pesar de la jerarquía, las comunidades cristianas de base se han difundido en diferentes lugares de todo el país. Padre Conrado Sanjur. Entrevista Op. cit.



### 6.2.2 El Salvador

Las CEBs, del área rural no surgieron en un primer momento como tales sino que se apoyaron al principio en movimientos laicos como la Legión de María, los Caballeros de Cristo Rey y otros. En 1968 se realizaron una serie de cursos de formación en El Castaño, San Miguel y Los Naranjos en Santiago de María, siendo Chirilagua el lugar donde se inician las primeras CEBs. En los años 1967 y 1968, los padres Alas tenían a su cargo la parroquia de Suchioto quienes realizaron un amplio trabajo de pastoral popular en muchos cantones como Mirandía, Consolación y otros.<sup>415</sup> El padre José Alas organizó comunidades cristianas para la lectura de la Biblia y su confrontación con la realidad vivida. Por su parte en Aguilares se realizó un misión por un equipo de jesuitas. Como producto de este trabajo, entre 1968 y 1975 surgieron las primeras comunidades en El Paisanal, Guazapa, Apopa, Opico, Ciudad Arce, Quetzaltepeque y el propio Aguilares.<sup>416</sup> Además, se crearon centros de formación de dirigentes campesinos, entre estos el Centro Reina de la Paz (El Castaño, 1968); Escuela Agrícola Monseñor Luis Chávez y González (Suchioto, 1968); Centro San Lucas (1971); Centro Virgen del Tránsito (Los Naranjos, 1972); Centro Guadalupe (San Miguel, 1972); y Centro La Divina Providencia (Diócesis de Santa Ana). Estos centros llegaron a formar 15 mil dirigentes campesinos, muchos de los cuales se integraron en alguna de las organizaciones populares, creándose la base entre el movimiento político popular y el movimiento religioso.

En cuanto a las comunidades urbanas de San Salvador, la primera comunidad surgió en Zacamil, zona periférica de la Ciudad. Fueron los sacerdotes belgas Pedro Declercq y Rogelio Poncele quienes llegaron a este lugar e iniciaron un trabajo de concientización entre la gente. Antes de llegar a San Salvador, estos sacerdotes pasaron por la comunidad de San Miguelito en

---

<sup>415</sup> Alas, José Inocencio. *Iglesia, Tierra y Lucha Campesina. Suchioto, El Salvador. 1968-1977*. El Salvador, Asociación de Frailes Franciscanos, 2003, pp. 80-81.

<sup>416</sup> Delgado, Ema et al. "El fenómeno de la Conversión Religiosa y su incidencia en el cambio de actitudes hacia lo no religioso, en las Comunidades Eclesiales de Base y en un grupo evangélico pentecostal de la zona metropolitana de San Salvador" Tesis de licenciatura en Psicología. Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". San Salvador, 1987, p. 40.

Panamá, incluso uno de ellos se quedó todo un año para conocer la forma en que se organizaba dicho “experimento” pastoral<sup>417</sup>. De Zacamil los sacerdotes belgas pasaron a la parroquia de San Antonio Abad, en 1970, de la cual se hizo cargo el sacerdote Guillermo de Naus, también belga, en 1972. Según testimonio de las mismas personas, la gente al principio les tenía desconfianza pues creían que eran mormones; por ello fueron a informarse con el arzobispo de San Salvador, Luis Chávez y González<sup>418</sup>, quien les dijo que él mismo les había pedido que fueran a trabajar con la gente de esa parroquia<sup>419</sup>.

El 5 de agosto de 1973 se inauguró El Paraíso. Éste era un terreno que los sacerdotes belgas compraron en Zacamil para que viviera la gente de las quebradas. Mucha gente de los alrededores acudió a la misa de inauguración, acontecimiento por el cual tuvieron contacto con las comunidades de Zacamil y se integraron a ellas. Actualmente hay importantes comunidades de base en Zacamil y en El Paraíso.

Nos detendremos en la Comunidad de Base de San Antonio Abad, debido a su importancia histórica. Aquí la primera comunidad se formó al principio por un grupo de tres hombres que se reunían para estudiar la Biblia. Con el tiempo muchos hombres y mujeres se integraron hasta formar un grupo muy numeroso. En estos inicios no las llamaban “comunidades”, les decían “los grupos” o “las charlas”. Para ingresar a la comunidad se hacía una preparación de diez charlas, una cada semana, y al final se realizaba un “convivio”. La gente acudía porque encontraba una novedad en dichos grupos:

---

<sup>417</sup> Padre Conrado Sanjur. Entrevista Op. cit.

<sup>418</sup> Monseñor Chávez estuvo al frente de la Arquidiócesis de San Salvador durante 38 años. Su labor pastoral fue fundamental para el nacimiento de las comunidades de base. Durante su episcopado incrementó la fundación de Escuelas Parroquiales, de Cooperativas de Ahorro y Crédito, dispensarios médicos y grupos de alcohólicos anónimos; organizó una Radio Católica (1961) e inauguró el Programa de Escuelas Radiofónicas, las cuales jugaron un papel crucial en la formación e intercomunicación de los cristianos. Bajo su episcopado, se realizaron dos semanas pastorales de conjunto (1970 y 1976). Todo ello coadyuvó para unificar criterios, y metas. También capacitó a cientos de agentes de pastoral lo cual fue determinante para dar vida a las comunidades cristianas, según el modelo de Monseñor Proaño y la experiencia de San Miguelito (Panamá). Concedió gran importancia a la pastoral profética a través de los medios de comunicación de la Iglesia: Orientación, Radio YSAX y el Boletín Justicia y Paz. Miguel Cavada Diez y Carlos Ayala Ramírez. “Reportaje Especial: Iglesia de la Liberación en El Salvador. Las Comunidades Eclesiales de Base” ADITAL, 10 de octubre de 2003.

En World Wide Web: [http://www.adital.com.br/hotsite\\_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48534](http://www.adital.com.br/hotsite_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48534)

<sup>419</sup> Sra. Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

“Lo que a mí me agradó, me motivó, fue la amabilidad de la gente [...] algo nuevo que yo conocí porque no era así la Iglesia”.<sup>420</sup>

Después de esta preparación los participantes acudían a un retiro de fin de semana en el cual se llegaba a un compromiso más serio. A partir de ahí las personas se consideraban como parte de la Comunidad de Base, la cual es definida por un miembro de la siguiente manera:

“Son comunidades de hombres y mujeres que se esfuerzan por cambiar su vida y por cambiar la sociedad en que vivimos, por lo menos la sociedad de pecado, la injusticia, la desigualdad; y esa es la tarea de la Comunidad Eclesial de Base pero siempre dependiendo de Jesús, porque somos Iglesia por eso es que la Comunidad de Base se llama Comunidad Eclesial de Base”<sup>421</sup>

En 1977 comenzó en El Salvador la persecución en contra de las comunidades de base por parte de las fuerzas gubernamentales en el marco de la cruel represión popular<sup>422</sup>. Ese mismo año Monseñor Rivera y Damas fue a la parroquia de San Antonio Abad a hacerse cargo de ella debido a que el párroco Guillermo de Naus fue expulsado del país luego de haber sido capturado y torturado junto con un catequista que posteriormente fue asesinado. La muerte del obispo Chávez y González había dejado sin cabeza a la arquidiócesis de San Salvador por lo que se especulaba sobre el obispo sucesor. La gente más comprometida esperaba que monseñor Rivera fuera ungido arzobispo de San Salvador por ser una persona abierta y cercana a los pobres. Sin embargo, el Vaticano designó a monseñor Oscar Romero, considerado en ese tiempo como un obispo conservador, más acorde con los intereses de las oligarquías del país.

---

<sup>420</sup> Sra. Bersabé Méndez, 58 años, miembro de la Comunidad Eclesial de Base de San Antonio Abad. El Despertar, San Salvador. El Salvador. Entrevista realizada el 4 de abril de 2005.

<sup>421</sup> Señor Juan Gavidia, 60 años, albañil, Fundador de la Comunidad de San Antonio Abad en San Salvador; participa en la CEB desde 1972. Entrevista realizada en El Despertar. Parroquia de San Antonio Abad, San Salvador, el 4 de abril de 2005.

<sup>422</sup> El 28 de febrero de 1977 se perpetró la masacre de cientos de personas mientras protestaban en la Plaza Libertad de San Salvador por el fraude electoral en contra de la coalición formada por el Partido Demócrata Cristiano, el Movimiento Nacional Revolucionario y la Unión Democrática Nacionalista.

Las Comunidades de Base en San Salvador y hoy en día en toda Centroamérica no se entienden sin la figura de monseñor Romero quien, a raíz de la persecución, el asesinato de varios sacerdotes comprometidos<sup>423</sup> y el exterminio sistemático de la población que intentaba organizarse para exigir condiciones más justas, se convirtió en la voz de las capas más desposeídas frente al gobierno y las fuerzas armadas del país, lo que finalmente condujo a su asesinato por parte del gobierno en 1980. Según el testimonio del propio padre Declerq, monseñor Romero les encargó: "Hagan florecer por todas partes a las Comunidades Eclesiales de Base".<sup>424</sup>

La Comunidad de San Antonio Abad sufrió la persecución más que ninguna otra, motivo por el cual se le conoce como la "Comunidad Mártir". En 1978 llegó el párroco Octavio Ortiz Luna quien continuó el trabajo de las comunidades de base. Este sacerdote fue asesinado en El Despertar<sup>425</sup> el 20 de enero de 1979, junto con cuatro jóvenes, por efectivos del ejército y la Guardia Nacional durante uno de los retiros de fin de semana, el primero que realizaba el padre Ortiz en esa parroquia. Este fue uno entre la larga serie de asesinatos que se cuentan por decenas en esa comunidad.

Los integrantes de CEBs no eran los únicos perseguidos pero, al igual que los líderes comunitarios o sindicales, eran considerados altamente subversivos. Las denuncias solían hacerlas los propios vecinos, algunos muy cercanos a la parroquia pues pertenecían a las Cofradías, organizaciones encargadas de

---

<sup>423</sup> Es creencia común entre los seguidores de monseñor Romero que su "conversión" por la cual llegó a liderar una Iglesia de los pobres ocurrió cuando el sacerdote jesuita Rutilio Grande, párroco de Aguilares, fue asesinado el 12 de marzo de 1977, apenas comenzando el episcopado de monseñor Romero. Desde 1972, un grupo compuesto por sacerdotes jesuitas, seminaristas, estudiantes universitarios y un gran número de campesinos habían iniciado en Aguilares un modelo pastoral inspirado en la experiencia de monseñor Leónidas Proaño de Riobamba, Ecuador. Coto, Luis "El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)", tesis para optar por el grado de doctor en Teología, Universidad Católica de Lovaina. Fecha de defensa: 10 de febrero de 2005.

<sup>424</sup> Homilía del padre Pedro Declerq pronunciada en la Cripta de Catedral donde se encuentran los restos de monseñor Romero, durante la celebración del 37 aniversario de las Comunidades Eclesiales de Base el 13 de febrero de 2006. Tomado de World Wide Web: <http://www.sicsal.it/news/es/nuevas-060214-2.htm>. Consulta: 12 de enero de 2007.

<sup>425</sup> El Despertar es un centro comunitario paradigmático del "martirio" como fuente de sentido de las comunidades de base de San Salvador. Se ubica en la parroquia de San Antonio Abad y se usa para múltiples actividades como reuniones, retiros, convivios, deporte, etc. Una entrevistada narra el origen del nombre: "Por eso le pusimos 'El Despertar' porque les digo yo 'ahí abrimos los ojos, estábamos dormidos'; cuando uno despierta, cambia su manera de vivir." Sra. Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

celebrar las fiestas patronales y que tenían contacto con las fuerzas armadas. A estas personas conocidas como “orejas” no les gustaban las comunidades de base por considerarlas comunistas y las acusaban de estar “en contra de los santos”.

“Como siempre, al poder nunca le ha gustado que se denuncien las atrocidades que ellos hacen. Entonces, como es parte de ese sistema que ellos cuidan, los intereses de los de dinero, a ellos no les convenía que hubiera gente que denunciara todo lo que se vive: la pobreza, las injusticias, las desigualdades que hay entre la gente. [...] Entonces había gente aquí que hacía lo que le decían, entonces decía: ‘bueno, ahora yo conozco a Fulano de tal, y ahora pueden irlo a sacar porque vive en tal lugar’. Entonces los sacaban en la noche y no aparecía o aparecía en un basurero mutilado [...] Nosotros no deseábamos que se llegaran las seis de la tarde porque era bien tenso, porque aquí casi todas las noches venían a sacar gente y la asesinaban.”<sup>426</sup>

La misma persona que da testimonio de lo anterior hace notar la importancia histórica de la persecución sufrida por las Comunidades de San Antonio Abad:

“Esto le sirvió a monseñor Romero [se refiere al asesinato del padre Ortiz] porque en ese mismo tiempo estaban las reuniones de Puebla<sup>427</sup>, donde iban a elaborar el nuevo documento de Puebla y lo bonito fue que a él no le creían los países internacionales (sic) que sí había persecución de la Iglesia [en El Salvador]. Entonces, cuando llegó allá y se dieron cuenta a nivel internacional que había un asesinato de un sacerdote y de cuatro jóvenes, entonces sí se dieron cuenta”.<sup>428</sup>

A partir de 1977 la Comunidad de San Antonio Abad se dispersó. De un grupo de cerca de seiscientos integrantes quedaron alrededor de veinticinco.<sup>429</sup> Entonces se fueron al “exilio”, término que utilizan los miembros sobrevivientes para referirse a la época en que pasaron a la clandestinidad fuera de su parroquia, pues hubo sacerdotes en otras parroquias que los ayudaban, les prestaban

---

<sup>426</sup> Sr. Juan Gavidia. Entrevista Op. cit.

<sup>427</sup> Se refiere a la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana que se llevó a cabo en la ciudad de Puebla, México en 1979.

<sup>428</sup> Sr. Juan Gavidia. Entrevista Op. cit.

<sup>429</sup> *Ibíd.*

espacios para sus reuniones y los acompañaban en sus retiros. Ellos les pedían en sus charlas que no anotaran nada. De regreso a sus comunidades, cuando pasaban por un retén, si llevaban alguna nota se la comían para no ser descubiertos, pues ello sería motivo suficiente para que se los llevaran presos y probablemente los asesinaran.<sup>430</sup>

Actualmente, la comunidad de San Antonio Abad es una de las más dinámicas y referencia obligada para cualquier estudio de las comunidades de base de El Salvador. A ello debemos sumar las constituidas por las Hermanas de la Pequeña Comunidad, religiosas que trabajan en las comunidades cristianas en el Bajo Lempa, Morazán y San Salvador. Con un trabajo de más de 30 años y 47 comunidades, han recibido el acompañamiento y apoyo del Padre Pedro Declercq y del trabajo voluntario de los laicos de Catholic Foreign Mission Society of America (Mariknoll). Su historia tiene lazos muy fuertes con los esfuerzos de Monseñor Óscar Arnulfo Romero y Galdámez para la constitución de las comunidades Eclesiales de Base en El Salvador a partir de 1977. Incluso la secretaria particular de Monseñor Romero, la hermana Silvia Maribel Arriola (asesinada en 1980), fue integrante de las Hermanas de la Pequeña Comunidad. En todos estos esfuerzos la Hermana Noemí Ortiz tiene un peso importante por su trabajo de organización y formación de la mayoría de los miembros de esta congregación bajo la idea de constituir una iglesia popular con opción preferencial por los pobres.<sup>431</sup>

### 6.2.3 Guatemala.

En 1967 Monseñor Juan Gerardi fue electo Obispo de La Verapaz, diócesis sumamente pobre con alta población indígena compuesta por los departamentos de Alta y Baja Verapaz al norte de Guatemala. En la organización de su trabajo dio prioridad a la pastoral indígena y organizó cursillos para los catequistas así como el movimiento de los Delegados de la Palabra de Dios, originado en Honduras.

---

<sup>430</sup> *Ibidem.*

<sup>431</sup> Marrin, Pat. "Pequeña Comunidad: The road to New Hope in El Salvador". National Catholic Reporter. 15 de junio de 2010. En World Wide Web: <http://ncronline.org/news/peque%C3%B1a-comunidad-road-new-hope-el-salvador> Consulta: 10 de agosto de 2010.

Junto a los agentes de pastoral organizó la liturgia en lengua Q'eqchi'. Inauguró una de las primeras radios católicas. A El Quiché, uno de los departamentos más extensos y pobres de Guatemala al Noroccidente del país, llegó como obispo en 1974. Al mismo tiempo que continuaba como Administrador Apostólico de La Verapaz asumió el trabajo al frente de El Quiché en el tiempo en que la lucha entre el ejército y la guerrilla se recrudecían cada vez más.

En Quiché, en Alta Verapaz y en Baja Verapaz hubo CEBs campesinas e indígenas muy importantes, en la segunda mitad de los años setenta. La persecución de las comunidades cristianas en Centroamérica por parte de los gobiernos totalitarios se recrudeció en los años ochenta. En Guatemala, la represión de cristianos existió desde décadas atrás pero entre 1981 y 1983 experimentó una situación extrema. Decenas de miles fueron masacrados, entre ellos cientos de catequistas, sobresaliendo la Iglesia del Quiché. Se trata en su mayoría de poblaciones indígenas cuya resistencia deja de manifiesto el arraigo de esta fe en el pueblo maya.<sup>432</sup>

Como ya hemos dicho en el capítulo anterior, hubo un tiempo que estas comunidades estaban reducidas al mínimo, pero se mantuvieron en una situación de "Iglesia de catacumbas". Esto aconteció no sólo en comunidades campesinas sino también en comunidades suburbanas y urbanas pues también en la capital se habían expandido mucho, incluso en un ambiente de feroz persecución no sólo en contra de las comunidades cristianas de base sino de todo el pueblo pobre guatemalteco.

Hay que destacar que muchos de los catequistas pertenecían a la Acción Católica. Ya hemos hablado de la importancia que este movimiento tuvo en el

---

<sup>432</sup> En 1980, monseñor Gerardi viajó al Vaticano y a su regreso se le prohibió entrar al país a donde no pudo ingresar sino hasta 1982. Años más tarde, siendo Obispo Auxiliar de la diócesis de Guatemala, Monseñor Gerardi creó la oficina de Derechos Humanos del Arzobispado donde empezó el proyecto Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) con una "intención pastoral, como servicio de la Iglesia a la sociedad y a las víctimas, en la línea del respeto a los Derechos Humanos". En 1988 participó en la Comisión Nacional de Reconciliación. Los resultados del informe *Guatemala Nunca Más* fueron presentados el 24 de abril de 1998, siendo asesinado dos días después. El informe revela que, entre las víctimas directas de la guerra, hay 150 mil personas muertas, 50 mil desaparecidos, un millón de refugiados, 200 mil niños y niñas huérfanos y 40 mil viudas, con un total de 1.440.000 víctimas, atribuidas principalmente al Ejército pero también a los grupos paramilitares y en menor grado a la guerrilla. Puede consultarse: Oficina de Derechos del Arzobispado de Guatemala. *Guatemala Nunca Más*. Guatemala, ODHAG, 1998 y Diócesis de Quiché. *Dieron la vida*. Tomos I y II. Guatemala, Diócesis de Quiché, 2003.

mundo católico. Por ello hay que tener cuidado en suponer que por un lado estaba el laicado simplemente progresista representado por la Acción Católica y que por otro estaba un laicado radical de las comunidades de base o Iglesia popular. En la realidad mucha gente que de años atrás venía trabajando en la Acción Católica, después de Medellín trabajó en comunidades de base sin dejar de pertenecer a la primera, el propio método “revisión de vida” utilizado por las CEB tiene su origen en la Acción Católica europea.

“Sí, bueno, hay catequistas que eran de la Acción Católica relativamente pero ¿Cómo funcionaba la Acción Católica? la Acción Católica funcionaba también al estilo de comunidades porque no hay un esquema muy cuadrado de cómo funciona una comunidad, cada comunidad sigue su propia dinámica [...] Eran líderes comunitarios que iban formando comunidades en los caseríos, en los cantones, en las aldeas... comunidades vivas, comunidades comprometidas con el desarrollo de sus aldeas, desarrollo económico, social, agricultura sostenible... pero todo eso en aquel tiempo era considerado como subversivo, algunos de ellos simpatizarían con el movimiento revolucionario, otros no; pero todos estaban al servicio del desarrollo de la gente más pobre, más necesitada”.<sup>433</sup>

Fue a finales de los años ochenta y noventa, antes de la firma de la paz, que las comunidades resurgieron bajo el impulso de monseñor Gerardi. Las CEB entraron en un periodo de recesión por toda la conflictividad que vivió el país, muchas de las comunidades fueron entendidas como si hubieran sido células comunistas o células de apoyo a la guerrilla, lo que provocó que su militancia, sobre todo en las zonas periféricas de la Ciudad de Guatemala, bajara mucho de intensidad.

Actualmente existen CEB en toda Guatemala, algunas de forma un tanto marginal dentro de las diócesis, otras, como el caso de la Diócesis de San Marcos, forman parte esencial de la organización pastoral. El obispo Álvaro Ramazzini<sup>434</sup> aprovechó la experiencia de algunos sacerdotes que estuvieron en CEB durante la

---

<sup>433</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>434</sup> Monseñor Álvaro Ramazzini, Obispo de la Diócesis de San Marcos a través de la llamada Pastoral de la Tierra, está al frente de un movimiento que desde 1992 trabaja por la mejora de las condiciones de vida de las comunidades indígenas campesinas, así como de otros grupos marginados pues se trabaja en articulación con otras pastorales (por ejemplo Pastoral de la Mujer) así como de movimientos de trabajadores y de derechos humanos. Mecanismos de capacitación para la participación social, Mecapal. En World Wide Web: <http://www.mecapal.org/organizaciones/img/9gd.jpg> \t "\_blank



guerra por lo que ahora éstos continúan trabajando en comunidades. De acuerdo a lo manifestado por este obispo, a partir de la Cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo (1992) ellos han preferido hablar de “pequeñas comunidades” en lugar de “comunidades eclesiales de base” debido a la “capa de sospecha” que cayó sobre las CEB durante el conflicto armado en Guatemala<sup>435</sup>.

San Marcos es un departamento muy rico en oro. Las multinacionales de Estados Unidos y Canadá detentan la explotación de minas a cielo abierto, lo que implica, al igual que en el caso de Honduras, la destrucción del ecosistema. Por lo anterior, el obispo Ramazzini (1989- hasta la fecha) ha hecho diversas manifestaciones en contra de estas prácticas, y ha encabezado una lucha por el derecho a la tierra de las comunidades campesinas, lo que le ha valido haber sido amenazado de muerte. Debido a que la Conferencia Episcopal del país lo apoya, ésta también ha sido duramente criticada por grandes terratenientes “que no toleran un obispo, una Iglesia que esté realmente en una línea liberadora y que cuestione sus intenciones, sus intereses.”<sup>436</sup>

La Diócesis de San Marcos cuenta con el Centro de Adiestramiento de Catequistas donde muchos indígenas reciben una formación bíblica pero no la llaman “Lectura Popular de la Biblia” sino “Lectura Vivencial o Existencial de la Biblia”; es decir, referida siempre a las situaciones concretas:

Hablar de lo “*popular*” la gente se pone un poco nerviosa por eso preferimos hablar de una lectura de la Biblia aplicada a la vida que al final es igual, no sólo en cuanto aplicación de la vida sino que es la comunidad la que lo interpreta y ahí es donde va el sentido de “popular”; es decir, es el pueblo el que interpreta”.<sup>437</sup>

La conveniencia tanto religiosa como social de fomentar pequeñas comunidades —aunque no se les llame Comunidades Eclesiales de Base— está finalmente siendo reconocida por la propia Iglesia desde la jerarquía y de acuerdo a un

---

<sup>435</sup> Monseñor Álvaro Ramazzini, Obispo de San Marcos de Guatemala, quien ha conferido una alta prioridad a las comunidades eclesiales de base en su diócesis. Entrevista realizada en el Seminario Central San José de la Montaña en San Salvador el 2 de abril de 2005.

<sup>436</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>437</sup> Monseñor Álvaro Ramazzini. Entrevista Op. cit.

agente de pastoral “prueba de ello son los comunicados y cartas pastorales de la Conferencia Episcopal que son muy abiertos, muy comprometidos y muy valientes en general”.<sup>438</sup>, En 2005 de las doce diócesis que hay en Guatemala, diez siguen una tendencia de organizarse en pequeñas comunidades, con la excepción de la diócesis de Sololá que pertenece al Opus Dei.

#### 6.2.4 Nicaragua

En Nicaragua, las Comunidades Eclesiales de Base nacieron en los años sesenta en los barrios orientales de Managua, motivadas por el Padre José de la Jara y la hermana Maura Clark de Mariknoll, quien años después sería asesinada junto a otras religiosas en El Salvador<sup>439</sup>. Sacerdotes jesuitas iniciaron también un proceso de formación intensiva en temas teológicos, políticos y sociales, formando pequeñas comunidades en los diferentes barrios. Una vez que se formaron las comunidades, se les dejó y éstas continuaron trabajando solas.<sup>440</sup>

El Padre español José de la Jara organizó las primeras comunidades eclesiales en la comunidad de San Pablo Apóstol y Santiago Apóstol, después iniciará la organización de éstas en distintas localidades de Managua con ayuda de laicos de Catholic Foreign Mission Society of America (Mariknoll), de acuerdo a la experiencia del Programa Familia de Dios en la comunidad de San Miguelito en Panamá que inició en el año de 1963. Testimonia Luciano Sequeiro Guerra uno de los fundadores de las CEB en Managua:

“De la Jara comenzó a trabajar con unas religiosas de la orden Maryknoll de Estados Unidos y que antes había conocido en el colegio la Asunción. Seis meses después del inicio del proyecto, les anunció que “la construcción de la fe” debía no sólo ser con niños, que incluirían a los matrimonios y a las parejas jóvenes. Por esa misma época, en Panamá un proyecto similar, denominado “Familia de Dios” ya daba sus primeros pasos. “El padre envió a dos parejas a conocer esas experiencias. Uno de los elegidos fui yo”.

---

<sup>438</sup> Sr. Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>439</sup> Rodríguez, Xavier “Comunidades Eclesiales de Base siguen vigentes porque «Otra Iglesia es posible»”. Radio La Primerísima, 23 de agosto de 2008. En World Wide Web: <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/36205>, Xavier Rodríguez es asesor de la Pastoral Juvenil – Teología en Nicaragua-. Consulta 09 de julio de 2009.

<sup>440</sup> Lilian Sandoval. Entrevista Op. cit.

De regreso a Managua:

“Comenzamos a ser retiros espirituales y fuimos formando la familia de Dios que más tarde originaron las CEB. En los retiros leíamos la Biblia, la comentábamos, la meditábamos y tratábamos de ponerla en práctica”.<sup>441</sup>

El P. José de la Jara fue el compositor de los diez temas de la misa popular nicaragüense, ayudado del guitarrista y miembro de la comunidad de San Pablo Apóstol don Manuel Salvador Dávila (posteriormente el cantante Carlos Mejía Godoy la hará célebre a través de su versión de misa campesina), también compondrá los arreglos para musicalizar el poema “Solentiname” del padre y poeta Ernesto Cardenal.

La misa popular reforzó una Iglesia distinta, lo podemos ver en los diez cantos; por ejemplo, en el canto “El credo”, hay una estrofa que dice: “/Creemos en un solo Dios/ Padre nuestro omnipotente/ Y en Jesucristo, su hijo/ Que nació de nuestra gente/”. Ello fortificó la visión y opción por los pobres, a partir de una penetración e inserción en la religiosidad popular y el fortalecimiento de una espiritualidad liberadora en un espacio de diálogo y solidaridad comunitaria.<sup>442</sup>

Es conocido el papel jugado por los cristianos identificados con la iglesia popular —católicos y protestantes— en la Revolución Sandinista. En sus inicios, la mayor parte de la gente de comunidades de base llegó a simpatizar con el Frente, integrándose muchos de los jóvenes a la guerrilla. Otros muchos eran militantes, llegando posteriormente a tomar algunos puestos importantes en el gobierno de la Revolución. Alrededor de 1979, cuando comienza el gobierno revolucionario, resurgen con mayor vitalidad en Nicaragua las comunidades eclesiales de base cuyos miembros se involucraron directamente en los diversos proyectos sociales sin alejarse de las actividades típicas de las CEBs, particularmente la lectura de la

---

<sup>441</sup> Barberena, Edgard. “Don Luciano, arquitecto de la misa popular”. El Nuevo Diario. Nicaragua. 14 de marzo de 2009. En World Wide Web: <http://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/42775> . Consulta: 06 de noviembre de 2009.

<sup>442</sup> Aguilar, Orlando José. *La Iglesia de los pobres en Nicaragua*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Teología. Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, noviembre de 1999, San Salvador, p. 103

Biblia y la oración. Debido a que la jerarquía católica, con el arzobispo de Managua a la cabeza, repudió la revolución socialista con el pretexto de que los comunistas eran ateos y enemigos de la Iglesia, las comunidades de base padecieron incompreensión y ataques por parte de ésta, lo que orilló a muchas a la desaparición.

En el fondo del entusiasmo de los cristianos de las CEBs por el proyecto revolucionario encontramos el hecho de que, en el imaginario político-religioso, se llegó a la firme creencia de que lo que se leía y meditaba en las comunidades acerca del Reino de Dios, se estaba materializando de hecho en la revolución sandinista. Así lo explica una miembro de CEBs de aquella época.

“Por eso fueron catalogadas las comunidades de base de Nicaragua como sandinistas, como el brazo derecho del Frente [se refiere al Frente Sandinista de Liberación Nacional] porque surgen exactamente casi en el mismo momento y además nosotros como comunidades eclesiales de base sentíamos que el proyecto del Frente era realmente como estar viviendo el Reino de Dios en la tierra, porque se buscaba la justicia, comida para todos, salud para todos; entonces sentíamos: ‘es éste el proyecto que nosotros queremos seguir, es éste el proyecto que nosotros andamos buscando como comunidades’ entonces nos insertamos en el barco y dijimos ‘por aquí vamos.’<sup>443</sup>”

Las CEBs de Nicaragua no eran las únicas que consideraban que el Reino de Dios se estaba llevando a cabo en la Revolución Sandinista, atendamos el siguiente fragmento del teólogo Pedro Casaldáliga:

“Nicaragua, por esa Convergencia de lo marxista y lo cristiano en lo sandinista —una experiencia realmente única— es un lugar teológico. El gran proceso del Reino de Dios se manifiesta históricamente en ese proceso...”<sup>444</sup>

---

<sup>443</sup> Lilian Sandoval. Entrevista Op. cit.

<sup>444</sup> “Prólogo: Nicaragua, el lugar más importante del mundo... Entrevista con Pedro Casaldáliga” en: Vigil, José María (coord.) *Nicaragua y los Teólogos*. México, Siglo XXI, 1987, p. 12. En este libro se aprecia como no sólo los nicaragüenses de CEBs creían lo anterior sino era una idea extendida en la Iglesia popular latinoamericana de la época. En algunas de las entrevistas contenidas en este libro, varios teólogos, latinoamericanos y estudiosos del tema, de la talla de Frei Betto, Leonardo Boff, José Miguez Bonino, Pablo Richard, José María Vigil, entre otros, consideraban a la revolución nicaragüense como una manifestación del Reino de Dios y a Nicaragua como un “lugar teológico”.

La identificación de las comunidades de base con el proyecto sandinista por poco les costó su desaparición en los años noventa cuando comenzó a decaer hasta culminar con la derrota del FSLN en las elecciones de 1990 frente al proyecto neoliberal de Violeta Chamorro. La dura lección fue aprendida por las comunidades, las cuales en la actualidad son más cautas en identificarse con cualquier proyecto político:

“Es ahí el error que hubo, garrafal, de haberse montado dentro del mismo barco y de haberse identificado con un determinado partido. Y eso nos costó alrededor de casi quince años para poder ir dejando el color político, para poder ir dejando el color que se había agarrado frente a toda la demás gente pues decían: ‘estos son sandinistas y por lo tanto yo no me organizo con esta gente’; porque tal vez ellos tenían otro tipo de partido y otro tipo de ideología. Entonces en ese sentido costó y ese color se ha venido quitando y eso es lo que ha permitido que las comunidades comiencen nuevamente hoy a dar otro paso más adelante y comenzar a revitalizarse”<sup>445</sup>.

Aunque actualmente muchas personas de comunidades de base consideran que haberse identificado de tal modo con el sandinismo fue un error, en parte por la perspectiva distinta desde la cual puede analizarse el sandinismo desde la actualidad. Lo cierto es que la década de los ochenta y parte de los noventa del siglo XX fueron una época fuerte de CEBs, debido en gran parte a la efervescencia de los movimientos populares en la Nicaragua de esos años. Ahora las políticas neoliberales, incluso en el actual gobierno de Daniel Ortega, han venido disipando las CEBs de una u otra manera. Sin embargo, la peor crisis la vivieron en los años 1998, 1999 y 2000, llegando a estar a punto de desaparecer. Esta crisis ha pasado y las CEBs están resurgiendo con cierta intensidad.

En Nicaragua las CEBs no se encuentran ligadas a ninguna parroquia o diócesis, sino que están trabajando de manera independiente dentro de los barrios. Esto es una novedad respecto a las comunidades eclesiales de base de cualquier otra parte de América Latina. En muchas diócesis de América Latina los obispos ven con aprecio a las comunidades de base (y si no es el caso, de

---

<sup>445</sup> Lilian Sandoval. Entrevista Op. cit.

cualquier manera éstas suelen estar integradas en diversos grados a la pastoral parroquial). Incluso hay obispos que han organizado toda la diócesis en comunidades de base. Tal es el caso de las diócesis de San Marcos en Guatemala y de Santa Rosa de Copán en Honduras. Incluso a nivel mundial puede decirse que el caso de Nicaragua es especial en el sentido de que no cuentan con un importante número de sacerdotes entre ellas, ya sea apoyando o liderando, sino que son comunidades de base totalmente laicas. De acuerdo a los testimonios de los miembros de CEB, en su mayoría los sacerdotes no dan oportunidad a que las comunidades funcionen en coordinación con su trabajo parroquial.

Son muy contados los padres, casi siempre jesuitas o dominicos, los que de alguna manera apoyan a las comunidades. Más bien son sacerdotes del extranjero quienes las visitan y animan en el trabajo que realizan. Por eso, a diferencia de las comunidades de otros países, la Eucaristía o misa no es un evento fundamental de las CEBs nicaragüenses.

En todo el país no hay un sólo obispo que acoja a las CEBs pero éstas suelen sentirse fortalecidas con las visitas de obispos de fuera. Monseñor Méndez Arceo, quien fuera obispo de Cuernavaca, México<sup>446</sup> llegó a ser una figura muy importante para ellos. Ahora, una entrevistada informó que los han visitado el obispo radicado en Brasil Pedro Casaldáliga y el propio Samuel Ruiz también lo hacía, pero la figura paradigmática de las CEBs de Nicaragua, al igual que las de toda Centroamérica es sin duda la de Monseñor Oscar Arnulfo Romero.

---

<sup>446</sup> Sergio Méndez Arceo, Obispo de Cuernavaca Morelos (1952-1982) importante impulsor de la renovación de la Iglesia Católica mexicana, fue miembro de la Academia Mexicana de Historia y trabajó intensamente a favor de la población marginada de México apoyando a grupos de izquierda de dentro y fuera del país, por lo que se ganó el mote de “Obispo Rojo”. Participó en el Congreso Cristianos por el Socialismo. Siendo miembro del Centro de Información y Documentación Católica (CIDOC) promovió la difusión de textos socialistas y marxistas por lo que el Vaticano prohibió a todos los sacerdotes y religiosos asistir a los cursos impartidos por CIDOC. Fue impulsor e ideólogo de la Teología de la Liberación. Denunció la intervención de Estados Unidos en Vietnam, América Central y Cuba y condenó los regímenes militares en Latinoamérica. Apoyó los gobiernos sandinista en Nicaragua y de Fidel Castro en Cuba. De acuerdo al obispo emérito de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, Monseñor Méndez Arceo se adelantó al menos una década al Concilio Vaticano II, como puede verse en la renovación litúrgica que emprendió. Consultar: [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mendez\\_arcea.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mendez_arcea.htm) y “El profeta del siglo XX (Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca)” En World Wide Web: <http://www.highbeam.com/doc/1G1-170815752.html>

Los padres Ernesto Cardenal y su hermano Fernando, según la informante, tuvieron poca relación con las comunidades. Su ministerio se ubicó más dentro de un catolicismo de centro, al igual que los católicos que estaban en la dirigencia del Frente Sandinista. Éstos estaban organizados en lo que ellos llamaban *cristianos revolucionarios*, que era más bien gente de clase media alta<sup>447</sup>. No obstante, es conocida su trayectoria en la revolución sandinista, lo que explica su puesto en el gobierno revolucionario, particularmente de Ernesto Cardenal como Ministro de Cultura.

Actualmente, los obispos de Nicaragua no se atreven a involucrarse con las comunidades y la gente de CEBs los considera lejanos a su realidad, no dispuestos a contraer dificultades con el gobierno, particularmente en administraciones anteriores a la actual:

“El cardenal, quiera que no, tiene mucho poder; entonces ellos prefieren, como decimos popularmente ‘no tocar a Dios con las manos’; si ellos se meten mucho con las comunidades eclesiales de base, toman color”<sup>448</sup>.

Aunque la total separación de las CEBs respecto de la Iglesia Nicaragüense pareciera desfavorable, para las personas de las comunidades representa en realidad un hecho positivo. Una informante expresa la ventaja que tiene su propia comunidad frente a otra que se ubica en La Reinaga donde un sacerdote dominico “permite” que las comunidades de base funcionen en su parroquia pero éstas no han logrado desarrollarse plenamente como tales porque el padre “limita” que las comunidades hagan ciertas cosas que a su juicio pueden molestar al obispo:

“Nosotros tenemos libertad porque estamos en un barrio, no tenemos quien nos diga ‘esto lo pueden hacer, esto no lo pueden hacer’, entonces actuamos de una manera más libre”<sup>449</sup>.

---

<sup>447</sup> Lilian Sandoval. Entrevista Op. cit.

<sup>448</sup> *Ibíd.*

<sup>449</sup> *Ibíd.*

Actualmente, las CEBs en Nicaragua están volviendo a florecer en medio de muchas limitantes. En Managua existen comunidades de máximo quince personas. Lo más fuerte son los grupos de jóvenes, contando con un número equilibrado entre hombres y mujeres. En su mayoría son hijos de personas que también pertenecen a comunidades de base, jóvenes de barrios populares. Nuestra informante nota que los jóvenes de la actualidad no llegan fácilmente a la euforia que caracterizó a los jóvenes de las CEBs en su época de esplendor:

“Anteriormente nosotros como jóvenes teníamos un compromiso mucho más fuerte que el compromiso que van adquiriendo los jóvenes ahora. Es un proceso muy lento para que ellos vayan asumiendo un compromiso, pero van entrando dentro de ese proceso”<sup>450</sup>.

Sin embargo, aún se encuentra entre los jóvenes de CEBs, que en su mayoría son estudiantes o trabajadores en las zonas francas (maquilas) un lenguaje y un ideal de nivel más revolucionario que en el común de la juventud nicaragüense:

“No llegan a hablar de tomar armas, en ningún momento se piensa en ello, más bien es por la vía de la palabra, de los escritos y con su propia presencia”<sup>451</sup>.

En las zonas rurales las comunidades de base son más numerosas, llegan a constituirse hasta de sesenta personas. En general, tanto las comunidades rurales como las urbanas están en un proceso de reanimación o refundación porque hay mucha desesperanza entre los nicaragüenses.

Sus actividades políticas incluyen manifestaciones, marchas, protestas, boletines, pronunciamientos públicos, etc. Una de sus principales luchas ha sido la oposición a la privatización del agua y la solidaridad con la gente de las plataneras, especialmente de Magón, donde por causa de los pesticidas, la gente está presentando disfunciones sexuales y otras enfermedades, en ellos y en sus descendientes. Esta articulación con las diferentes luchas de reivindicación social

---

<sup>450</sup> *Ibíd.*

<sup>451</sup> *Ibíd.*



no existía anteriormente pues había una identificación con el proyecto general del Frente.

En Managua los representantes de las comunidades se reúnen una vez por semana. Además tienen asambleas dos veces al año. La CNP (Cristianos Nicaragüenses por los Pobres) es la articulación de las comunidades eclesiales de base del país, donde participan representantes de las diferentes regiones que conforman lo que ellos llaman el equipo de servicio y se reúnen cada dos meses. Una vez al año celebran una asamblea nacional de todas las comunidades eclesiales de base del país. Actualmente hay en Nicaragua personas que trabajan de tiempo completo en comunidades de base, sobre todo en la formación, y perciben un sueldo. En Managua existe lo que llaman “equipo animador” que es como el equipo ejecutivo. Luego hay otro equipo animador ampliado donde participa un representante de los diferentes proyectos sociales que tienen las comunidades: alimentos de soya, una casa hogar, una institución de ayuda a las mujeres llamada Mujeres Samaritanas y un proyecto de niños de la calle, entre otros.

#### *6.2.5 Honduras*

##### *Los celebradores de la palabra y las Comunidades Eclesiales de Base de Honduras*

La sociedad hondureña, como la centroamericana en general, es una sociedad muy religiosa. En las diversas capas sociales pero sobre todo entre la gente humilde se lee mucho la Biblia, principalmente a partir de la proliferación de las iglesias evangélicas.

Debido a la baja densidad poblacional de Honduras, desde su creación como país, el Estado Vaticano le dio poca importancia. Era una “Iglesia de misión”, pero gracias a la poca presencia del clero, extranjero en su totalidad hasta mediados del siglo XX, el papel del laicado fue de mayor protagonismo que en otras partes, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. En 1966 en la Iglesia de Choluteca al sur del país, el obispo Marcelo Gérin –de origen canadiense–

organizó la capacitación de varios líderes campesinos para impartir las celebraciones litúrgicas en la Semana Santa, en razón del bajo número de sacerdotes en el país y el difícil acceso a las comunidades rurales.

Así es como comenzaron a funcionar las Celebraciones de la Palabra: como comunidades que se reunían con un fin de tipo litúrgico, en torno a la figura del celebrador. En realidad, las Celebraciones de la Palabra están contempladas en la Constitución sobre la Liturgia, uno de los documentos emanados del Concilio Vaticano II, como un medio para suplir la escasez de sacerdotes. Dicha constitución, en su número 35, 4, establece que “se fomente la Celebración de la Palabra de Dios los domingos y días festivos sobre todo en los lugares donde no haya sacerdote, en cuyo caso debe dirigir la celebración un diácono u otro delegado por el obispo”.<sup>452</sup> Muy tempranamente, esto fue puesto en práctica en Choluteca y dos años después, la Conferencia de Medellín retomó esta orientación conciliar que resultaba muy adecuada para América Latina. No obstante, fue en Honduras donde se llevó a la práctica a nivel nacional y donde el *Celebrador o Delegado de la Palabra* adquirió un peculiar papel de promotor social mucho más allá del mero animador litúrgico contemplado en la Constitución conciliar referida.

Junto a esto renació un proceso histórico de la Iglesia hondureña que venía desde 1954, cuando el sindicalismo rural fue reanimado, principalmente con la organización de los trabajadores rurales en plantaciones bananeras.<sup>453</sup> Algunas Iglesias locales se pusieron a capacitar a trabajadores rurales y comenzaron a formarse centrales obreras y sindicatos. Se establecieron los Centros de Capacitación Bíblica y Social<sup>454</sup> en los que colaboraban y al mismo tiempo se

---

<sup>452</sup> “Mensaje Pastoral de los Obispos de Honduras en Ocasión del Décimo Aniversario de la Celebración de la Palabra de Dios: Diez Años por Nuevos Caminos”. 19 de abril de 1976. En: Conferencia Episcopal de Honduras. *Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras. 1968-1978*. Tomo II. Tegucigalpa, Equipo de Promoción de Comunidades Cristianas/Conferencia Episcopal de Honduras, 1991. p. 140.

<sup>453</sup> Entrevista al Padre Guadalupe Ruelas, Coordinador Nacional de la Unidad de Incidencia Política en Cáritas Nacional. Oficina de la Arquidiócesis de Tegucigalpa, Honduras, 8 de abril de 2005. La Unidad de Incidencia Política busca influir en la vida política y social en cuestiones ambientales, impulsando la creación de leyes en los temas forestal y minero, así como acciones por la recuperación de tierra, gestión social y planes de desarrollo comunitario.

<sup>454</sup> En 1972, la Iglesia emitió unas declaraciones derivadas de una masacre de seis campesinos ocurrida en Talanquera, Departamento de Olancho. En dicho documento se encuentra lo que podría ser una definición de

capacitaban los Celebradores de la Palabra. La formación de los celebradores tenía un sentido social muy marcado, como se distingue en los manuales de formación en Choluteca, que derivó en un proceso de concientización en todo el país. En estos centros los líderes rurales de base, que también fueron Celebradores de la Palabra tuvieron acceso a un proceso de formación integral sobre sus derechos básicos y también sobre sus potencialidades; un proceso de formación múltiple que incluyó alfabetización de adultos, cooperativismo, desarrollo comunitario, derechos humanos, derechos agrarios, nociones básicas de agricultura y salud. Y también al estudio desde una visión de la fe cristiana liberadora no solo del pecado individual, más, también de sus consecuencias sociales; una formación que recuerda la responsabilidad del cristiano en practicar la justicia en su vida personal, y comunitaria, incluyendo la responsabilidad de participar en política.<sup>455</sup>

La figura del Celebrador de la Palabra equivale al catequista de Guatemala al que en algunos casos también se le llamó de esa manera<sup>456</sup> (en los que contaban con el ministerio para celebrar). También hubo celebradores de la Palabra en El Salvador, y en Nicaragua constituyó todo un movimiento. Su trabajo consiste en realizar una celebración litúrgica, generalmente los domingos, supliendo así la carencia de la misa. Es muy común que la gente que acude a la Celebración de la Palabra el domingo se congrege entre semana en torno a la misma figura del Celebrador a estudiar diversos temas y a reflexionar asuntos de la comunidad, “iluminados” con lecturas de la Biblia.

---

los Centros de Capacitación realizada por los obispos: “Los Centros de Capacitación tratan de cumplir simplemente la misión de la Iglesia, buscando la promoción integral del hombre en el orden de la fe cristiana (con cursos de evangelización, Catequesis, Cristiandad, Celebración de la Palabra, etc.), en la concientización de los valores humanos, buscando una mayor dignidad en la vida de la persona humana (con cursos de Cooperativismo, desarrollo de la comunidad, higiene y salud, clubes de Amas de Casa, etc.) Las actividades y enseñanzas de estos centros han estado y están abiertos a toda clase de personas”. “Declaraciones de la Conferencia Episcopal de Honduras. 13 de abril de 1972. En *Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras. 1968-1978*. Tomo II. Op. cit. p. 93.

<sup>455</sup> Agencia de Información Fray Tito para América Latina (Adital), “Iglesia de la Liberación en Honduras”. 29 de mayo de 2010. Consultado 15/06/2010. en World Wide Web:

[http://www.adital.com.br/hotsite\\_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48153](http://www.adital.com.br/hotsite_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48153)

<sup>456</sup> Padre Germán Cáliz. Secretario Ejecutivo de Pastoral Social Cáritas Honduras. Oficina de la Pastoral Social Cáritas, Tegucigalpa, Honduras, Entrevista 8 de abril de 2005.

En agosto de 1968, los obispos Jaime Brufau y Marcelo Gerin, asistieron a la segunda asamblea general de la Conferencia Episcopal de América Latina en Medellín (Colombia) en representación de los obispos de Honduras. En enero de 1969, la Conferencia Episcopal de Honduras (CEH) celebró su asamblea general ordinaria anual, prevista en sus estatutos, donde participaron todos los obispos del país. En dicha asamblea los obispos emitieron el primero de una serie de boletines de prensa con el propósito de informar a todos los fieles y a la sociedad en general, lo tratado por ellos en sus reuniones.

En dicho boletín se observa que, entre otros asuntos tratados, la Conferencia Episcopal escuchó los informes que sobre la Asamblea de Medellín presentaron los dos obispos que asistieron y estudió las conclusiones y sus aplicaciones prácticas en Honduras. Sobre el tema de justicia y paz (ya que siguieron cada uno de los rubros contenidos en dichas conclusiones) los obispos acordaron intensificar las Escuelas Radiofónicas, fomentar los institutos para la capacitación de líderes para las comunidades; cursillos de “concientización”; creación en plan diocesano y nacional de la Comisión de Justicia y Paz con la designación de un ejecutivo nacional y la reestructuración de “Cáritas de Honduras”.

Sobre el tema de Pastoral, acordaron, entre otras cosas, fomentar la formación de comunidades de base, por medio de las Celebraciones de la Palabra de Dios; dar apoyo oficial y en bloque a las minorías activas (líderes sindicales, cooperativistas, etc.) denunciar “con energía y prudencia, a la vez”, las injusticias y los abusos del poder; y defender firmemente los derechos de la persona humana: libertad de reunión, de asociación y de expresión. Los obispos fijaron particularmente su atención en el asunto de la “Celebración de la Palabra de Dios” la cual definieron como “un culto basado en la lectura y comentario de la Sagrada Escritura, preparado especialmente para aquellas comunidades que carecen de sacerdote” y dispusieron que en toda diócesis hubiera un equipo a servicio del

obispo y de los sacerdotes para la formación de los delegados, coordinados por un equipo nacional.<sup>457</sup>

Debido al impulso que le dio la Iglesia en general, el movimiento de los *Celebradores de la Palabra*, también llamado *Delegados de la Palabra*, tomó mucha fuerza a partir de 1969 y su auge siguió en aumento hasta mediados de los años setenta. En las aldeas y en los caseríos surgieron decenas de pequeñas comunidades en torno a celebradores de la Palabra, que solían reunir a los actores más importantes de cada comunidad: profesores, líderes campesinos, mujeres animadoras y organizadoras, etc. Ese fue el primer modelo de comunidad de base en Honduras y los celebradores de la Palabra se convirtieron en promotores sociales y en agentes de desarrollo y las comunidades de celebraciones de la Palabra fueron la base de muchas organizaciones campesinas.<sup>458</sup> El modelo de los Celebradores de la Palabra también se exportó a otros países, donde llegó a conjugarse con las Comunidades Eclesiales de Base.

El campesinado hondureño tiene una trayectoria significativa de lucha por la tierra debido a la inequidad existente desde antaño en la repartición. En enero de 1970, en una carta pastoral, los obispos denunciaron la gravedad del problema agrario en Honduras. El 18 de febrero de 1972 ocurrió el asesinato de seis campesinos en la aldea de Talanquera, ubicada en Olancho, el departamento más grande de Honduras, los cuales habían invadido tierras de un terrateniente. Debido a que se acusaba a la Iglesia de apoyar, fomentar o alentar las invasiones de tierras, los obispos emitieron unas declaraciones luego de una asamblea extraordinaria en la que expresaron que el problema agrario tenía implicaciones políticas y declararon su postura respecto al derecho a la propiedad privada.

Argumentaron que este es un derecho “sagrado” pero “extendido a todas las clases sociales” por lo que un acaparamiento de los bienes de producción y de la tierra “podría” ser un verdadero atentado contra el mismo “si por ello grandes sectores de población se vieran privados de ejercer su derecho natural de poseer lo necesario para sí mismos y para sus familias”. Agregaron que la posesión tiene

---

<sup>457</sup> Boletín de Prensa No. 1. Sobre la Asamblea Ordinaria del año 1969. 13 de enero de 1969. En *Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras. 1968-1978*. Tomo II. Op. cit. pp. 23-26.

<sup>458</sup> Padre Germán Cáliz. Entrevista Op. cit.

un límite que le imprime el orden social: el derecho de todos los hombres a poseer; por lo que el desprecio del mismo puede derivar en conflictos. La Iglesia negó que apoyara las invasiones de tierra porque ello “no resuelve el problema al campesino y porque crea un clima de violencia” y urgió al Estado a resolverlo “con equidad y justicia”.<sup>459</sup>

En junio de 1975 el gobierno de Juan Alberto Melgar Castro (1975-1978) llevó a cabo una cruel represión que tuvo su momento más difícil en una nueva masacre realizada en Los Horcones, en la carretera que va de Olancho a Tegucigalpa, cuando la Unión Nacional Campesina de Honduras encabezaba una marcha nacional hacia la capital del país para exigir al gobierno militar de facto la entrega de tierras. Los acompañaban agentes de pastoral, además de un sacerdote estadounidense y otro colombiano quienes murieron en la masacre. En dicho evento perdieron la vida catorce personas, entre ellas dos mujeres. En un comunicado, la Iglesia deploró la muerte de las personas y la situación de violencia e injusticia “que ha conducido a estos extremos” y se declaró en espera de que se dedujeran las responsabilidades y se aplicara la justicia”.<sup>460</sup>

Además, sacerdotes, religiosas y laicos fueron impedidos de ejercer sus oficios, allanadas sus casas y expulsados del territorio de Olancho, donde se puso custodia militar a las Iglesias para impedir los actos de culto. Debido a este suceso, además del allanamiento del Obispado de Juticalpa y otros atropellos registrados en El Progreso (Yoro), Choluteca y Tegucigalpa, la Conferencia Episcopal de Honduras en conjunto con representantes de diversos movimientos cristianos emitieron una carta al Jefe de Estado y al Consejo Superior de la Defensa donde pidieron el retiro de las tropas y el fin del clima de represión y de terror mediante el cese del contubernio en Olancho entre los terratenientes, ganaderos y algunos militares. Asimismo, la Iglesia pidió la puesta en marcha de una justa reforma agraria y exigió “que se le deje trabajar en paz [...] en su labor de Evangelización y Promoción Humana, y cumplir su compromiso de servicio al

---

<sup>459</sup> “Declaraciones de la Conferencia Episcopal de Honduras”. 13 de abril de 1972. En: *Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras 1968 - 1978*. Volumen II. Op. cit.

<sup>460</sup> “Comunicado de la Conferencia Episcopal de Honduras”. Tegucigalpa. 18 de julio de 1975. *Ibidem.* pp. 131-132.

pueblo hondureño, especialmente a los sectores más abandonados y oprimidos que son la mayoría”.<sup>461</sup>

Para octubre de 1975, la Conferencia Episcopal informaba respecto de la situación de Olancho, la cual estaba volviendo a la normalidad, y denunció a las “cabezas que buscan debilitar a la Iglesia y reducir su acción a la Sacristía y la práctica de la religión a un mero devocionarismo y prácticas exteriores, sin afectar al mismo hombre, a su vida y conducta y especialmente a sus actuaciones y posiciones de injusticia”.<sup>462</sup>

A partir de estos sucesos, las comunidades se volvieron menos beligerantes, más reflexivas y el papel del celebrador se volvió de tipo más litúrgico que de animador social. Para 1980 se inició una época de “*solidaridad nacional*” pero en realidad es de represión. En ese tiempo tanto los celebradores de la Palabra como las comunidades propiamente dichas se convirtieron más que de “resistencia”, de “catacumbas”; es decir, tienen que permanecer escondidas para poder subsistir pues hay persecución, mueren algunos celebradores y hay una sospecha en general a todo lo que es católico, particularmente a la lectura de la Biblia y a los documentos de la Iglesia y especialmente al documento de Medellín.<sup>463</sup>

Este replegamiento se acentuó con la proliferación en toda Centroamérica del movimiento carismático dentro de la Iglesia Católica y del evangelismo norteamericano, el cual trata de desvincular la religión de la vida. Su influencia pesó sobre el Celebrador de la Palabra porque la gente empezó a comparar al Celebrador con el Pastor. Generalmente el Pastor evangélico desprestigió al Celebrador de la Palabra. El argumento más importante fue que el Celebrador realizaba una vida que no era correcta a los ojos de Dios, porque el creyente no puede confrontar a la autoridad, que ha sido puesta por Él. Este discurso provocó que la gente comenzara a rechazar la actividad política de los Celebradores de la Palabra, los cuales se volvieron más pasivos.

---

<sup>461</sup> “Carta de la Iglesia Católica de Honduras al Jefe de Estado y Consejo Superior de la Defensa” Tegucigalpa, 10 de julio de 1975. *Ibíd.* pp. 127-130.

<sup>462</sup> “Comunicado de Prensa”, 1º de octubre de 1975. *Ibíd.* pp. 133-134.

<sup>463</sup> Padre Germán Cáliz. Entrevista Op. Cit.

A partir de 1989, el periodo de recesión se vio superado y los Celebradores de la Palabra se volvieron a la lucha por la justicia, los derechos humanos y reivindicaciones sociales en general.

En la actualidad, hay alrededor de 20 mil celebradores de la palabra activos, hombres y mujeres, en todo el país y cada uno anima una comunidad.<sup>464</sup> Aunque estas comunidades no reciben el nombre de Comunidad Eclesial de Base y de hecho coexisten con las CEB típicas, en la práctica, muchas de éstas funcionan como tales.

Si bien podemos sostener que las Celebraciones de la Palabra son una modalidad sui géneris de Comunidades Eclesiales de Base, existen entre ambas marcadas diferencias. Las Celebraciones de la Palabra siguen el calendario litúrgico de la Iglesia Católica, lo que significa que las lecturas que hacen determinado día de la semana son las mismas que se leen ese día en las misas de cualquier parte del mundo. Las CEB en cambio siguen temarios a partir de manuales que suelen provenir de centros de estudios y de formación regionales, los cuales nacen a partir de su propia organización que incluye la producción de materiales para difundirlos entre las comunidades. Dichos manuales constituyen una forma más elaborada de lo que en última instancia sigue siendo la Lectura Popular de la Biblia o Lectura Comunitaria de la Biblia, pues conservan el esquema básico de ver-juzgar-actuar y en todo caso, no son absolutamente necesarios para llevar a cabo una reunión de la comunidad de base.

Además, los Celebrados de la Palabra son depositarios de un Ministerio conferido directamente por su obispo<sup>465</sup>. Esto significa que, junto con los presbíteros y los diáconos, participan de la misión principal del Obispo: difundir y cultivar la fe entre los fieles católicos y, según los obispos de Honduras, se trata de una “vocación”.<sup>466</sup> Si bien los Celebradores son capacitados en su mayoría por miembros de la jerarquía católica para ejercer su ministerio a través de un estudio

---

<sup>464</sup> Padre Guadalupe Ruelas. Entrevista Op. Cit.

<sup>465</sup> Padre Guillermo Cálix. Entrevista Op. Cit.

<sup>466</sup> En el documento emitido en ocasión del Décimo aniversario de las Celebraciones de la Palabra, los obispos de Honduras expresaron: “Estas altas exigencias de la vocación del Delegado lo obligan a permanecer en perfecta comunión con los sacerdotes de las parroquias y con los obispos a “los que el Espíritu Santo ha puesto para apacentar la Iglesia de Dios” (Hechos 20, 28)”. “En Diez Años por Nuevos Caminos...” Op. cit.



sistemático, y en sus celebraciones suele haber poca participación de la gente (es el Celebrador quien hace una especie de homilía a la manera como lo hacen los sacerdote en las misas) es necesario aclarar que también existen importantes experiencias de interpretación popular de la Biblia.

En estos casos es de destacar el nivel de compromiso de las personas que se congregan en torno a la Celebración de la Palabra pues muchas viajan hasta ocho horas para estar en las comunidades. La presencia de la jerarquía todavía es poca por lo que las comunidades caminan de una forma muy autosuficiente.<sup>467</sup>

Hay días fijos de celebración de la Palabra pero también la gente pide celebraciones en su casa por algún motivo: por ejemplo un fallecimiento a media noche, novenario, cumpleaños, etc. Los celebradores han hecho una promesa de que, cuando los llamen, van a acudir.<sup>468</sup>

Por su parte, las CEB típicas (a la manera como funcionaron en el resto de América Latina) proliferaron en Honduras alrededor de 1972 y, en el principio, éstas coexistieron con las Celebraciones de la Palabra. Sin embargo, a partir de 1975, las CEB sufrieron una merma debido a que comenzaron a identificarse con partidos políticos inspirados en la Democracia Cristiana, mismos que también comenzaron a integrar líderes de las Celebraciones de la Palabra. El Arzobispado de Honduras prohibió que los Celebradores de la Palabra se involucraran con estos asuntos políticos,<sup>469</sup> lo que no ocurrió con las CEB, las cuales comenzaron a identificarse con la Teología de la Liberación, por lo que fueron tomando opciones más radicales. De este modo, mientras que las Celebraciones de la Palabra continuaron totalmente subordinadas a los obispos, las CEB se alejaron un tanto de la Iglesia jerárquica tomando unas y otras rumbos diversos. No obstante, un sacerdote hondureño de la diócesis de Santa Rosa de Copán manifestó:

“Históricamente, en Honduras, los que realmente han llevado las luchas han sido grandes Delegados de la Palabra que inspirados en el Evangelio, en la Biblia, lograron ellos definir una opción de vida y esa opción fue por la justicia, entonces podemos decir que son

---

<sup>467</sup> José Alberto Madrid. Entrevista Op. cit.

<sup>468</sup> *Ibidem*.

<sup>469</sup> “Declaraciones de la Conferencia Episcopal de Honduras”, 13 de abril de 1972 y “Diez Años por Nuevos Caminos...” Op. cit.

mártires de la Biblia y todos son campesinos muchos, como dicen, aprendieron a leer en la Biblia.”<sup>470</sup>

De acuerdo a lo informado por el sacerdote Guadalupe Ruelas, las CEB de Honduras desde el principio se identificaron con la izquierda latinoamericana, no así con la izquierda local pues, mientras esta última se debatía entre la ortodoxia rusa y china sin llegar a tener un proyecto propio, las CEB se vincularon directamente con la revolución de Nicaragua. En general, no sólo el movimiento popular hondureño estuvo a la retaguardia de la revolución centroamericana sino que incluso las CEB de Honduras se convirtieron en retaguardia de las CEB de Nicaragua, entre las cuales había relación e intercambio de materiales.<sup>471</sup>

En los años ochenta, tanto las CEB como los celebradores de la Palabra fueron perseguidos por lo que ambos pasaron a la clandestinidad para poder subsistir. La mentalidad era que todas las comunidades cristianas eran de izquierda y, por tanto, subversivas. En los años noventa del siglo XX, hubo una recuperación en todo el país de ambas modalidades de comunidad de base aunque, en general, lo fuerte en Honduras, hasta la fecha, son las Celebraciones de la Palabra. Lo que más las fortaleció fue que éstas nacieron con un profundo sentido comunitario y que estuvieron muy vinculadas desde el inicio a todos los problemas del campesinado hondureño.

Los celebradores de la Palabra se convirtieron prácticamente en promotores de los servicios sociales de la comunidad: escuelas, agua, etc. y hubo desde luego una transformación de la mentalidad y de la conciencia, lo cual nunca fue visto por los obispos como algo negativo sino por el contrario, como algo a lo que había que impulsar; contrariamente a lo que ocurrió en otras partes de América Latina en las que la jerarquía eclesiástica estaba más identificada con los intereses de las clases pudientes por lo que repudiaba este tipo de experiencias eclesiales con compromiso político y social.

---

<sup>470</sup> Entrevista al Padre Sául Orellana, Director de la Pastoral Social y Cáritas de Santa Rosa de Copán. Santa Rosa de Copán. Honduras. 12 de abril de 2005.

<sup>471</sup> Padre Guadalupe Ruelas. Entrevista Op. cit.

Todo lo anterior constituye una marcada diferencia entre el caso de Honduras y los otros países centroamericanos. La diferencia era tal que en 1972 se podía asistir en muchas partes del país a seminarios sobre la reforma agraria y otros temas semejantes, organizados por la Iglesia, cosa que no ocurría con facilidad en otras partes de América Latina.<sup>472</sup>

En la actualidad, las CEB conforman un movimiento social, aunque minoritario a nivel nacional, con un fuerte arraigo y buena influencia en los movimientos reivindicativos del país; muy particularmente en la Diócesis de Trujillo y sobre todo en la de Santa Rosa de Copán donde el obispo, Luis Alfonso Santos, organizó toda la pastoral diocesana basada en Comunidades Eclesiales de Base.

Mucho más fuertes son, entre los movimientos de tipo religioso, aquellos de base espiritualista; como las comunidades evangélicas dentro del protestantismo o el Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y las Comunidades Catecumenales dentro de la Iglesia católica. Estas últimas enfatizan mucho la formación, son personas más bien de clase media y aglutinan a gente que no está de acuerdo en que la Iglesia se involucre en cuestiones sociales y políticas.

#### *6.2.5.1 La Diócesis de Santa Rosa de Copán*

Bajo el liderazgo del Obispo Luis Alfonso Santos (1984 hasta la actualidad), la diócesis de Santa Rosa de Copán, la más grande de Honduras, se propuso como objetivo de su Plan Pastoral organizar en Comunidades Eclesiales de Base toda la diócesis. Ésta abarca cinco departamentos de occidente: Copán, Ocotepeque, Lempira, Intibucá y Santa Bárbara. En palabras del propio obispo, la idea no fue suya sino de su predecesor Monseñor José Carranza Chepes, quien murió en 1980.<sup>473</sup>

El obispo Santos llegó a la Diócesis de Santa Rosa en marzo de 1984 y encontró apuntes del obispo anterior donde vio que su proyecto no se había concretado. El Obispo Carranza Chepes, a semejanza de muchos sacerdotes

---

<sup>472</sup> *Ibíd.*

<sup>473</sup> Entrevista al Obispo de Santa Rosa de Copán, Luis Alfonso Santos Villeda, Santa Rosa de Copán, Honduras. 12 de abril de 2005.

progresistas de América Latina, había trabajado en la Acción Católica especializada con asesores de Bélgica, quienes le enseñaron el método de “Revisión de Hechos de Vida” (ver- juzgar- actuar) del Cardenal belga Joseph Cardijn, combinado con la Doctrina Social Cristiana.

Monseñor Santos, formado en el Salvador, constituyó su equipo de Pastoral con presbíteros ordenados por él, afectos a él y a sus ideas, lo que facilitó mucho el trabajo. En 1991 inició su trabajo pastoral en la región de Lempira, una de las zonas indígenas hondureñas, su modelo se extendió a otras regiones a lo largo de la década del noventa. Las Comunidades de Base comenzaron en 2002 y para 2005 la diócesis contaba con cinco mil comunidades.<sup>474</sup>

El trabajo realizado dio origen a varios proyectos de desarrollo popular, entre ellos la llamada Escuela Popular, la cual es definida por uno de sus presbíteros como:

“Un proceso de enseñanza de interacción y praxis que tiene como fin el análisis de la realidad, no cualquier realidad sino una realidad de opresión para suscitar una concientización, individual y colectiva que permita su organización, su formación y su transformación”.<sup>475</sup>

Lo más importante de esta escuela es el acompañamiento que se hace de los distintos proyectos y necesidades de los pobladores. Los *educadores populares* y los *promotores* de la comunidad, previamente reciben una capacitación, “caminan con la gente, se hace análisis de la cultura y de las estructuras de una forma participativa, que les permite resolver tanto pequeños problemas comunitarios como proyectos más grandes (por ejemplo: reforestación, producción de hortalizas, boicots a ciertas empresas, etc.) Implica un proceso bastante lento y en ocasiones se apoyan para el análisis en el trabajo de la Universidad Autónoma de Honduras”.<sup>476</sup>

Estas escuelas están ligadas a las CEB y su consolidación se dio en 2006, particularmente en lo que se refiere a su metodología y a sus contenidos, (por

---

<sup>474</sup> *Ibíd.*

<sup>475</sup> Padre Saúl Orellana. Entrevista Op. cit.

<sup>476</sup> *Ibíd.*

ejemplo, cultura popular vs cultura dominante). A través de distintas estrategias se fortaleció la educación básica a partir de un objetivo concreto: que fuera liberadora. Ello implicó una intención de gestión hacia fuera.

El proceso lo podemos considerar como toda una construcción cultural, que se ha desarrollado en distintas partes de la Diócesis. Una facilitadora o animadora de CEB lo describe de la siguiente manera:

“Nosotros hemos entendido que la fe tiene que ir unida con la vida y que el cristiano no puede ser solamente espiritual sino que tiene que llevarla a la práctica mediante la acción en la vida social y que no tienen que estar encerrado, ni en sí mismo ni solamente en su comunidad sino salir a fuera”.<sup>477</sup>

Debido tal vez a que este trabajo está articulado desde la diócesis, se observa en los militantes de CEBs de Santa Rosa de Copán un espíritu de obediencia hacia la jerarquía de la Iglesia, aunque son muy conscientes de que el modelo de Iglesia que intentan construir es distinto al modelo dominante que incluso es rechazado por miembros de esa jerarquía.

El perfil de los integrantes de la CEB no es bien delimitado, es todo un mosaico. Como ejemplo, hay gente de CEB que también está en grupos de la Renovación Carismática,<sup>478</sup> en la Legión de María o en los Caballeros de Colón; algunos más avocados a la vivencia interna de la fe y otros con una visión de la realidad que no parte desde la mirada de los pobres. Esto no es mal visto incluso por el propio obispo quien continúa abierto a los diversos movimientos cristianos que en general han sido conservadores pero que por su militancia en comunidades eclesiales de base adquieren características propias donde sobresale una postura más crítica que en los movimientos tradicionales.

Las CEB en Honduras tienen más sentido celebrativo que en otras partes. Confieren igual importancia a los famosos *tres ministerios* de los cristianos (profético, litúrgico y social) pero le dan fuerte énfasis a la pastoral profética, es

---

<sup>477</sup> Entrevista a la señora Ordelina, 42 años, Vecina de Gualán y facilitadora de la CEB. Parroquia de Santiago Apóstol de la Diócesis de Copán. Honduras. 12 de abril de 2005.

<sup>478</sup> Entrevista a la señora Martha Lidia Hernández, participante de CEB, Santa Rosa de Copán, Honduras. 11 de abril de 2005.

decir, a la evangelización. Eso no quiere decir que quienes trabajan en la catequesis o en litúrgico no hagan obra social, todos la hacen, pero se reparten la organización de las otras actividades, pues, en Palabras del Obispo Luis Alfonso Santos, debe ser una *evangelización liberadora*.<sup>479</sup>

Al igual que los cristianos de base son perseguidos, los obispos que han optado en su trabajo pastoral por una Iglesia de base comunitaria han padecido la persecución. El obispo de Copán, monseñor Santos ha recibido diversas ocasiones amenazas de muerte, particularmente relacionadas con su labor en la *Alianza Cívica por la Democracia* (ACD). La ACD es un frente popular liderado por el obispo Santos que aglutina unas treinta y cinco organizaciones de la sociedad civil<sup>480</sup> compuestas por estudiantes, campesinos, indígenas, obreros, profesionales, sacerdotes, entre otros muchos. Desde sus inicios la Alianza fue apoyada por autoridades municipales de la región occidente, que se identificaron con sus luchas.

A raíz de las movilizaciones por el cierre de las minas a cielo abierto, el obispo Santos ha tenido también fricciones directas con el arzobispo de Tegucigalpa, cardenal Oscar Andrés Rodríguez.

---

<sup>479</sup> Obispo Luis Alfonso Santos. Entrevista Op. cit.

<sup>480</sup> Entre ellas están las organizaciones ASONOG, Alianza 72, Red de Patronatos, Comunidades Afectadas por la Minería, Coordinadora Nacional de Resistencia Popular, Municipios Sur de Lempira e Intibucá, Coordinadora Sociedad Civil Valle de Siria de San Andrés, COPIN, OCDIH, Red de Patronatos de Occidente, EROC y la Escuela Regional de Auditoría. Entre sus principales luchas desde finales de la década de los noventa del pasado siglo, ha sido la derogación de La Ley de Minas aprobada por el Congreso en 1998, que entregó la mayoría de la industria extractiva del país a empresas canadienses. El principal promotor de los cambios legales a favor de las empresas mineras fue el entonces presidente del Congreso y empresario Roberto Micheletti. La ACD proponía una nueva Ley de Minas que diera participación en la toma de decisiones a las comunidades directamente afectadas por las explotaciones mineras al aire libre. Su propuesta se basó en la defensa de los intereses populares, la contención del daño ambiental y la protección de los derechos humanos, constantemente violados por las empresas mineras. También en 2006 monseñor Santos y otros miembros de la ACD se reunieron con el entonces presidente Manuel Zelaya, el presidente del Congreso Roberto Micheletti y Vilma Morales, titular del Poder Judicial, para exigirles la aprobación de la Ley de Transparencia y Acceso a la Información Pública, así como para tratar el asunto de la nueva Ley de Minas, entre otras demandas. Ese mismo año, la ACD. se opuso a la construcción de un Aeropuerto a 16 Km. de la zona arqueológica maya de Copán. Además apoya proyectos de economía campesina y solidaria, y se opuso tenazmente al Tratado Libre Comercio con los Estados Unidos. La Ley de Transparencia y Acceso a la Información Pública fue aprobada por el Congreso en 2007. En cambio, la propuesta de Ley de Minas no ha sido posible concretarse debido a los intereses económicos que se afectarían de llegar a aprobarse. publicado en: Cardinalrating...What the Cardinals believe... "Cardenal reprende públicamente a obispo en Honduras" 4 de agosto de 2006, En World Wide Web: [http://www.cardinalrating.com/cardinal\\_89\\_article\\_4619.htm](http://www.cardinalrating.com/cardinal_89_article_4619.htm)

Otras organizaciones como las agrupadas en la Coordinadora Nacional de Resistencia Popular y en el Bloque Popular de Honduras se han unido a la Alianza Cívica por la Democracia en su oposición a la Mina San Andrés, ubicada en el municipio de La Unión (Copán), perteneciente a una empresa canadiense, por la descarga de cianuro en el río Lara con grave afectación a las fuentes de agua de muchas comunidades del occidente del país, incluyendo a Santa Rosa de Copán, la ciudad de mayor importancia en esa zona.

En mayo de 2009, el entonces presidente Manuel Zelaya promovió una nueva ley minera que prohibía las minas a cielo abierto, eliminaba el uso de cianuro y otorgaba a las comunidades derecho a decidir sobre los proyectos mineros. Las ganancias que permite la actual Ley de Minería provocaron que las empresas mineras, encabezadas por la Asociación de Minería Metálica de Honduras, dominada por empresas canadienses, reaccionaran con una enconada campaña en contra del presidente. De llevarse a cabo las pretensiones de la Alianza Cívica por la Democracia y la Ley Presentada por Presidente Zelaya, los intereses de empresarios nacionales y empresas extranjeras se habrían visto muy afectados, por lo que la Alianza y el obispo Santos se volvieron actores incómodos para la política nacional desde inicios del año 2000, en particular por la gran cantidad de personas que se encuentran detrás de ellos, de las que un importante número proviene de las CEBs de la diócesis de Santa Rosa de Copán.

Ciertos actores de la clase política, la cual, según declaraciones en 2006 del obispo Santos, estaban siendo sobornados por las empresas mineras para no permitir la aprobación de la nueva Ley, se sintieron amenazados al constatar que la resistencia popular estaba avanzando en organización y articulación, apareciendo como el colmo la famosa “cuarta urna” del presidente Zelaya en la que se consultaría a la población respecto a su acuerdo o desacuerdo en la creación de una Asamblea Constituyente.

En los días previos al Golpe de Estado, el obispo de la Diócesis de Copan recibió, como en varias otras ocasiones, amenazas de muerte; del mismo modo que las recibieron otros líderes populares. El 25 de junio de 2009, más de veinte mil personas que simpatizaban con el movimiento antiminero, tomaron varios

puntos de la carretera internacional que comunica a Honduras con Guatemala y el Salvador. Tres días después se dio el golpe de estado que destituyó al Presidente Constitucional Manuel Zelaya. En los primeros días de julio nuevamente miles de personas se congregaron en protesta por las nuevas amenazas de muerte al obispo de Copán, y se integraron al Frente Nacional Contra el Golpe de Estado.<sup>481</sup>

El primero de julio de 2009 la Diócesis de Santa Rosa de Copán publicó un mensaje en el que llamó a los hondureños a realizar un esfuerzo por restablecer la paz social, repudió las formas y el estilo con el cuál se impuso un nuevo ejecutivo nacional, llamó al ejército a no reprimir a los hondureños y pidió el respeto a su integridad y a sus derechos humanos.<sup>482</sup>

A la posición de la diócesis de Copán, se sumaron las Diócesis de Trujillo y Juticalpa, ambas en su oportunidad se manifestaron en contra del golpe de Estado y condenaron los atentados sufridos por Canal 36, Radio Progreso y Radio Globo.

Entre tanto, otra parte de la Iglesia, en voz del cardenal Óscar Andrés Rodríguez, que apareció en las televisiones y emisoras de radio, dio su respaldo a las nuevas autoridades al asegurar que "los tres poderes del Estado, Ejecutivo, Legislativo y Judicial, estaban en vigor legal y democrático de acuerdo a la Constitución de la República".<sup>483</sup> Con lo anterior se pone de manifiesto la divergencia dentro de la propia Iglesia respecto de los temas políticos y sociales en Honduras donde una parte sigue pactando con las cúpulas de poder en tanto que otra, con fuerte base popular, se identifica con sus luchas reivindicativas.

### 6.2.6 Costa Rica

Costa Rica es el país centroamericano donde menos proliferaron las comunidades de Base. Sin embargo han existido algunas muy importantes. En San Carlos, por

---

<sup>481</sup> En Marcha, "Amenazado de muerte Monseñor Santos". julio 2009. World Wide Web: URL <http://noticias.blog.excite.it/permalink/509873>

<sup>482</sup> Diócesis Santa Rosa de Copan (2009). Mensaje de la Diócesis de Santa Rosa de Copán 2009. En: World Wide Web.

<http://www.redescristianas.net/2009/07/08/mensaje-de-la-diocesis-de-santa-rosa-de-copan-honduras/>

<sup>483</sup> Conferencia Episcopal de Honduras "Edificar desde la crisis" (julio de 2009) emitido por la Conferencia Episcopal de Honduras tras los hechos acaecidos el 28 de junio de 2009. En: World Wide Web: <http://6865.blogcindario.com/2009/07/07462-comunicado-de-la-conferencia-episcopal-de-honduras-julio-2009.html>



ejemplo, existen Comunidades de Base muy activas. En 1982 llegó un cura a la comunidad de Monterrey de San Carlos. Este sacerdote tenía una inquietud social y pedía a los feligreses que, si les interesaba, se quedaran después de la misa. Entonces discutían otros temas y empezó a relacionar las lecturas bíblicas con la vida de la comunidad. Eso les impactó porque era una visión nueva de Iglesia. Se empezaron a formar comunidades donde había Delegados de la Palabra.

El padre les daba formación, y las comunidades comenzaron a multiplicarse, se reunían alrededor de setenta y cinco comunidades, catequistas y Delegados de la Palabra. Debido a que era la época de la revolución en Nicaragua, ellos se solidarizaban. También tenían talleres “clandestinos” con el biblista Pablo Richard.

Luego de tres años, el cura fue cambiado a otra parroquia y los miembros de la CEB fueron acusados de comunistas por estar muy comprometidos con la cuestión de Nicaragua. Para resistir conformaron dos grupos de reflexión en dos zonas de la parroquia donde se reunían semanalmente.

De acuerdo a lo manifestado por una informante, en Costa Rica la teología de la liberación estaba prohibida. El Departamento Ecuménico de Investigaciones también fue rechazado por la Iglesia, pues promovía una pastoral social encarnada en el pueblo. Esta institución ha tenido un papel muy importante en Costa Rica. Como se ha visto en el capítulo V, entre sus servicios, ofrece anualmente estudios de la Biblia y estudios socioteológicos para grupos de jóvenes, de mujeres, organizaciones campesinas, entre otros, a los que acuden personas de diferentes países.

Muy importantes en Centroamérica para la pastoral social han sido las radioemisoras católicas. En Costa Rica la Radio Santa Clara ofrece un importante servicio y el DEI en particular tiene un programa dedicado a la recuperación de la cultura campesina. En dichos programas también se lee la Biblia y se “ilumina” la realidad.

Como en el resto de los países centroamericanos, en Costa Rica las comunidades de base también cuentan con una organización que las mantiene articuladas. A mediados de la década del ochenta se formó Comunidades

Cristianas Costarricenses (COCRIC) organismo que congrega a las comunidades de base, las cuales se encuentran tres veces por año. Se trata de un espacio de laicos que envía sus representantes a SICAL y a CORCA.

Las CEBS están difundidas en las parroquias y diócesis pero a lo más dos diócesis tienen un obispo orientado con esta línea que aliente a las comunidades sobre todo en la línea de la pastoral social.

Debido a que COCRIC recoge y articula iniciativas con visión “liberadora” ha tenido un significativo papel en el movimiento popular, el cual ha crecido incluso en las clases medias debido a que la situación económica está en creciente deterioro. Desde luego las comunidades no son un movimiento social ni COCRIC es un movimiento entre otros, sino que la gente está inserta en los diversos movimientos sociales y grupos que hay. De acuerdo a lo manifestado por una persona de la comunidad de San Carlos es falso que en Costa Rica no haya represión. Cuando hay manifestaciones son garroteados y usan gases lacrimógenos incluso en contra de mujeres embarazadas. Bloquear carreteras se considera ilícito y pueden ser legalmente detenidos.<sup>484</sup>

Dicha persona lamenta que a los jóvenes se les ha metido una idea de que son diferentes al resto de Centroamérica y entonces adoptan formas “gringas” o europeas de vestirse. Hay un adormecimiento de los medios de comunicación. Las comunidades de Costa Rica, al igual que todas las de Centroamérica siempre han estado muy unidas a través de un encuentro por año y todos se sienten latinoamericanos.

### **6. 3 La transformación en el imaginario social en las CEBs**

En esta investigación proponemos que ocurrió una transformación en lo que hemos llamado imaginario social de los católicos tradicionales que realizaron una práctica de lectura de la Biblia en las Comunidades Eclesiales de Base. Pero ¿Cómo podemos afirmar que efectivamente tuvo lugar dicha transformación?

---

<sup>484</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

En esta tesis sostenemos que las personas que se reúnen en comunidades de base transforman su manera de pensar y de vivir y nuestra hipótesis es que un factor fundamental de cambio lo constituye la experiencia vivida dentro de la comunidad eclesial de base y especialmente un tipo de lectura de la Biblia que conduce a una particular interpretación de la misma y de la realidad personal vivida.

La especificidad de esta forma de leer la Biblia radica en que el *lugar social* desde donde se hace la interpretación es a partir de los pobres. Ahora, no toda situación nueva genera una transformación duradera en los sistemas simbólicos. Generalmente, cuando se presenta un desajuste “provoca una transformación de la acción, de la relación con los otros y de la imagen de sí... lo que es evidente es la imperiosa tarea de reconstruir condiciones para una relativa nueva estabilidad”<sup>485</sup>. Es cierto que ocurre una clara influencia del contexto global en las situaciones límite pero también hay que enfatizar la crisis individual que enfrentan los sujetos no sólo como resultado de las reflexiones hechas a partir de esta específica forma de leer la Biblia sino debido al método mismo. Ahora puede parecer muy normal que un grupo de personas se reúnan para estudiar la Biblia pero a principios de los años sesenta el simple hecho de que los laicos comunes podían no sólo leer la Biblia sino adjudicarse la facultad de interpretarla representaba toda una novedad que indudablemente sacudía los esquemas de representación religiosos de las personas.

Pero ¿Cómo podemos demostrar que efectivamente ocurre dicha transformación? La manera más simple es preguntando a los actores si consideran que ha cambiado su manera de ser y de pensar el mundo a partir de su lectura de la Biblia. En general, las personas consideran que se ha operado en ellas una transformación importante a partir de su participación en una comunidad de base.

---

<sup>485</sup> Suárez, Hugo. Op. cit. pp. 143-144.

“Yo he cambiado mucho dentro de la Comunidad Eclesial de Base, lo tradicional a mí no me agrada [...] a mí no me gustan las tradiciones, las tradiciones son para adormecer a la gente, la gente que no quiere ver.”<sup>486</sup>

Por lo común, su reflexión se ubica en torno al modo de “ser católico” antes y después de la vida en la comunidad de base, pues de ningún modo se consideran personas convertidas a la manera como se asume un converso que abraza una nueva religión. Por el contrario, se consideran sujetos de un proceso de reforzamiento en el catolicismo considerado como “auténtico” frente al catolicismo de masas tradicional.

“Desde antes ya era uno católico pero no habíamos entendido, uno daba la catequesis, nos aprendíamos todo de memoria [...] Uno creía que era suficiente ir a misa y cada fiesta andar en las procesiones, rezar... y hasta ahí pensábamos nosotros que eran las cosas.”<sup>487</sup>

Respuestas semejantes fueron dadas por todas las personas entrevistadas coincidiendo en que se operó en ellas una transformación no sólo en su manera de pensar sino incluso en su manera de ser, es decir hablamos de transformaciones a nivel ontológico. La propia jerarquía eclesiástica no sólo sacerdotes u obispos involucrados en este proceso sino a nivel de conferencias episcopales, han llegado a reconocer la importancia de los grupos de base en la transformación de la sociedad como lo afirma el siguiente fragmento de la Conferencia Episcopal de Honduras:

Poco a poco, de una religión de prácticas exteriores a menudo rutinarias, conformistas y sin contenido espiritual, se ha pasado a un compromiso personal de fe, con fuerte proyección hacia la comunidad” .<sup>488</sup>

Desde luego no puede hablarse de una transformación en masa, uniforme a todas las personas de las comunidades. Se trata de cambios de tipo cultural, siempre

---

<sup>486</sup> Bersabé Méndez. Entrevista Op. cit.

<sup>487</sup> Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

<sup>488</sup> “Diez Años por Nuevos Caminos...” Op. cit.

perceptibles particularmente por los propios actores, que encuentran su proyección en la práctica cotidiana. Esta puede expresarse desde una nueva forma de relacionarse en la familia y en la comunidad hasta el involucrarse en proyectos reivindicativos que ponen en riesgo la propia vida. A un obispo de Guatemala se le preguntó si creía que ha habido cambios culturales en las personas a partir de la lectura de la Biblia quien respondió:

“Bueno, de hecho pienso que los hubo y por eso muchas personas murieron, es decir, muchas personas se dieron cuenta de que vivir la Palabra de Dios significaba llevar adelante un fuerte compromiso social y esto hizo que muchos se comprometieran y pagaran con su vida ese compromiso.”<sup>489</sup>

A otra persona de Comunidades de Base de Costa Rica se le preguntó si cree que el compromiso de la gente tiene que ver con la lectura de la Biblia, a lo que respondió: “No sólo creo, doy fe de eso”; y agregó que la vida de los mártires, especialmente Monseñor Romero, es un aliento.<sup>490</sup>

En esta investigación suponemos que la sola asistencia a comunidades de base no es lo que desencadena una transformación del imaginario católico sino la lectura de la Biblia la cual es considerada por los sujetos como la *Palabra de Dios*. Ahora bien, si en la misa tradicional también se hace lectura de la Biblia y también se hace en los diversos grupos apostólicos católicos, incluyendo los neopentecostales, y en estos no se observan significativas transformaciones sino en todo caso reafirmaciones del imaginario católico ¿Cómo podemos afirmar que es la lectura de la Biblia lo que opera dicha transformación? ¿Qué es lo que posibilita la conformación de un catolicismo peculiar caracterizado por una concepción sumamente terrenal de lo sagrado y que da como resultado un hondo compromiso social? ¿Qué es lo que en última instancia desencadena tal fenómeno, considerando que se trata de personas que conviven inmersas en un mismo contexto cultural con los católicos tradicionales?

---

<sup>489</sup> Obispo Álvaro Ramatzini. Entrevista Op. cit.

<sup>490</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

Proponemos que la respuesta a estas preguntas radica en el método utilizado para la lectura de la Biblia denominado *Ver-juzgar-actuar*. Es muy importante mencionar que para llevarlo a la práctica, las personas de comunidades de base se valen de diversos medios, siendo muy recurrido el uso de boletines y otros materiales de diversa índole producidos en centros de difusión y de formación comunitaria. Estos suelen ser aprovechados por las comunidades para profundizar en el “Ver” la realidad para luego “Juzgarla” a la luz de la Biblia. Los temas de tales materiales pueden ser muy diversos, siempre desde la mirada de los pobres (o “empobrecidos” de acuerdo a la Teología de la Liberación).

Un ejemplo lo encontramos en el Boletín Justicia y Paz, editado por las comunidades rurales cristianas de El Salvador entre 1972 y 1980, su gran promotor y director fue el Padre Fabián Amaya con el respaldo de la Conferencia Episcopal de El Salvador. Su eje se centra en la denuncia de la injusticia social y el anuncio de la liberación. En su edición 67 de septiembre de 1977 el tema de análisis aparece en su portada ¿Independencia? A partir de un análisis comparativo se llega a la conclusión de que la injusticia social durante el sistema colonial español es muy parecida, a pesar de las diferencias de la sociedad actual, a la injusticia social que se vive en el Salvador. Esta injusticia social desencadena la persecución de la “Iglesia de Cristo” al tratar de promover “la fidelidad de su Divino Fundador y de su solidaridad con los más necesitados”. Pues “La iglesia ha continuado la misión de Jesús en predicar el amor, la justicia, desenmascarando tanto el pecado personal como el estructural”... “Ya lo dijo el señor: “No es el siervo mayor que su señor: también a vosotros os perseguirán”. (Juan 15,20)”.<sup>491</sup>

En un número previo de diciembre de 1976, el tema es “¡Adelante! Unidos en la Esperanza”. El tópico se aborda a partir de una reflexión sobre las condiciones de injusticia que se viven en el país, como la pobreza en que viven la mayoría de los salvadoreños. Y de cómo las “falsas esperanzas” de la demagogia partidista sólo sumergen “al pueblo de Dios” en la desesperanza. Sin embargo, se plantea, hay una “verdadera esperanza”, a través de una nueva evangelización

---

<sup>491</sup> Justicia y Paz. Boletín de las Comunidades Rurales Cristianas. Año 6. No. 67. Septiembre de 1977. San Salvador, El Salvador.

cuyo objetivo es crear una religiosidad popular distinta a la actual que se consolide en una verdadera esperanza de cambio, en cuyo cimiento se encuentra “la palabra de Dios”, es decir los evangelios.<sup>492</sup>

Finalmente en el número 76 del mes de octubre de 1978 el tema expuesto es más concluyente: “La iglesia y las organizaciones populares en El Salvador”. A partir de la Carta Pastoral rubricada por Monseñor Romero y Monseñor Rivera que habla sobre el asunto de desigualdad social y pobreza que vive el sector campesino dentro de la sociedad salvadoreña, se defiende la colaboración de la Iglesia en la formación de organizaciones populares para enfrentar la cuestión campesina. La Carta asume el compromiso organizativo bajo el amparo del derecho a la organización como garantía legal que tienen los distintos sectores salvadoreños a nivel constitucional y lo más importante, porque “La Palabra de Dios es una palabra viva que concientiza lo que es pecado y lo que es gracia, lo que hay que combatir y lo que hay que construir en la tierra. Es una palabra que no sólo se debe escuchar sino también realizar”.

Es indispensable mencionar que el método es comunitario por excelencia, es la participación de cada miembro de la comunidad la que lo hace posible en cada una de sus fases: cómo ve cada persona determinado aspecto de la “realidad”, qué piensa después de la lectura bíblica, cómo considera que debe actuarse después de dichas reflexiones. Ciertamente es que para los miembros de las comunidades de base suele carecer de importancia si es el método utilizado en su lectura de la Biblia lo que operó en ellos una transformación; pues para ellos es la *Palabra de Dios* la que transforma a la persona:

“Es que sin la Biblia va a ser difícil que la gente se convierta, sin la Palabra de Dios la gente no se convierte.”<sup>493</sup>

Para dar cuenta con mayor detalle de algunas transformaciones operadas en el imaginario de las personas, conviene recuperar el testimonio dado por los actores,

---

<sup>492</sup> Justicia y Paz. Boletín de las Comunidades Rurales Cristianas. Año 5. No. 60. Diciembre de de 1976. San Salvador, El Salvador.

<sup>493</sup> Bersabé Hernández. Entrevista Op. cit.

mismos que nos proporcionan algunos indicadores que reflejan la noción respecto a determinados conceptos religiosos y político-sociales que conforman el imaginario cristiano de la llamada Iglesia popular y que se considera novedoso en relación a un catolicismo tradicional.

### *6.3.1 Dios y Jesucristo*

Frente a una concepción de Dios todopoderoso que castiga los pecados se impone la concepción de un Dios que sufre con el dolor del pueblo como se muestra en los siguientes testimonios de dos personas de comunidades:

“Yo pensaba que Dios estaba ahí con una cosita, como con un leñito a ver qué cosa mala hacía y era una idea muy moralista del pecado.”<sup>494</sup>

“Dios es un Padre compasivo, misericordioso que no se queda tranquilo mientras el pueblo sufre.”<sup>495</sup>

En concordancia con lo anterior, la idea de un Cristo que murió para salvar a la humanidad del castigo divino desaparece para dar paso a la de un Jesús, también Salvador, pero cuya vida histórica fue una continua opción por los pobres siendo la radicalidad de su opción lo que desencadenó su muerte.

“Fue un Jesús que se entregó por el pueblo, por el que más sufre, [...] porque si nosotros lo vemos en Jesús ¿Por qué se pusieron en contra de él? Pues porque desobedeció las leyes del imperio.”<sup>496</sup>

El testimonio anterior destaca porque fue dado por una anciana integrante de CEBs de más de setenta años que se aleja radicalmente de aquella idea de un Jesús que “murió para salvarnos de nuestros pecados” y dice categóricamente: murió “porque desobedeció las leyes del imperio”.

---

<sup>494</sup> Janeth Rojo. Entrevista. Op. cit.

<sup>495</sup> Hermana Yulma Bonilla. Organizadora de Comunidades Eclesiales de Base en Morazán, El Salvador. Integrante de las Hermanas de la Pequeña Comunidad. Entrevista realizada el 31 de marzo de 2005. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

<sup>496</sup> Sra. Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.



El ideal religioso de los cristianos de comunidades está caracterizado por la immanencia, es decir el “aquí y ahora” de una realidad sagrada por lo que, mientras Dios sufre con el pueblo pobre, Cristo es “el otro”, especialmente el necesitado:

“Aún no se reconocía al mismo Cristo en los demás, vivía una vida únicamente personal, para uno nada más, y no se conocía el bien común y a través de las comunidades eclesiales sí, es lo más principal que hemos conocido y hemos aprendido ahí, a través de esa iluminación del Espíritu Santo, es que debemos de sentir en carne propia el dolor de los demás [...] en medio de las grandes dificultades y pobrezas ahí tenemos a los necesitados de nuestro barrio en los que reconocemos a Cristo presente, Cristo Jesús.”<sup>497</sup>

### 6.3.2 Reino de Dios.

La expresión del evangelio de “Reino de los Cielos” también es inmediata para las comunidades de base y una forma de saber si se forma parte de él es en base al compromiso con la justicia y otros valores:

“La misión de Jesús era la construcción del Reino. Y no un reino para después de la muerte sino un reino en la tierra. La misión de todo cristiano va encaminada en esa línea. Entonces ¿Cuáles son los valores del Reino? La justicia: no podemos ser cristianos si no luchamos por que haya justicia. La injusticia no va con el Reino, es *antirreino*”. Otro valor: la verdad. Hay mucha mentira en la sociedad que vivimos ¿Quién se atreve a decir verdades? El que dice verdades lo matan. El valor de la verdad es importante en la construcción de una nueva sociedad, que es construcción del Reino. Donde hay mentiras, como en los medios de comunicación que tenemos, eso es antirreino...”<sup>498</sup>

### 6.3.3 Pecado

En la lucha por hacer realidad el Reino “aquí y ahora” evitar el pecado es indispensable para los cristianos de base. Ahora bien, la concepción de pecado

---

<sup>497</sup> Entrevista señora Migdala Guerra, 36 años, líder y facilitadora de CEBs, en Gualán, Parroquia de Santiago Apóstol de la Diócesis de Santa Rosa de Copán, Honduras. 12 de abril de 2005.

<sup>498</sup> Hna. Noemí Ortiz. Organizadora de Comunidades Eclesiales de Base en Nueva Esperanza (Bajo Lempa), El Salvador. Integrante de las Hermanas de la Pequeña Comunidad. Entrevista realizada el 31 de marzo de 2005. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

que hasta nuestros días persiste en la Iglesia y que más bien proviene de una interpretación literal de los diez mandamientos o de lineamientos de la Iglesia, resulta ajena para los cristianos de comunidades.

Una formadora de CEBs expresó respecto de la concepción tradicional de pecado:

“Normalmente [se habla de] el pecado de no ir a misa, de que están viviendo juntos y no están casados [...] o por ejemplo ir a comulgar sin haberse confesado, esa es la concepción de pecado que hay.”<sup>499</sup>

A la misma persona se le preguntó cuál sería entonces un pecado grave a lo que contestó: “*la pasividad*”.<sup>500</sup> Otra respondió:

“La insensibilidad ante el sufrimiento porque Dios es sensible [...] Entonces no puede haber esa pasividad y esa indiferencia ante el dolor y el sufrimiento y ¿Qué causa el sufrimiento? Pues el que no haya justicia, el que no haya libertad, el que no haya igualdad.”<sup>501</sup>

A esto otra religiosa salvadoreña complementó:

“Hablamos por supuesto del *pecado personal* porque como personas individuales estamos en una sociedad que vive en pecado [Pero también] hablamos del *pecado social*, el que está en la base de la estructura de la sociedad en que vivimos y hablamos sobre todo del *pecado de omisión* cuando dejamos de hacer lo que tenemos que hacer para transformar una realidad”<sup>502</sup>

Por su parte, una integrante de CEB de Costa Rica dijo:

“Yo creo que el pecado más grande es la injusticia, o sea, no sólo que yo la cometa sino que yo la permita, ser cómplice de la injusticia y ser indiferentes ante el dolor de los demás”.<sup>503</sup>

---

<sup>499</sup> *Ibíd*

<sup>500</sup> *Ibíd*

<sup>501</sup> Hna. Yulma Bonilla. Entrevista Op. cit.

<sup>502</sup> Hna. Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit

<sup>503</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

De lo anterior se deriva que el pecado para las comunidades de base, sin dejar de ser personal, tiene una fuerte connotación social pues no dicen, por ejemplo, que un pecado grave sea “ser injusto” o “ser pasivo” sino “la injusticia” o “la pasividad”; esto implica que se está hablando de estructuras donde no hay un culpable concreto, el pecado es de la sociedad. Para ellos el pecado de “omisión”, esto es, “evitar hacer el bien” es muy grave, en contraste con la noción de pecado dominante en las personas católicas tradicionales para quienes el pecado de evitar hacer el bien no es tan grave como hacer el mal. Esto no significa que la Iglesia no contemple el pecado de omisión. En su doctrina se enseña que el pecado puede ser “de pensamiento, palabra, obra u omisión”; además, en el imaginario católico, el pecado tiene una marcada connotación personal.

#### *6.3.4 Salvación*

De ahí que, en esta misma lógica, la idea de salvación no coincida con la idea tradicional de “salvar el alma” o de una vida bienaventurada después de la muerte (el cielo).

“Lo que mucha gente anda buscando en la religión es salvar su alma y la vida cristiana no es para salvar el alma, es para salvar a otros, e íntegramente a la persona. En ese sentido, la salvación está ligada a la liberación.”<sup>504</sup>

Otra persona expresó lo siguiente:

“En la Iglesia tradicional nos preparan para morirnos, para la vida eterna, yo creo que de la relectura bíblica Jesucristo es muy claro, el Reino es aquí y ahora [...] yo no estoy preocupada por cuando me muera... no, no, es lo que yo pueda aportar ahora que estoy viva.”<sup>505</sup>

Desde luego estas concepciones tienen un fundamento bíblico e incluso son enseñanzas de la propia Iglesia católica; no obstante, en el católico tradicional tales nociones religiosas no son muy arraigadas pues como hemos dicho, es a

---

<sup>504</sup> Hna. Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.

<sup>505</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

partir de la lectura comunitaria de la Biblia que tiene como punto de partida la realidad, como el creyente alcanza un nivel de convicción muy profundo por lo que se siente obligado a hacerlo práctica.

“La Biblia es el libro de la historia de salvación, de liberación de un pueblo. En ese sentido tiene mucho qué aportar a la realidad concreta que estamos viviendo, [...] la vida cristiana tiene que desencadenar que esa realidad desemboque en historia de salvación, de liberación y ahí recibimos la pauta para comprometernos en la transformación de esa realidad.”<sup>506</sup>

### *6.3.5 Lectura de la Biblia*

La lectura de la Biblia permitió la democratización de un tipo de conocimiento religioso. Antes del Vaticano II leer la Biblia se creía un privilegio de los sacerdotes y la única interpretación válida era la oficial.

La Biblia en aquel tiempo era una cosa sacramental que nadie podía tocar. El Vaticano II, Medellín y Puebla nos enseñaron que la Biblia era para vivirla. Decía un campesino que la Biblia es vida, es vida de uno. [...] y que el laico, la laica, el niño, el joven, todos, tengamos la facilidad de leerla pero no sólo de leerla sino de meditarla y hacerla vida.”<sup>507</sup>

A partir del Concilio Vaticano II los fieles fueron alentados a leer la Biblia; sin embargo, la idea de que era un libro prohibido estaba muy arraigada en el pueblo católico. Por otra parte, un alto porcentaje de la población latinoamericana era analfabeta por lo que la lectura de la Biblia era casi nula. Tampoco había publicaciones traducidas que fueran fáciles de conseguir. A partir de la edición de la Biblia Latinoamericana y algunas otras ediciones populares la gente fue teniendo mayor contacto con la Escritura Sagrada, tales traducciones contenían comentarios que facilitaban su interpretación.

El acercamiento más inmediato a la Biblia ocurrió debido a los cambios litúrgicos introducidos por el Concilio Vaticano II para la celebración de la Misa. La lectura del Antiguo y Nuevo Testamentos que se hace durante la celebración,

---

<sup>506</sup> Hna Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.

<sup>507</sup> Leonel Morrás. Entrevista Op. cit.

ahora ofrecida en la lengua vernácula y no en latín, permitió un conocimiento paulatino del contenido de los libros sagrados por parte de los fieles. Sin embargo, la interpretación siempre quedó a cargo de los sacerdotes a través de la homilía realizada después de las lecturas, teniendo el católico un papel puramente receptor. A pesar de ello, es indudable que el Concilio Vaticano II detonó una formidable transformación del imaginario religioso en diversos sentidos en las diferentes esferas consideradas católicas que sin embargo difícilmente condujo a los fieles a un compromiso social.

Dado que en la misa se lee la Biblia, surge la pregunta de por qué en general las personas que acuden no llegan a un nivel de compromiso semejante al de las comunidades eclesiales de base. A esta pregunta, una anciana de comunidad respondió:

“Porque en la mayoría de las Eucaristías, en la experiencia que yo tengo, es que se lee la Biblia, el padre la reflexiona pero hasta ahí nomás [...] Porque la gente llega pero ¿Llegó a qué? A escuchar al sacerdote. A que él diera su homilía y nada más; mientras que cuando se hace el compartir en la comunidad es más rico y eso lo tengo comprobadísimo [...] Entonces yo siento que compartir las lecturas dentro de la comunidad es un compromiso más fuerte, es un cuestionamiento más fuerte que te lleva a entregarte más.”<sup>508</sup>

El método de la Lectura Popular de la Biblia, exige que sea la asamblea quien la interpreta y eso es lo que caracteriza a las Comunidades Eclesiales de Base y que incluso algunos obispos alientan como un medio para articular la fe con la vida:

“No la llamamos lectura popular de la Biblia, sino que la llamamos lectura vivencial o existencial de la Biblia, es decir, referida siempre a las situaciones concretas, pero nos topamos con una mentalidad bastante cerrada, incluso entre los mismos catequistas nuestros que no logran ver esa relación entre el evangelio vivido y la vida misma.”<sup>509</sup>

La Lectura Popular de la Biblia ha de ser comunitaria pero el método exige que se parta de la realidad vivida (ver) y luego de reflexionar a la luz de la Biblia se vuelva

---

<sup>508</sup> Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

<sup>509</sup> Monseñor Álvaro Ramazzini. Entrevista Op. cit.

a esa realidad (actuar). En ese sentido, cualquier grupo que realice lectura de la Biblia bajo este método, estará realizando Lectura Popular de la Biblia; ello incluiría a los grupos apostólicos y movimientos eclesiales tradicionales. Sin embargo, en general no se realiza Lectura Popular de la Biblia en tales grupos:

Hay dos lecturas de la Biblia, lamentablemente por influencia del neopentecostalismo protestante y el Movimiento de Renovación Carismática católico, está entrando una manera de leer la Biblia de carácter fundamentalista, al pie de la letra, sin tener en cuenta los géneros literarios, sin tener en cuenta la realidad, la realidad social, económica, política, cultural en que vive el pueblo. Ahora, frente a esto están los catequistas y las comunidades que sí se mantienen firmes en esta lectura popular y liberadora de la Biblia. Nosotros le llamamos *lectura popular y liberadora de la Biblia* frente a la lectura fundamentalista y conservadora de la Biblia [...] En esta lectura popular y liberadora el mismo pueblo hace una lectura desde su identidad de campesinos, desde su identidad de indígena, desde su identidad de mujeres, desde esta realidad hacen pues una lectura preciosa, bonita, pero choca mucho con la otra visión y a veces hay ahí tensiones fuertes. Hasta entre los mismos catequistas los hay también de una línea fundamentalista por influencia del *movimiento neopentecostal*.<sup>510</sup>

Que el método de reflexión comunitaria puede detonar con mayor eficacia una transformación del imaginario de las personas y llevarlas a un compromiso social es verificado en las Celebraciones de la Palabra. Como se ha dicho, el método en estas celebraciones es otro debido a que el celebrador es quien explica las lecturas bíblicas (homilía) A la pregunta respecto del nivel de compromiso de las personas que acuden a las Celebraciones de la Palabra respondió:

“Mire, cuesta, son pocas las personas”.<sup>511</sup>

Si bien es cierto que muchos celebradores se han convertido en líderes sociales en sus comunidades hay que considerar la diferencia entre los primeros y los fieles que acuden a las celebraciones. Los primeros reciben en los centros de formación de la propia Iglesia una intensa formación bíblica que parte de una

---

<sup>510</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>511</sup> José Alberto Madrid. Entrevista Op. cit.

profunda reflexión de la realidad; los segundos en cambio sólo acuden a las celebraciones de la Palabra, muy semejantes a la misa, en ausencia de un sacerdote. Lo anterior parece reforzar la hipótesis de que la simple escucha de las lecturas bíblicas, al margen de un adecuado método de reflexión e interiorización como pudiera ser el método de la Lectura Popular de la Biblia no produce transformaciones profundas ni duraderas en el imaginario de las personas. Sólo si las Celebraciones de la Palabra llegan a convertirse en pequeñas comunidades de base se lograrán transformaciones formidables en cristianos cuya vivencia de la fe solía descansar en meras prácticas religiosas. Así lo reconocen los propios obispos hondureños en el documento emitido a los diez años de las Celebraciones de la Palabra:

“Sin despreciarlas en absoluto, debemos reconocer que las prácticas religiosas de antaño ya no bastan como sostén de la fe... Esta vivencia de fe y de esperanza en comunidades fraternales es precisamente lo que le esté dando a nuestra Iglesia un rostro nuevo y original. En el correr de los últimos años, la Celebración de la Palabra ha sido el fermento misterioso que ha transformado a miles de comunidades pobres –pequeñas y grandes- en otras tantas cooperativas de salvación, estrechamente unidas entre sí y empeñadas en un mismo proceso de liberación integral.”<sup>512</sup>

#### 6.3.6. *Iglesia*

Es sobresaliente en las personas de Comunidades de Base su actitud crítica frente a la jerarquía de la Iglesia. En general no se le critica por los temas que los católicos actuales le reclaman como son su negativa a permitir el divorcio o su postura frente a los métodos de control natal, particularmente el aborto. La crítica de las Comunidades de Base se centra en general en la ausencia de una opción auténtica y visible a favor de los pobres en el mundo entero. Un católico tradicional probablemente considerará que la Iglesia se preocupa por los pobres refiriéndose a toda la obra social que realiza en todo el mundo o bien le criticará su riqueza y exigirá de ella que venda sus bienes y use el dinero para dárselo a los pobres. Ambos casos ubican la opción por los pobres a un nivel meramente asistencial.

---

<sup>512</sup> “Diez Años por Nuevos Caminos...” Op. cit. p. 149.

Las personas de Comunidades de Base consideran que la Iglesia es cómplice de los sistemas de dominación en la medida en que no los combate; y exigen de ella que cumpla con un papel profético de denuncia y rechazo de la injusticia:

“Nuestros profetas, nuestros obispos, nuestros sacerdotes no dicen nada, son cómplices de lo que está pasando; sin embargo tenemos religiosas, religiosos y obispos que no quieren ser cómplices de esa realidad [...] el obispo y el religioso o la religiosa que calla ante el sufrimiento del pueblo no puede decir que tiene una opción por los pobres. Jesús mismo, cuando vino al mundo, no se apartó, no anduvo ahí orando ni haciendo tantos retiros sino más bien lo que hizo fue encarnarse en el pueblo. Y es lo que nosotros quisiéramos de los religiosos y de los obispos en este caso, y ojalá un día tengamos un Papa así, que sea un Papa que se encarne en la realidad del pueblo, o sea que no esté allá arriba, sino que sea un papa que esté en los pobres; como Dios ¿no? Dios se hizo humano para sentir como los humanos.”<sup>513</sup>

Como ya hemos dicho anteriormente, las comunidades de base no se consideran una Iglesia alternativa sino una expresión de la verdadera Iglesia —o lo que debería ser— frente a una Iglesia deformada que no ha sabido conservar el espíritu de las primitivas comunidades cristianas de las que habla el libro del Nuevo Testamento *Hechos de los Apóstoles*, quedando sólo una apariencia:

“La comunidad eclesial de base es la recuperación de la primitiva comunidad, lo que debería de ser la Iglesia. La iglesia debería ser eso, pero cuando va creciendo y todo eso, se va perdiendo el espíritu y queda el carapacho. El carapacho tenemos (*ríe*).”<sup>514</sup>

De ahí que las personas de Comunidades Eclesiales de Base jamás hablan de separarse de la Iglesia de Roma; por el contrario, reconocen en ella signos de autenticidad, como son los documentos del Vaticano II y Medellín y surge el deseo de hacer algo porque dicha Iglesia se transforme en lo que debería ser:

“Una Iglesia que era dura, una Iglesia que para Dios la voz del sacerdote era la máxima autoridad y entonces con Medellín y Puebla y el Vaticano II pues nos enseñaron que la

---

<sup>513</sup> Leonel Morrás. Entrevista Op. cit.

<sup>514</sup> Hna. Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.



Iglesia primero es el Pueblo de Dios donde todos y todas somos iguales, además de eso que es una Iglesia donde cada uno de sus miembros es importante: como persona, como individuo y como cristiano.”<sup>515</sup>

Es importante señalar que la concepción de Iglesia entre unas comunidades y otras no es homogénea. En Honduras, por ejemplo, en una diócesis donde el plan pastoral se propone organizar toda la diócesis en CEBs, las personas de comunidades guardan una mayor sumisión a la jerarquía eclesiástica. Todo lo contrario sucede en Nicaragua, donde las CEBs caminan solas sin el apoyo de los sacerdotes, ni los obispos.

Las comunidades de base tienen muy claro que la Iglesia no es la jerarquía eclesiástica sino el total de los fieles y que el concepto de *comunidad de base* es mucho más amplio que las CEBs formales. Corresponde más bien a la comunidad de creyentes que viven su fe precisamente de forma comunitaria. Se trata de la Iglesia popular en sentido amplio; es decir, los fieles católicos con una opción conciente y comprometida por los pobres y que vive su fe no de manera individual sino en comunidad.

Las comunidades de base son, mira, yo diría que ahí en San Marcos las Comunidades de Base es la misma Iglesia porque ¿Cómo podemos decir que una aldea donde hay unos líderes y unas comunidades que se reúnen una o dos veces por semana a reflexionar la Palabra de Dios, donde todos comparten, todos oran, cada quien da su palabra, indistintamente si es hombre o mujer, no es una comunidad de base? ¡Es una comunidad de base!, no importa el nombre, ahí no se le llama Comunidad de Base pero sin embargo es una Comunidad de Base y viva y bien viva, muy activa, participativa, creativa. [...] ¡Claro! Sí, yo diría que la Comunidad de Base es la *Iglesia de los pobres en movimiento*. La Iglesia de los pobres en movimiento, dinámica, que no depende de si el sacerdote le dice: “haga esto” No, no; ellos lo hacen, ellos reflexionan, ellos organizan, ellos tienen un montón de actividades y compromisos con la comunidad, con la realidad social... Eso es una comunidad de base. Entonces, en definitiva, podemos decir que la mayoría de las parroquias funcionan como una gran comunidad de comunidades de base; en sus aldeas, sus caseríos, en sus cantones... con sus líderes...”<sup>516</sup>

---

<sup>515</sup> Leonel Morrás. Entrevista Op. cit.

<sup>516</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

### 6.3.7 Fe

La Iglesia enseña que la fe es una virtud teologal, que consiste básicamente en creer en Dios y en su enviado Jesucristo. Para los católicos comunes la fe tiene un sentido más amplio. Así se puede tener fe en Dios, en la Virgen o en tal o cual santo. La Biblia enseña que la fe se demuestra con las obras,<sup>517</sup> en ello se basa la enseñanza de la propia Iglesia de que no basta creer en Dios para salvarse pues sólo si se hace el bien en esta vida podrá aspirarse a una recompensa eterna. Las personas de comunidades de base consideran que el católico tradicional entiende “hacer el bien” como “obras piadosas” en tanto que para ellos, la fe del verdadero cristiano implica partir de la realidad para en ella dar testimonio.

“Si queremos ser cristianos tenemos que partir de esa realidad precisamente, de esa realidad concreta que se vive. No se puede ser cristiano en el aire, hay que conocer la realidad del país en que se vive, verdad, porque ahí es donde se tiene que dar testimonio de la fe.”<sup>518</sup>

Para los obispos latinoamericanos, un problema de la Iglesia es la incoherencia entre la vida y la fe de los católicos; y en ello influye también el movimiento neopentecostal que está creciendo rápidamente en toda América Latina:

“Ese es uno de los grandes problemas que tenemos no solamente en Guatemala sino en toda la Iglesia católica de América Latina, es decir, no hay una coherencia entre la fe y la vida de las personas, de manera que las personas leen la Biblia y la leen sin relacionarla directamente con la situación en la que están viviendo. Por otro lado, hay una influencia muy fuerte, pero muy fuerte de los grupos evangélicos fundamentalistas que ellos siempre están refiriendo todos los textos bíblicos sólo al Antiguo Testamento, de manera que muchas veces más que cristianos son judíos [...] y esto influye negativamente en comunidades católicas.”<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> Santiago, 2, 14-26. En: Biblia de América, La Casa de la Biblia, coedición de PPC/Sígueme/Verbo Divino. España. 1999.

<sup>518</sup> Hna. Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.

<sup>519</sup> Obispo Álvaro Ramazzini. Op. cit.

De ahí la constante preocupación de las comunidades de base de no despegarse de la realidad y de que su fe tenga una proyección clara y contundente en la sociedad en que viven. Además consideran que tal conciencia no la poseían con anterioridad sino que eso lo entendieron una vez que reflexionaron al respecto en la comunidad:

“Nosotros hemos entendido que la fe tiene que ir unida con la vida y que el cristiano no puede ser solamente espiritual sino que aparte de la palabra uno tiene que llevar a la práctica, en la acción en la vida social y que no tiene que estar encerrado, ni en sí mismo ni solamente en su comunidad o solamente venir a la iglesia sino que tiene que salir afuera y ver que es lo está pasando porque el triple ministerio eso es lo que significa: la triple misión, de todo bautizado, de todo cristiano.”<sup>520</sup>

Para los cristianos de Comunidades de Base, la fe abarca todas las dimensiones del ser humano desde una perspectiva integral; y debe tener un carácter “liberador” de cada una de esas dimensiones:

“Nosotros entendemos, y las comunidades lo entienden muy bien, que la fe tiene que abarcar todo, salvar a la realidad humana, que Dios quiere la liberación integral del ser humano, no solamente espiritual sino también social, así es como las comunidades van descubriendo el compromiso de su fe.”<sup>521</sup>

### *6.3.8 Alabanza-culto*

El culto católico, es la pleitesía que el creyente rinde a Dios. Es la expresión del amor hacia él e implica un acto sagrado, un rito que conecta con lo sobrenatural. La tradición católica latinoamericana es extremadamente rica en lo cultural. Si bien es cierto que los católicos latinoamericanos rara vez rinden culto público a Dios directamente, su vida práctica suele tener un matiz sagrado debido a múltiples devociones a los santos, a la Virgen María, a Cristo, al Niño Jesús e incluso a la Santa Muerte. Dicha religiosidad se encuentra sumamente organizada a través de

---

<sup>520</sup> Sra. Ordelina. Entrevista Op. cit.

<sup>521</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

cofradías y otras organizaciones siendo la fiesta anual la principal expresión de su fe, con profundas significados políticos y sociales.

Existe también otro tipo de culto relativamente nuevo, que rechaza muchas prácticas de la religiosidad popular, no todas, pero cuyos rituales religiosos consisten básicamente en alabanza directa a Dios, teniendo un papel protagónico Jesucristo como Salvador y el Espíritu Santo como el inspirador de toda su fe. Los actos de culto de estos grupos conocidos como “carismáticos” son muy semejantes a los servicios religiosos de los grupos neoevangélicos, siendo la “alabanza” (cantos, rezos en voz alta, expresiones corporales) la principal forma de culto.

Otro tipo de culto, muy común en las asociaciones y movimientos apostólicos, es el más apegado a las directrices de la Iglesia. Sus prácticas religiosas son en torno a los sacramentos, entre los cuales la celebración de la misa es central; practicándose también otras devociones como el rezo del rosario, vía crucis, procesiones, etcétera.

Lo anterior es un intento muy general de tipificación del culto católico pero es difícil encontrarlo empíricamente en sus expresiones puras. Por supuesto, en las fiestas patronales de las cofradías se celebra la misa y desde luego también lo hacen los grupos carismáticos. Igualmente, muchos grupos apostólicos también utilizan cánticos y alabanzas neopentecostales y celebran a un santo patrono o a la Virgen aunque no con el mismo sentido con que lo hacen las cofradías.

Existe también una amplia población católica cuyas prácticas de culto se reducen a un mínimo de ritos religiosos como son las bodas, los bautizos o los funerales.

Ahora bien, para la Iglesia como institución religiosa, la celebración de la misa o Sacramento de la Eucaristía es el centro de toda la vida cristiana<sup>522</sup>. El origen de dicha celebración se encuentra en las primeras comunidades cristianas y es una conmemoración que evoca la cena pascual judía que Jesús celebró con sus discípulos un día antes de ser crucificado. El Concilio Vaticano II introdujo

---

<sup>522</sup> Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Instrucción *Redemptionis Sacramentum*. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la santísima Eucaristía. No. 36.

reformas radicales en la forma de celebrar la misa y lo que en su momento fue una formidable novedad poco a poco se fue enraizando en las conciencias de los católicos hasta hacerse cotidianas.

La Iglesia le da tanta importancia a la celebración de la misa que existe toda una doctrina de su significado, producida y expuesta a lo largo de los siglos. Después del Concilio Vaticano II, los papas han dedicado encíclicas al tema de la Eucaristía y se han emitido diversas *Instrucciones* con los principios y directrices para su celebración. Las normas litúrgicas emitidas por la Iglesia son extremadamente puntuales, las cuales solicita que se observen con sumo cuidado y se eviten iniciativas pues “la Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones”<sup>523</sup> ó “para que alguien pueda permitirse tratarlo a su arbitrio personal, lo que no respetaría ni su carácter sagrado ni su dimensión universal.”<sup>524</sup> Lo anterior es justificado en orden a una unidad sacramental y para evitar “divisiones y facciones en la Iglesia.”<sup>525</sup> Con todo y la considerable apertura del Concilio Vaticano Segundo, en su Constitución sobre la Sagrada Liturgia se establece que “La ordenación de la Sagrada Liturgia es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica; ésta reside en la Sede Apostólica y, en la medida que determine la ley, en el Obispo”.<sup>526</sup> En particular las normas litúrgicas impiden que los fieles hagan en la misa interpretación de la Biblia a partir del método Ver-Juzgar-Actuar pues no permite que alguien distinto al sacerdote diga la homilía y nunca un laico.<sup>527</sup> Por otra parte, la cantidad de gente que acude a una misa dificultaría la implementación del método.

El hecho de que la misa se celebre siempre igual, trae como consecuencia que los asistentes caigan en una rutina que los lleva a participar de ella de una forma mecanicista. Algunas personas de comunidades de base, son muy críticas

---

<sup>523</sup> Idem. No. 8.

<sup>524</sup> Idem. No. 11.

<sup>525</sup> Idem. No. 12

<sup>526</sup> Concilio Ecueménico Vaticano II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 22 § 1. [

<sup>527</sup> Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Instrucción Redemptionis Sacramentum. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la santísima Eucaristía*. No. 64. En:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20040423\\_redemptio nis-sacramentum\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptio nis-sacramentum_sp.html)

ante esta situación al grado de preferir no asistir a las celebraciones eucarísticas por considerar que la institucionalización ha deformado la doctrina.

“Yo me siento Iglesia dentro del trabajo que hago [...] creo en la doctrina de la Iglesia Católica, no creo en como la llevan las instituciones, creo en el Vaticano II, en Puebla<sup>528</sup>, desde el compromiso con los pobres. Desde ahí no frecuento mucho la Iglesia, digo los ritos religiosos dentro de la parroquia donde vivo, porque no comparto la forma tan estéril de decir misa; o sea, yo siento que eso no me dice nada, no me responde a nada. Sí, no pierdo la oportunidad, cuando la tengo, de participar en celebraciones que de verdad tengan vida, que tengan signos de vida, que sea una celebración donde se está celebrando lo que está tocando vivir [...] porque yo creo que la comunión no es solamente recibir la comunión, [sino] es la comunión que haya con las luchas y con las necesidades del pueblo.”<sup>529</sup>

La Iglesia en sus documentos enseña que la Eucaristía o misa suscita el compromiso de la evangelización y el impulso a la solidaridad pues “despierta en el cristiano el fuerte deseo de anunciar el Evangelio y testimoniarlo en la sociedad”.<sup>530</sup> A pesar de ello, las personas de comunidades consideran que la misa por sí misma no lleva al compromiso social querido por Dios:

“La Iglesia se llena de gente pero tal vez es sólo gente de misa, no crea que toda la gente se compromete a las cosas de Dios, no sé, tal vez no forman conciencia.”<sup>531</sup>

En última instancia, el culto a Dios se vuelve estéril para las comunidades de base si no va acompañado de la acción, pues dicen: “Un cristiano de misas y de ritos que no se encarna en la realidad no es cristiano.”<sup>532</sup>

---

<sup>528</sup> Se refiere al documento emanado de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Puebla, México en 1979.

<sup>529</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

<sup>530</sup> Discurso inaugural del Papa Benedicto XVI en *Documento Conclusivo de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe*. (Documento de Aparecida). 2007. En: World Wide Web [http://www.celam.org/celam.info/download/Documento\\_Conclusivo\\_Aparecida.pdf](http://www.celam.org/celam.info/download/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf)

<sup>531</sup> José Alberto Madrid. Entrevista Op. cit.

<sup>532</sup> Hna Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.

“Hemos reconocido que no es solamente el culto a Dios, ni sólo cantar ni sólo orar, sino que acompañado a eso tiene que ir la acción; y la acción nosotros la tomamos así: el sentirnos solidarizados con el dolor de los más pequeños, el de los demás.”<sup>533</sup>

### 6.3. 9 Comunidad

La noción de comunidad es muy vaga en la iglesia católica, tiene un sentido muy amplio, equivalente al tamaño de la parroquia o bien muy espontáneo como el grupo de fieles que se congregan para escuchar la misa, por lo que es efímero y muy impersonal. Una nueva noción de comunidad antes ausente, excepto en las comunidades indígenas, es quizá el punto de partida en la transformación del imaginario social de los miembros de CEBs. Para ellos, la comunidad es el principal referente, tiene su fundamento en la Biblia<sup>534</sup> y tiene una función muy específica:

“Comunidad es un pequeño grupo para ir descubriendo la realidad en que se vive, para ir viendo los proyectos a favor del pueblo, qué necesidades hay, cómo está el gobierno trabajando en el pueblo hoy; o sea que analizar la realidad a través de la Palabra de Dios.”<sup>535</sup>

En la comunidad las relaciones de amistad son el principio de un contacto profundo con la realidad y de un encuentro auténtico con la Palabra de Dios:

Para tener un conocimiento de la realidad personal, social, política, primero se parte de una experiencia personal de amistad, de esa manera es que nos conocemos. Cuando ya se tiene una experiencia fuerte de amistad, es cuando se pasa al estudio de la realidad en que se vive y luego esa realidad se trata de iluminar desde la Palabra de Dios.”<sup>536</sup>

Una de las más importantes características de las personas de comunidades de base es la solidaridad pues dicen: “De eso es que se trata la comunidad de base,

---

<sup>533</sup> Migdala Guerra. Entrevista Op. cit.

<sup>534</sup> Las CEBs están basadas en los libros Bíblicos del Nuevo Testamento: Hechos de los Apóstoles y Evangelio de Mateo (Ver Hech. 2, 42 y Mt. 25)

<sup>535</sup> Bersabé Méndez. Entrevista Op. cit.

<sup>536</sup> Hna. Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.

de compartir uno lo que tiene, de no tener sólo para uno.”<sup>537</sup> Pero compartir lo que se tiene constituye apenas una acción inmediata para aliviar ciertas situaciones de pobreza. Para las Comunidades de Base, lo más importante consiste en buscar condiciones estructurales más incluyentes:

“Nosotros no tenemos que luchar por un interés, tenemos que luchar por el bienestar de nuestra gente, aunque nunca tengamos nada pero nuestra convicción tiene que ser esa: luchar por que todos tengamos lo necesario, una vivienda digna, un lugar donde vivir, todo lo necesario pero sin intereses personales”.<sup>538</sup>

El servicio a los demás es tan importante que en algunos lugares donde las CEBs son fuertes, la preparación al sacramento de la Confirmación —que desde luego no se administra a niños sino a jóvenes o adultos— dura un año, durante el cual el aspirante tiene que hacer obras sociales: “Porque tenemos que acostumbrarnos al servicio a la comunidad.”<sup>539</sup>

Hay que mencionar que no todos los cristianos de base entienden la comunidad de la misma manera. Hablar entre los indígenas de comunidades de base no tiene sentido porque su punto de referencia de comunidad es o la familia o la aldea entera. En eso difieren las comunidades de base mestizas donde no se reúnen todas las personas de un caserío o de un vecindario sino sólo algunas y éstas pueden tener o no tener relación de parentesco entre ellas. En cambio, si en una aldea indígena se hace Lectura Popular de la Biblia, esto suele hacerlo la comunidad toda y desde luego su identidad no está conformada por ser miembros de una comunidad de base sino por ser comunidad indígena, aún cuando practiquen el método de la CEB.<sup>540</sup>

Ya se ha dicho que la Comunidad Eclesial de Base es una forma entre otras para referirse a las pequeñas comunidades cristianas. Cuando surgieron y en los tiempos de mayor auge, este fue el nombre más difundido que éstas llevaron. Ahora muchos prefieren otros nombres, sobre todo por la persecución que éstas

---

<sup>537</sup> Carmen Candray. Entrevista Op. cit.

<sup>538</sup> Juan Gavidia. Entrevista Op. cit.

<sup>539</sup> Hna. Noemí Ortiz. Entrevista Op. cit.

<sup>540</sup> Cfr. Obispo Álvaro Ramatzini. Entrevista Op. cit.



sufrieron tanto por parte de la Iglesia como de los gobiernos, lo que dio lugar a que se tenga una aversión a dichas comunidades o bien a que mucha gente aún tenga miedo de usar tal denominación.

“Hablar de Comunidad Eclesial de Base aquí en San Salvador no se puede, porque a la Comunidad Eclesial de Base la gente le tiene miedo, entonces aquí se llama ‘Comunidad Cristiana’ [...] ésta se llama Comunidad Cristiana San Antonio Abad.”<sup>541</sup>

### *6.3.10 Realidad*

Una de las transformaciones más sobresalientes de las personas de comunidades de base y que tiene un impacto directo y notable en la vida práctica cotidiana está relacionada con la idea de “realidad”. Las personas comunes suelen tener conciencia de que la pobreza es consecuencia de una situación injusta, —ya no es común la idea de que la pobreza es voluntad de Dios y que ha de esperarse una recompensa eterna— sin embargo, en las comunidades de base, dicha conciencia conduce a una rebeldía y audacia frente a las estructuras de opresión la cual, de acuerdo a lo manifestado por las personas entrevistadas, no tenían antes de su lectura de la Biblia:

“Fue como un redescubrir totalmente diferente de cómo puedo yo aplicar la Biblia, la Palabra de Dios, a mi vida, cómo puedo iluminar la realidad del pueblo con la Biblia. No la Biblia como una historia que ya pasó sino actual, qué dice Dios hoy, ante lo que estoy viviendo, máxime yo que estoy en las organizaciones campesinas, entonces como campesina, con la tenencia de la tierra, con los bajos salarios, con la explotación del trabajo, con la explotación de las empleadas domésticas...”<sup>542</sup>

Existe además una reflexión constante de las causas que originan unas estructuras injustas:

“El imperio que ahora es Estados Unidos y en el tiempo de Jesús era Roma, ese imperio ahora nos quiere imponer lo que se le da su gana y nosotros como latinoamericanos y como humanos y como cristianos no debemos permitir esa situación, creemos que no es

---

<sup>541</sup> Bersabé Méndez. Entrevista Op. cit.

<sup>542</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

justo porque no es lo que Dios quiere para nosotros [...] Ahora ya no nos matan con balas sino que es otro método de balas, es una bala que no la ves pero que la estás sintiendo, estamos viendo pobreza, miseria, estamos viendo niños muriendo de desnutrición, estamos viendo violencia extrema de las mujeres; entonces es una violencia que no se nota, que no se ve, que no se palpa, pero que ahí está”.<sup>543</sup>

Algunos sectores de la Iglesia desde hace algunos años han descubierto el gran potencial que tiene la Comunidad Eclesial de Base en la organización social reivindicativa por lo que en los lugares donde los pastores eclesiásticos se han insertado en las luchas populares se consolida muy eficazmente la resistencia. En Guatemala, por ejemplo, la Iglesia ha sido criticada por haber mostrado en determinados asuntos una orientación favorable a los intereses del pueblo pobre. Ya hemos dicho que el obispo de San Marcos ha sido amenazado de muerte por sus manifestaciones en contra de la explotación minera, a cielo abierto, por parte de las multinacionales de Estados Unidos y de Canadá. San Marcos es un departamento riquísimo en oro, y también en plata y como las mineras son a cielo abierto, se destruyen los bosques, se agotan los manantiales, se seca los arroyos y se acaba con la fauna. Por ello se cuestiona mucho esta explotación minera a cielo abierto, porque, según lo manifestado por un trabajador de la Pastoral en la Diócesis de San Marcos:

“Tal vez sea o es pan para hoy pero será hambre para mañana porque se acaba ese trabajo y que va a encontrar la gente que ya no va a tener tierras para cultivar porque todo va a estar desolado, contaminado, desértico, sin agua. Es lo que dicen muchas comunidades: vale más el agua que el oro”.<sup>544</sup>

Por tal motivo, las pequeñas comunidades constituyen precisamente la “base” de un amplio movimiento de resistencia que en algunos casos como las diócesis de San Marcos en Guatemala o Santa Rosa de Copán en Honduras, son liderados por la Iglesia institucional a la par con otros líderes laicos pues, además de la

---

<sup>543</sup> Leonel Morrás. Entrevista Op. cit.

<sup>544</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

resistencia en contra de la explotación minera, los grupos de base libran otras luchas populares:

“Primero, la resistencia a la explotación minera a cielo abierto. Hay una creciente organización del pueblo en torno a este objetivo. Segundo, una organización campesina frente a la tenencia de la tierra y a la problemática laboral en las fincas [...] la gente está viviendo ahí en una situación de esclavitud y de hambre y miseria extrema, con salarios de hambre. Entonces los cristianos campesinos se están organizando para reivindicar sus derechos a través de la Pastoral de la Tierra, el Movimiento Trabajador Campesino, que lo coordina la diócesis, la Pastoral de Derechos Humanos con más de ochenta promotores en derechos humanos, el mismo REMI, la Pastoral de la Mujer, todas estas son pastorales que van en esta línea ayudando a los campesinos a tomar conciencia, a organizarse y a incidir en las políticas públicas para que haya cambios audaces en la misma estructura social y económica porque la gente, cada día más, va comprendiendo de que las ayuditas que pueden venir de fuera, los proyectitos que vienen de fuera, pueden paliar el sufrimiento, el hambre, pero solamente paliar temporalmente. Pero la causa de fondo que es la estructura social y económica que hay en el país es la causa fundamental y mientras eso no cambie, el hambre va a persistir. Entonces, ahí están, se van involucrando las comunidades en esto”.<sup>545</sup>

La fuerza política de las comunidades de base radica en que el sentimiento religioso, de por sí muy fuerte en el ser humano, en las comunidades es encausado hacia la lucha por hacer manifiesta la liberación de Dios. La reflexión que continuamente se hace de los misterios cristianos en la comunidad provoca una reanimación constante de la fe de las personas. Esto difícilmente ocurriría en cada individuo de forma aislada como lo expresó una costurera y ama de casa de Santa Rosa de Copán: “Cuando uno no está en comunidad tiene otra idea de lo que son las cosas.”<sup>546</sup>

La comunidad es pues la base de la reflexión a nivel intelectual, de la fe como experiencia religiosa y de la acción política como expresión de dicha fe.

---

<sup>545</sup> Fernando Bermúdez. Entrevista Op. cit.

<sup>546</sup> Martha Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

“Nosotros creemos que la comunidad eclesial de base es uno de los métodos o los caminos donde sí se puede llegar a alcanzar un poco de liberación.”<sup>547</sup>

### 6.3.11 *Dignificación personal*

Las personas de comunidades de base frecuentemente hablan de que, a partir de su pertenencia a una comunidad, ocurrieron transformaciones importantes en su vida personal, tales como el alejamiento del alcoholismo o de relaciones familiares violentas. Lo anterior no es considerado tanto como una conversión milagrosa ni eufórica sino como la consecuencia lógica de una reflexión madurada en la comunidad, por lo que suele ser gradual, a la par de un deseo por el bienestar no sólo propio sino también de los demás.

“Yo les digo en la celebraciones de la Palabra que he tenido una resurrección [...] fue muy gradual, poco a poco, no de repente [...] Siento que ha habido una transformación en mí, creo que más entrega, más necesidad de Dios, al servicio a la gente, todo mundo que necesite cualquier cosa, cualquier favor que necesite de uno [...] Porque yo no solamente dejé el alcohol sino que dejé otras cosas: jugaba villar, fumaba, [...] Ahora en el hogar hay paz, hay comprensión.”<sup>548</sup>

La persona del testimonio anterior, bebía desde los 17 años. Después de su rehabilitación fundó con otras cuatro personas un grupo de ayuda para alcohólicos. El alcoholismo, particularmente en los varones, es un problema fuerte en Centroamérica. Las personas de Comunidades de Base son muy sensibles a dicha problemática debido a la enajenación que provoca ya que atenta directamente contra la dignidad de las personas y hace que su vida sea carente de sentido, como refiere una mujer de su esposo antes de que perteneciera a una comunidad:

“La vida de él únicamente era tomar, jugar villar, jugar naipes, se iba el día domingo para Anteguera y regresaba hasta el día lunes y a veces con el maletín sin nada”.<sup>549</sup>

---

<sup>547</sup> Sra. Ordelina. Entrevista Op. cit.

<sup>548</sup> José Alberto Madrid. Entrevista Op. cit.

<sup>549</sup> Mígdala Guerra. Entrevista Op. cit.

Por lo anterior, algunas Comunidades de Base consideran que no se puede tener tolerancia con los negocios que promueven el alcoholismo, como ocurrió en Gualán, una pequeña comunidad de Copán, Honduras.

Nosotros aquí hemos librado algunas luchas. Cuando tuvimos una cantina solamente duró mes quince días y ya nos estaba dando problemas [...] la Iglesia fue la que tocó el punto y dijimos 'esto no puede ser, se nos va a degradar la situación'. Reunimos la fuerza activa de la comunidad e hicimos la lucha hasta que la sacamos; por último fuimos con el señor alcalde, fuimos como tres veces y no nos quería hacer caso, y la última vez que fuimos éramos como unas doce personas, entonces le fuimos francos [...] —porque era cierto, la comunidad estaba lista, porque eso es lo bonito, la organización, y nos habían dicho 'si el señor alcalde no viene y no pone manos en el asunto vamos a tomar la alcaldía'— y le dijimos: 'si hoy en la tarde usted no va y no pone cartas en el asunto, mañana usted no entra a la alcaldía'. ” <sup>550</sup>

Algunas personas de comunidad manifestaron que era importante un comportamiento digno porque la demás gente identifica a los miembros de comunidad eclesial de base y espera de ellos otro comportamiento, algo diferente, el perdón y el amor, especialmente entre los miembros. Consideran que la autenticidad de sus palabras y obras se expresa en su testimonio de vida ante los demás:

“Ya después, cuando celebra la Palabra de Dios, ya dice aquello como lo decía Jesucristo, como 'con autoridad'. Siente más seguridad y más que todo por el testimonio de vida, porque eso sí es peligroso, porque si no tiene testimonio de nada le serviría, nada está diciendo, estaría engañándose; porque yo no puedo estar celebrando palabra de Dios y andar en ciertas cosas, no puedo tener mi esposa y tener otra mujer, eso es adulterio, aquí y en la China.” <sup>551</sup>

En el tema de la dignificación personal, es sobresaliente el caso de las mujeres. Ellas en general manifestaron haber cambiado su percepción de sí mismas y de cómo deben ser sus relaciones con los demás, particularmente con sus parejas,

---

<sup>550</sup> Sra. Ordelina. Entrevista Op. cit.

<sup>551</sup> José Alberto Madrid. Entrevista Op. cit.

contrariamente a la forma como fueron educadas. Se trata no solamente de un empoderamiento y dignificación frente a los hombres sino también frente a la comunidad.

“En el Antiguo Testamento también marginaban a las mujeres, porque creían que eran impuras, desde antes las mujeres eran marginadas [...] uno se siente que no vale nada, según el tratamiento que el hombre le da a uno, pero a medida de que hemos conocido la Palabra de Dios, nos hemos dado cuenta que somos importantes, que tenemos nuestra dignidad, que tanto el hombre como la mujer somos iguales [...] Eso es lo que a nosotras nos toca decirle a las mujeres jóvenes: [...] que Dios quiere que nosotras levantemos nuestra dignidad.”<sup>552</sup>

Cuando las mujeres se convencen de su igualdad fundamental frente a los hombres, inevitablemente se transforman sus relaciones familiares y de pareja. Ello es parte de una salvación-liberación exigida por Dios que no puede saltar a las estructuras sociales más amplias e ignorar la vida cotidiana. La educación tradicional que las mujeres reciben en la familia latinoamericana la preparan para la servicialidad y la sumisión, no sólo del esposo sino de los hijos, y en general de “el otro” quien quiera que sea, lo que lleva a la mujer a convertirse en un “ser para los demás”. Ello las hace sentirse retraídas y sumisas pues su valor no descansa en sí mismas sino en otros.

“En estos ambientes donde vivimos las mujeres siempre habían sido muy tímidas, parecía que se les había enseñado que ellas no podían ni hablar, [...] que no tenían casi valor”.<sup>553</sup>

Esto constata la idea de que antes de pensar en los otros se ha de pensar en sí misma. Alcanzar la propia liberación como mujer es condición previa para realmente “vivir”.

“Jesús nos habla de una salvación pero también tenemos que salvar la vida cotidiana. Mi cambio es personal pero después de mi cambio personal voy a tratar que otros cambien

---

<sup>552</sup> Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

<sup>553</sup> Sra. Ordolina. Entrevista Op. cit.

para que esta gente también sea liberada de muchas cosas que existen de injusticia, de la vida familiar, que a veces nosotros somos tan apegados a la familia que ni del esposo somos liberadas. Porque si el esposo le dice 'no'... no. Está una sumisa a la familia. En cambio la salvación que yo creo que tenemos que tener... es personal, sí, pues yo quiero salvarme, pero sólo Dios lo sabrá si me voy a salvar por mis acciones que yo ando haciendo, él verá lo mejor, yo me esfuerzo por vivir, [pero sobre todo] es vivir mejor, vivir dignamente, tener una casa digna, no estar tan apegado, liberarse..."<sup>554</sup>

Muchas mujeres de comunidades de base no necesariamente rechazan los roles que les fueron asignados desde su infancia pero se posicionan frente a ellos de una manera crítica y actúan en consecuencia de esta nueva forma de concebirse a sí mismas:

"A mí me habían enseñada patrones muy definidos en mi casa 'al hombre le toca esto y a la mujer esto' entonces de ahí yo empecé a salir de micas a saber que yo tenía derechos que podía independizarme, que podía participar, que tenía mucho que dar, que no era solamente el estar en la casa, el trabajo de la casa está bien pero que podía dar más."<sup>555</sup>

Las mujeres valoran lo que obtienen en las comunidades pues su círculo de relaciones se amplía más allá de sus hogares y en ellas sienten que son escuchadas. Esto les confiere mayor seguridad para hablar y expresarse en público incluso en espacios más amplios que la propia comunidad.

"Cuando vamos a las reuniones y a las asambleas ahí conocemos bastante gente de las comunidades y hasta creo yo que tienen uno un poco más valor de hablar."<sup>556</sup>

Respecto de su posición ante la Iglesia, las mujeres en general le reconocen su autoridad en materia religiosa. A la pregunta respecto de la ordenación de mujeres, ellas opinan que:

---

<sup>554</sup> Bersabé Méndez. Entrevista Op. cit.

<sup>555</sup> Janeth Rojo. Entrevista Op. cit.

<sup>556</sup> Martha Lidia Hernández. Entrevista Op. cit.

“Si la Iglesia lo permitiera sería bonito y bueno, el otro aspecto sería de que cómo lo viera la gente. Yo digo que en mi caso estoy convencida de que el Santo Oficio de la misa para mí tienen el mismo sentido que lo celebre un hombre o una mujer porque el mismo valor tiene...”<sup>557</sup>

En la anterior respuesta, la mujer se subordina a la jerarquía de la Iglesia; sin embargo, es de notar que no se alinea irreflexivamente a las razones o motivos que tiene la Iglesia para prohibir la ordenación en las mujeres. La Iglesia argumenta razones teológicas, como ser que Jesucristo no “ordenó” mujeres. Las mujeres por su parte consideran que no hay ningún motivo para que no exista la ordenación femenina pues bastaría con que la Iglesia lo quisiera. En su reflexión, las mujeres vislumbran más bien impedimentos sociológicos y expresan:

“...la gran diferencia sería esa: cómo quitar esa barrera que uno mismo como mujer ha puesto, la gran diferencia entre hombre y mujer.”<sup>558</sup>

Concientes de encontrarse insertas en una sociedad machista, son críticas aún con las propias comunidades pues dicen:

“Aún hasta en las comunidades se ve que muchas veces [...] hay ciertas personas que siempre, si habla una mujer, como que no la escuchan; pero si habla un hombre, lo escuchan, y creo que no debe de ser así, porque todos somos iguales”<sup>559</sup>.

Respecto a si creen que América Latina podría ser vanguardia en la ordenación sacerdotal de mujeres manifestaron:

“Sería una lucha si ya se llegara a dar. Sería una lucha y un reto para las mujeres ese cargo porque ir rompiendo con todos esos mitos y todas esas costumbres sería un trabajo muy pesado.”<sup>560</sup>

---

<sup>557</sup> Sra. Ordolina. Entrevista Op. cit.

<sup>558</sup> *Ibíd.*

<sup>559</sup> Migdala Guerra. Entrevista Op. cit.

<sup>560</sup> Sra. Ordolina. Entrevista Op. cit.



Acordes con lo anterior, a la pregunta de si se confesarían con una mujer dijeron que sí, “porque la fe es en el sacramento y en el poder de Dios.”<sup>561</sup>

Entre las transformaciones operadas en las personas, podrían analizarse otros conceptos no solo religiosos sino relacionados con la vida cotidiana y social, tales como la familia, la solidaridad, el imperialismo o la violencia; o bien concepciones más filosóficas tales como la vida, la muerte o la verdad; sin embargo, no es la intención de esta tesis abordar de un modo exhaustivo cada concepto imaginable, pues de cualquier manera la realidad siempre superará ampliamente lo que podamos argumentar. En todo caso, me parece haber sustentado un profundo cambio en la concepción religiosa de los cristianos de base así como del orden social.

#### **6.4 Futuro de las CEBs y de la Lectura Popular de la Biblia**

Cuando se pregunta a la gente de CEBS sobre el futuro que ve a las mismas ellos siempre responden que van a continuar. Lejos de pensar en una modalidad pasajera dentro de la Iglesia latinoamericana consideran que “las comunidades de base llegaron y asentaron”. Sin embargo, advierten que pueden quedar aisladas o al margen en la medida en que no sepan articularse con toda la fuerza liberadora que hay en el pueblo que se manifiesta en las organizaciones sociales pues las CEBs se han burocratizado y “han perdido quizá un poco de su vitalidad y evidentemente de su novedad.”<sup>562</sup>

Las personas entrevistadas en general creen que la Iglesia puede encontrar un futuro en las comunidades eclesiales de base, “basada más en el compromiso que en la tradición”. Por otra parte, existe conciencia de que “la Iglesia “*sacramentalista*” también está fuerte y tiene bastante futuro”<sup>563</sup>.

Aunque no se vive la euforia de la época de auge de las CEBs, quienes creen en este modelo de Iglesia no consideran que exista una decadencia, se trata en todo caso de un “cambio de paradigmas” y de “nuevos posicionamientos”,

---

<sup>561</sup> Migdala Guerra. Entrevista Op. cit.

<sup>562</sup> Padre Conrado Sanjur. Entrevista Op. cit.

<sup>563</sup> Padre Guadalupe Ruelas. Entrevista Op. cit.

como lo manifestó un sacerdote que no se encuentra directamente involucrado en las CEBS por lo que su mirada es desde afuera:

“Antes había una visión más optimista más beligerante, más militante; creo que ahora, aunque no se renuncia a pensar en un nuevo tipo de Iglesia, un nuevo tipo de sociedad, un nuevo tipo de comunidad, el tipo de acciones es más reposadas, no digo que sean más decadentes sino más reposadas, y creo que la esperanza de la gente se mantiene. Evidentemente la línea conservadora sí ha crecido en este tiempo y eso no puede ser obviado y tiene influencias sobre cualquier trabajo pastoral.”<sup>564</sup>

El Director de Cáritas y de la Pastoral Social de la diócesis de Santa Rosa de Copán observa, a partir de la evaluación realizada de la pastoral basada en pequeñas comunidades de base, que la gente está contenta del trabajo que se va haciendo pues considera que tiene frutos muy claros y que va viéndose una transformación, aunque “en pequeño”.

Las personas se sienten atraídas hacia esta forma de vivir la fe pues “los problemas que antes enfrentaban de forma individual o familiar ahora los enfrentan en comunidad.” La lucha social ha tomado nuevas reivindicaciones que antes no se contemplaban; por ejemplo, la defensa de los derechos humanos. No obstante, persiste la necesidad de defenderse de antiguas amenazas, por ejemplo, muchas CEBs se organizan “para protegerse de gente que asesina, gente que persigue”. También hay todo un trabajo de defensa de los recursos naturales. Por lo anterior, aunque hay pocas diócesis en Centroamérica que han optado por una organización eclesial de base, puede decirse que éstas constituyen un fermento de incidencia política importante:

“Tenemos una fuerza social que va prometiéndolo en un proceso a largo plazo, porque no es un proceso a corto plazo... pensamos que puede ser un proceso de diez o quince años.”<sup>565</sup>

Entre las nuevas formas que adquiere la lucha social de las comunidades de base actuales se encuentra la defensa de la propia identidad, “sobre todo cultural” como

---

<sup>564</sup> Padre Guadalupe Ruelas. Entrevista Op. cit.

<sup>565</sup> Padre Saúl Orellana. Entrevista Op. cit.

el rescate de la cultura campesina, no sólo en el ámbito puramente simbólico sino en sintonía con el práctico, entendido como la forma de producir que tienen los campesinos y cuya defensa incluye, entre otros, los medios legales:

“... el neoliberalismo, por ejemplo, va aniquilando la cultura, entonces se necesitan espacios, grupos, con mística, con convencimiento con identidad que puedan conservar esa cultura que realmente va haciendo arrasada por la hamburguesa neoliberal. El traje que nos impone la agricultura convencional es un traje que no le queda a la agricultura tradicional, entonces hay que librar varios frentes de lucha, la lucha jurídica, la lucha administrativa y la lucha de la sociedad civil”.<sup>566</sup>

No hay que perder de vista que la incidencia social de las comunidades de base emana de un motivo religioso:

“Nosotros estamos convencidos de que los frentes de lucha que más aguantan, que más resisten, son los que tienen como principio su fe arraigada en el Reino, arraigada en Jesús, que es el que le da en última instancia, sabor a las luchas.”<sup>567</sup>

Como ya hemos dicho, para los agentes de pastoral de la Iglesia en América Latina, un problema es que muchas personas leen la Biblia sin relacionarla con la situación en la que están viviendo, debido a la fuerte influencia de los grupos fundamentalistas. Sin embargo, los obispos que están convencidos de la fuerza de las pequeñas comunidades de base están dispuestos a luchar por su continuidad. Por ejemplo, el obispo de San Marcos, Guatemala manifestó:

“Yo veo el futuro prometedor porque estoy convencido que no podemos seguir teniendo un cristianismo o un catolicismo de masas. Si nos seguimos conformando con la participación de la gente en la misa dominical o nos seguimos conformando con manifestaciones masivas religiosas, las situaciones en nuestros países no van a cambiar [...] Hemos tenido compromisos muy fuertes por parte de sectores de la Iglesia en las tareas de renovación de la sociedad y sin embargo todavía los problemas sociales nos están abrumando y no hemos resuelto problemas de justicia, de pobreza creciente, de corrupción, [...] entonces,

---

<sup>566</sup> *Ibíd.*

<sup>567</sup> *Ibíd.*

una religiosidad masiva como la están tratando de presentar sectores católicos y sectores evangélicos no católicos muy fundamentalistas, lo único que hacen es propiciar una espiritualidad muy individualista, muy intimista, donde la persona se siente muy contenta con ella misma pero no le importa que el mundo se esté cayendo a su alrededor. En ese sentido, creo que tenemos que trabajar fuertemente, llamemos o no llamemos “comunidades eclesiales de base” en formar pequeñas comunidades donde la gente realmente aprenda a compartir, aprenda a vivir cristianamente entre ellos, para después proyectar esta experiencia al resto de las comunidades que forman una parroquia”.<sup>568</sup>

En la reflexión anterior, el obispo hace una crítica al modelo de Iglesia de masas que persiste en América Latina. Se considera necesario reconocer que a nivel latinoamericano la Iglesia en general ha ido involucionando y ha perdido su perfil profético, crítico y comprometido con la realidad.<sup>569</sup> Paradójicamente, la propia Iglesia latinoamericana reconoce en lo formal la necesidad de impulsar a la Iglesia de la base. En 2007, el CELAM celebró su V Conferencia Episcopal Latinoamericana que tuvo lugar en Aparecida, Brasil. A raíz de que en su documento final, publicado el 10 de julio de ese año, los obispos hacen un reconocimiento explícito de las CEBs, en junio de 2009, se celebró en Quito el Encuentro de Obispos y/o Delegados de las CEBs con la Articulación Continental. En sus propuestas finales, los participantes en este encuentro incluyeron “relanzar las comunidades eclesiales de base como modo de ser Iglesia” Propusieron el acompañamiento más cercano de obispos y sacerdotes a las CEBs y la motivación a párrocos y agentes de pastoral para hacer de la parroquia una “auténtica comunidad de comunidades”

Además, consideraron que era necesaria la articulación y coordinación de las CEBs, así como el fomento de la formación en la *ecclesiólogía de comunión*, con referencia específica a las CEBs, en los seminarios, los presbiterios y la ITEPAL<sup>570</sup> y que cada conferencia episcopal nacional cuente con un obispo responsable de parroquias y comunidades eclesiales de base.

---

<sup>568</sup> Monseñor Álvaro Ramazzini. Entrevista Op. cit.

<sup>569</sup> Padre Conrado Sanjur. Entrevista Op. cit.

<sup>570</sup> Instituto Teológico-Pastoral para América Latina. Es un Centro de Estudios del Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, para la formación e investigación en teología y pastoral al servicio de las Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe.

En dicho encuentro se acrecentó la relación entre el CELAM y la Articulación Continental de las CEBs, por lo que se propuso fomentar reuniones más frecuentes y regulares entre representantes del CELAM y de la articulación y organizar encuentros con posterioridad.<sup>571</sup>

## **Conclusión**

En este capítulo hemos abordado los casos concretos de comunidades de base en los seis países centroamericanos que fueron tomados para esta tesis. Se consideró necesario retomar el caso de cada uno de los países que conforman la Centroamérica latina, pues si bien se pierde en profundidad por tratarse de una zona muy extensa, se gana en comprensión regional pues Centroamérica, por muchos motivos, no solamente geográficos, compone una región que comparte muchos aspectos de su historia.

La segunda parte de este capítulo adquiere la importancia central en toda la tesis pues en ésta se buscó dar respuesta a la pregunta de investigación argumentando transformaciones en el imaginario simbólico de los cristianos de base a partir de fragmentos de entrevistas, con la finalidad de que sean los actores quienes den cuenta de su propia metamorfosis. Ellos confiesan que se operaron cambios en ellos, en sus comunidades y sobre todo en la forma de entender la realidad a partir de que entraron a una comunidad de base. Sostengo que el factor recurrente entre los sujetos de cambio a los que nos hemos referido y a la vez ausente en otro tipo de actores que también tienen contacto con la Biblia parece ser el método usado para dicha lectura, además de que la “interpretación” la realiza siempre la comunidad.

Las comunidades de base han pasado por duras crisis que las ha puesto al borde de la extinción por lo que se consideró necesario preguntarnos por el futuro que éstas enfrentan. Con base en lo manifestado por los propios actores, se concluye que las comunidades de base, aún con los embates de la crisis actual en

---

<sup>571</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM *Informe del Departamento de Comunión Eclesial y Diálogo*, 2009. En: <http://www.redescristianas.net/2009/07/29/las-comunidades-eclesiales-de-base-y-el-proceso-latinoamericanogabriel-sanchez-montevideo-uruguay/>

todos los sentidos, continuarán siendo parte de la historia centroamericana por un largo rato.

## CONCLUSIONES

En esta tesis se abordó el tema de la transformación del imaginario religioso en los cristianos de las Comunidades Cristianas de Base de Centroamérica. Entendimos como imaginario social los sistemas de pensamiento. Por ello consideramos que éste es un trabajo que se inscribe dentro de la sociología del conocimiento, acogiéndonos a la idea de Berger y Luckmann de que la sociología del conocimiento debe ocuparse de todo lo que se considere “*conocimiento*” en la sociedad y que toma en cuenta los contextos sociales específicos.

La concepción del mundo es la base de los sistemas sociales y lo que da sentido a las prácticas culturales, incluidas las religiosas. Por el hecho de que la noción de “realidad” es construida socialmente, es decir se trata de una concepción colectiva de ésta y porque en dicho proceso intervienen de un modo complejo diversos factores, la principal característica de las concepciones del mundo es su continua transformación.

Si bien explicamos que la “realidad” no es “una” sino es diversa para los diversos actores, también asentamos que tiene la capacidad de recrearlos como éstos a la primera en una relación dialéctica continua. Desde luego una porción de lo que se conoce como la “realidad” entendida como el aspecto empírico de ésta, es construida socialmente a través de la acción. Por esta razón, las cosmovisiones son compartidas —sin ignorar las variantes personales— por un determinado grupo social.

Por otro lado, una gran parte de esta “realidad” escapa a toda posibilidad de manipulación y, sin embargo, interpela constantemente al ser humano por lo que requiere ser explicada, convirtiéndose en objeto de conocimiento, sea científico o sea de cualquier otro tipo. Consideramos que las concepciones del mundo o cosmovisiones suelen ser integradoras en el sentido de que las explicaciones aceptables de todos los fenómenos de cualquier tipo, deben guardar coherencia entre sí. Idealmente, el total de las explicaciones que componen un sistema de comprensión de la realidad no deberían contradecirse. Por ello, los fenómenos (de cualquier índole) que escapen a una explicación aceptable en el contexto conocido

buscarán su sentido en un contexto externo, posiblemente sobrenatural, pero siempre en coherencia con el resto de las explicaciones del sistema. Cuando surgen explicaciones nuevas que no encajan con el resto del sistema, éste se desestabiliza y entonces surge una crisis que deberá resolverse de alguna manera, generalmente la crisis es el comienzo de un cambio de paradigmas que trae como consecuencia un cambio del imaginario social.

Las religiones suelen ser ordenadoras de cosmovisiones por lo que constituyen poderosos moldeadores del imaginario social, tal es el caso del cristianismo. Su pretensión de explicación de la realidad es tan amplia que ha constituido la cosmovisión dominante en el mundo occidental. Cada aspecto de la realidad —natural, social, política o sobrenatural— ha podido ser comprendido —*explicado*— desde esta perspectiva.

Las cosmovisiones en una determinada sociedad no se encuentran de manera pura y perfectamente delimitada. Éstas interactúan, dialogan, se interceptan y se superponen unas con otras, alimentadas por las diversas fuentes que conforman los sistemas culturales. No obstante, es posible hablar de una cosmovisión o imaginario dominante; al menos desde un punto de vista o enfoque que le sea útil al investigador social. Es por esto que en esta tesis parto desde el imaginario católico, aunque coexisten diversos imaginarios que interactúan en las muchas culturas latinoamericanas.

Por otra parte, las religiones son susceptibles de volverse extremadamente institucionalizadas, como ocurrió con el cristianismo en su vertiente católico-romana. Su nivel de institucionalización es tal que sus miembros cuentan con directrices, muchas de éstas de carácter obligatorio, respecto de prácticamente todos los ámbitos de la vida humana, dictadas desde la Santa Sede. Esto posibilita que los católicos —como ocurre con los miembros de cualquier otra religión— compartan una visión de mundo (natural/sobrenatural). En este sentido, amén de las variantes propias de los diversos sistemas culturales, se puede hablar de una cosmovisión católica; esto es, se puede hablar del imaginario cristiano en una de sus variantes, que en esta tesis llamamos “católicos tradicionales”, los cuales comparten una manera más o menos homogénea de concebir la realidad.



En la conformación del imaginario intervienen de un modo sumamente complejo diversos factores sociales por lo que no es posible abordarlos para su estudio sin interesarse por las circunstancias históricas concretas. Un fundamento en esta tesis, tomado de la Historia de las Ideas, es la relación entre espíritu y realidad sociopolítica. Es por ello que dedicamos el capítulo segundo a una exposición muy comprimida, de los antecedentes históricos del fenómeno aquí estudiado, el cual se generó en la Centroamérica de la segunda mitad del siglo XX en un periodo de dictaduras militares marcado por la represión en favor de los intereses de poderosas oligarquías. En dicho capítulo analizamos el papel jugado en el acontecer sociopolítico por tres importantes actores: las oligarquías locales, Estados Unidos y la Iglesia Católica. El problema principal es encontrar aquello que da unidad a las ideas como sistema de pensamiento. De tales actores, consideramos que la Iglesia constituye el principal productor de sentido en la conformación del imaginario católico latinoamericano por lo que, antes de adentrarnos en su estudio, indagamos previamente en la utilidad que nos aportan los conceptos gramscianos de ideología y hegemonía para sustentar la existencia de una cultura católica dominante.

En dicho análisis enfatizamos la significación como proceso social fundamental, aporte novedoso de Raymond Williams, que hace que el concepto de hegemonía nos sea aún más útil que el de ideología pues no se refiere llanamente al sistema consciente de ideas, sino que explica la forma sutil de control de las mayorías por parte de los grupos dominantes. Para el tema que nos ocupa en el que los actores sociales son católicos centroamericanos, consideramos necesario el análisis del papel jugado por la Iglesia por considerarla productora de la ideología dominante e indiscutible factor hegemónico.

En la forma de concebir la realidad interviene una compleja afluencia de eventos y procesos mentales que reflejan un pensamiento de época. Después del Concilio Vaticano II, el punto nodal de la discusión en algunos sectores eclesíásticos, no obstante los cambios en la cuestión litúrgica, ecuménica y doctrinal, era la cuestión en materia social. Del análisis realizado de la renovación

de la Iglesia universal concluimos que las transformaciones experimentadas por esta institución en la segunda mitad del Siglo XX fue el detonante de una serie de cambios ya latentes en la Iglesia Latinoamericana, pero ésta última llegó mucho más allá, pasando de un papel meramente reformista hasta alcanzar experiencias verdaderamente radicales, sobre todo en materia social, desde una postura religiosa (cristiano-católica).

Por otra parte, el concepto de hegemonía propone que al interior mismo del poder ideológico dominantes encontramos su antítesis. En esta tesis concluimos que dentro de la Iglesia católica encontramos una faceta antitética, personalizada en este caso por un nuevo catolicismo surgido a nivel latinoamericano, en la Conferencia Episcopal de Medellín, el cual representaba el sentir floreciente de un sector de la Iglesia en este continente. Dicho sentir se concretizó a nivel intelectual en la Teología de la Liberación pero, sobre todo, a nivel práctico en la llamada *Iglesia Popular Latinoamericana*.

Debido a que las Comunidades Eclesiales de Base y la Lectura Popular de la Biblia aparecieron más tempranamente que la Teología de la Liberación, la cual reinterpreta la fe católica desde la mirada de un pueblo sufriente y pobre, concluimos que la Teología de la Liberación en sus dos vertientes, católica y protestante, es un fruto maduro de la Lectura Popular de la Biblia hecha en las comunidades de los años sesenta.

El nacimiento de la Teología de la Liberación, iluminada de un modo muy particular por la teoría social latinoamericana —teoría de la Dependencia— es también reflejo de la influencia marxista de esa época que alentó procesos revolucionarios en América Continental, inspiró movimientos sociales y a su vez se alimentó de ellos. En suma, la importancia de la TL radica en que representa procesos muy complejos que involucran reflexión intelectual y praxis social, los cuales dieron origen a transformaciones culturales en un sector del catolicismo latinoamericano que amenazó el poder de actores hegemónicos: la Iglesia y al propio Estados Unidos y cuestionó profundamente la reflexión teológica tradicional.

En esta tesis, procuramos probar la hipótesis de que el imaginario de los católicos centroamericanos que practicaba lectura de la Biblia en las Comunidades Eclesiales de Base con la metodología conocida como *lectura popular* (ver-juzgar-actuar) experimentó una transformación. Hay que asentar que el imaginario social se está transformando continuamente. Su estado natural, por decir algo, es el cambio permanente a la manera de los seres vivos. Por eso, cuando yo hablo de una transformación, debe entenderse algo violento y radical en el sentido de que se modificaron aspectos de los sustentos más profundos de la concepción de la realidad. Nos encontramos en el nivel simbólico, el cual da sentido a una concepción del mundo y de la vida.

Para comprender mejor al objeto de estudio, fue necesario adentrarnos en lo que es la Comunidad Eclesial de Base y lo que es la Lectura Popular de la Biblia. Encontramos que la comunidad religiosa tiene una connotación sociológica pues su principal función es aportar “soporte” al cristiano respecto de sus creencias y prácticas religiosas. Por otra parte, tiene una connotación simbólica pues tiene su fundamento en un mito fundacional.

Concluimos que las Comunidades Eclesiales de Base a través de la Lectura Popular de la Biblia se convierten en espacios de resignificaciones con un gran potencial para generar transformaciones culturales profundas al modificarse el imaginario religioso y social de un sector del catolicismo latinoamericano conocido como Iglesia de los Pobres. Es desde esa pobreza que se realiza dicha lectura, y siempre en la comunidad, por lo que podemos decir que la interpretación de la Biblia, conforme al método de la Lectura Popular, estará determinada por los sistemas de significado que los miembros de la comunidad comparten socialmente, por ello su “mensaje” no lo consideran venido de fuera sino propio.

La razón por la que argumentamos que estamos frente a un cambio del imaginario social se debe a que los sujetos no experimentaron transformaciones únicamente al nivel de sus actitudes o acciones, tampoco únicamente en su forma de pensar respecto a determinadas cosas, sino que se trata de una transformación en la forma de percibir la “realidad”, en particular, la realidad social, lo que en un

momento secundario conduce a nuevas formas de pensar, nuevas actitudes y nuevas acciones.

En el último capítulo, después de presentar casos concretos de Comunidades Eclesiales de Base en la América Central, nos adentrarnos en la compleja labor de argumentar el por qué consideramos que, a partir de que los cristianos, generalmente católicos piadosos, comenzaron a leer la Biblia en las comunidades eclesiales de base, se enfrentaron con nuevas propuestas para entender no sólo su religión sino, en general, la manera de entender su entorno y las causas que hay detrás de éste, fenómeno al cual llamamos *la transformación del imaginario social*.

La idea anterior, que en el principio teníamos poco desarrollada como una mera hipótesis, nos guió a lo largo de toda la investigación pero, para llegar a una conclusión, resultó absolutamente necesario que fueran los actores quienes manifestaran lo ocurrido en ellos. Lo anterior es viable como método de obtención de información toda vez que, si efectivamente se operan cambios en el imaginario de las personas, éstos no son tan sutiles de modo que no sea posible percibirlos; por el contrario, se manifiestan al individuo como cualquier otra experiencia personal significativa.

A la pregunta específica de si consideraban que se operaron cambios en ellos a partir de ingresar a las comunidades de base, las personas entrevistadas respondieron que sí sin dudar. Señalaron haber experimentado cambios en ellos, en sus comunidades y sobre todo en la forma de entender su realidad a partir de que entraron a una comunidad de base. Ahora bien, al preguntarles cuál es el motivo por el que tuvieron lugar tales transformaciones, invariablemente respondieron que el conocimiento de la Palabra de Dios, a partir de la lectura de la Biblia, les permitió entender la realidad de una nueva forma.

Hay que asentar que no todos los cristianos de CEB entrevistados manifestaron una clara conciencia respecto de la importancia que tiene el método empleado en la lectura de la Biblia para llegar a experimentar tales transformaciones.

En este estudio, procuramos ofrecer argumentos de que el método empleado tiene una trascendencia fundamental y una relación directa con la transformación del imaginario social católico. Nuestra conclusión se refuerza si consideramos que en general una gran población católica practicante tiene un acercamiento sistemático a la lectura de la Biblia pues en sus celebraciones se hacen lecturas de ésta: misas, servicios religiosos, etc. Incluso muchos católicos reciben instrucción más especializada en escuelas de evangelización y de formación teológica para laicos lo que sin duda modifica sus posturas ante la religión; sin embargo, no es tan visible una transformación radical de su forma de pensar la realidad.

Por ello a la pregunta respecto a cuál es el factor que opera un cambio en la conciencia de las personas de las comunidades de base, tenemos que el factor recurrente entre los sujetos del cambio a los que nos hemos referido, y a la vez ausente en otro tipo de actores que también tienen contacto con la Biblia, parece ser el método usado para dicha lectura en el cual la “interpretación” la realiza siempre la comunidad.

No desdeñamos la importancia del contexto específico en el que muchos factores estaban confluyendo en los diversos actores, lo cual funcionó como un caldo de cultivo para un nuevo imaginario, particularmente en los inicios de las comunidades de base. Los sistemas de representación en boga en la época del surgimiento de las CEB contribuyeron para que la lectura, entendida como “interpretación” de la Biblia, se hiciera de un modo singular, distinto a otros con carácter impositivo por parte de las autoridades de lo religioso. Pero, por otra parte, no hay que ignorar que una gran cantidad de personas de comunidades no estaban familiarizadas con los debates teóricos del momento y muchos de ellos, en el mejor de los casos, apenas sabían leer y escribir.

Por lo anterior creemos que las transformaciones experimentadas en el imaginario de las personas de Comunidades Eclesiales de Base, generalmente tuvieron como motor principal, la lectura de la Biblia cuyo método conduce a una particular forma de interpretarla, de tal modo que los conceptos se resignificaron,

nacieron conceptos nuevos y se transformaron las cosmogonías de dichos actores (conciencia posible).

La intención de presentar diversos fragmentos de entrevistas tuvo la finalidad de que fueran los propios actores quienes dieran cuenta de lo que ellos mismos consideran una metamorfosis en sus vidas y en sus personas. Estas transformaciones son de carácter duradero aunque podemos suponer que pueden ser reelaboradas a través de embates intelectuales semejantes, es decir, más o menos agresivos en el sentido de que haya un adoctrinamiento sistemático y continuo. En esto es importante destacar que las CEB actuales se ven enfrentadas a la agresividad de otras cosmovisiones alternativas a la suya que implican otras formas de pensar la realidad que en los tiempos de su nacimiento y primer auge no existían con tanta fuerza. Tal es el caso de los movimientos evangélicos, o aún más agresivo, el ideal de vida que transmiten los medios de comunicación. Éstos constituyen “enemigos” más peligrosos para el ideal cristiano de los integrantes de CEB que la propia doctrina católica ortodoxa y las políticas de la Santa Sede, actor principal en el combate a la Iglesia Popular y a la Teología de la Liberación .

La vida de las Comunidades de Base gira en torno a la lectura de la Biblia. Su fe se alimenta de dicha lectura y su praxis es una suerte de mandato que no pueden eludir. Desde ese punto de vista, se trata de una práctica religiosa de los cristianos de base con un arraigo muy profundo en las conciencias de los actores. El compromiso social está intrínsecamente ligado a la comunidad de base porque emana de una lectura comunitaria de la Biblia y, aún con las nuevas formas que ha ido adquiriendo, provee a estos cristianos de una inspiración lo suficientemente fuerte como para perdurar a través del tiempo.

Si bien es cierto que en la renovación de la Iglesia y en las luchas sociales en América Latina intervienen diversos factores que se entrelazan de manera sumamente compleja, cualquier estudio de la realidad centroamericana del periodo mencionado que ignore el papel jugado por los fenómenos sociales llamados “Comunidades Eclesiales de Base” y “Lectura Popular de la Biblia” podría estar renunciando a un importante factor de explicación. Pienso que ni la transformación de la Iglesia ni los hechos ocurridos en las décadas de 1970 y

1980 en el ámbito político hubieran sido tal como fueron si no hubiera intervenido, aunque sea como un factor entre otros, el hecho de que muchos cristianos estaban organizados en pequeñas comunidades de base que buscaban, entre otras cosas, entender la realidad a través de la lectura de la Biblia.

Si bien en las ciencias sociales no es posible hablar de “demostraciones” para comprobar o disprobar una hipótesis, creemos haber ofrecido suficientes argumentos con base en datos empíricos para afirmar que nuestra hipótesis ha sido comprobada.

## **Fuentes de información**

### ***Testimoniales***

Sr. Fernando Bermúdez. Laico y participante de CEBs en la Diócesis de San Marcos, Guatemala. Entrevista realizada 2 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña, San Salvador.

Hermana Yulma Bonilla. Fundadora y animadora de las Comunidades Eclesiales de Base en Morazán, El Salvador. Integrante de las Hermanas de la Pequeña Comunidad. Entrevista realizada el 31 de marzo de 2005. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

Padre Germán Cáliz, Secretario Ejecutivo de Pastoral Social Cáritas Honduras. Entrevista realizada el 8 de abril de 2005. Oficina de la Pastoral Social Cáritas, Tegucigalpa.

Sra. Carmen Candray. Integrante de la Comunidad Eclesial de Base en El Despertar, parroquia de San Antonio Abad en San Salvador. Entrevista realizada el 4 de abril de 2005. San Salvador.

Sr. Juan Gavidia. Fundador y animador de la Comunidad Eclesial de Base en El Despertar, parroquia de San Antonio Abad en San Salvador. Entrevista realizada el 4 de abril de 2005, San Salvador.

Sra. Migdala Guerra. Facilitadora de CEBs en la Parroquia de Santiago Apóstol de la Diócesis de Copán, Gualán. Entrevista realizada el 12 de abril de 2005, Departamento de Lempira, Honduras.

Sra. Lidia Hernández. Integrante de la Comunidad Eclesial de Base de El Despertar, parroquia de San Antonio Abad en San Salvador. Entrevista realizada el 30 de marzo de 2005, San Salvador.

Sra. Martha Lidia Hernández. Participante de CEBs en Santa Rosa de Copán. Entrevista realizada el 11 de abril de 2005 en Santa Rosa de Copán, Honduras.

Sr. José Alberto Madrid González. Celebrador de la Palabra y animador de CEBs en la Diócesis de Santa Rosa de Copan. Entrevista realizada el 10 abril de 2005. Santa Rosa de Copán, Honduras.

Sra. Bersabé Méndez. Fundadora y animadora de la Comunidad Eclesial de Base en El Despertar, parroquia de San Antonio Abad en San Salvador. Entrevista realizada el 04 de abril de 2005, San Salvador.

Leonel Morrás. Secretario Ejecutivo del Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los Pueblos de América Latina Oscar Romero (SICSAL) Entrevista realizada el 2 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña, San Salvador.

Padre José Saúl Orellana. Director de la Pastoral Social y de Cáritas en la Diócesis de Santa Rosa de Copán, Honduras. Entrevista realizada el 12 de abril de 2005. Santa Rosa de Copán. Honduras.

Sra. Ordelina. Facilitadora de CEBs en la Parroquia de Santiago Apóstol de la Diócesis de Copán, Gualán. Entrevista realizada el 12 de abril de 2005. Departamento de Lempira. Honduras.

Hermana Noemí Ortiz. Fundadora y animadora de las Comunidades Eclesiales de Base en Nueva Esperanza (Bajo Lempa), El Salvador. Integrante de las Hermanas de la Pequeña Comunidad. Entrevista realizada el 31 de marzo de 2005. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

Monseñor Álvaro Ramazzini. Obispo de la Diócesis de San Marcos en Guatemala. Entrevista realizada el 2 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña. San Salvador.



Janeth Rojo Falaz. Organizadora y participante en CEBs en San Carlos, Costa Rica. Entrevista realizada el 3 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña. San Salvador.

Padre Guadalupe Ruelas, Coordinador Nacional de la Unidad de Incidencia Política en Cáritas Nacional. Entrevista realizada el 8 de abril de 2005. Oficina de la Arquidiócesis de Tegucigalpa, Honduras.

Monseñor Samuel Ruiz García. Obispo Emérito de la diócesis de San Cristóbal de la Casas, Chiapas, México. Entrevista realizada el 3 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña. San Salvador.

Lilian Sandoval. Animadora de CEBs en Nicaragua. Entrevista realizada el 2 de abril de 2005. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

Padre Conrado Sanjur. Animador de Comunidades Eclesiales de Base en San Miguelito, Panamá. Presidente de la Coordinadora Popular de Derechos Humanos de Panamá (COPODEHUPA), de la Coordinadora Nacional de Unidad Sindical (CONUSI) y del Movimiento Nacional Pro Defensa de la Soberanía (MONADESO). Entrevista realizada el 2 de abril de 2005. Seminario Central San José de la Montaña, San Salvador.

Monseñor Luis Alfonso Santos. Obispo de Santa Rosa de Copán, Honduras. Entrevista realizada el 12 de abril de 2005. Santa Rosa de Copán, Departamento de Copán. Honduras.

## **Bibliográficas**

Aguilar, Oscar. *Costa Rica y sus hechos políticos de 1948. Problemática de una década*. Costa Rica, EUNED, 2004.

Alas, Inocencio. *Iglesia, tierra y lucha campesina. Suchitoto, El Salvador. 1968-1977*. El Salvador, Asociación de Frailes Franciscanos OFM de CA, 2003.

Álves, Rubem. *De la Iglesia y la sociedad*. Perú, Tierra Nueva, 1971.

Aldunate, José. *Signos de los tiempos: crónica de una década de dictadura*. Santiago, Lom Ediciones, 2004.

Bagú, Sergio. *Tiempo, realidad social y conocimiento*. México, Siglo XXI, Décimosexta edición, 2003.

Barahona, Marvín. *Honduras en el siglo XX: una síntesis histórica*, Honduras, Editorial Guaymurás, 2005.

Bastian, Jean Pierre y Juan Bottasso. *Evangélicos en América Latina*. Quito, Abya Yala, 1995.

Berger, Peter. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona, Herder, 1994.

\_\_\_\_\_ y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986.

Berryman, Phillip. *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México, Siglo XXI, 1989.

Beattie, Peter. *The Human Tradition in Modern Brazil*, USA, Rowman & Littlefield, 2004.

*Biblia de América*. España, La Casa de la Biblia, coedición de PPC/Sígueme/Verbo Divino, 1999.

Bresci, Domingo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: documentos para la memoria histórica*. Argentina, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1994.

Bonnín, Eduardo (edit.) *Espiritualidad y liberación en América Latina*. San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Cabestrero, Teófilo. *En lucha por la paz: las causas de Pedro Casaldáliga*. España, Editorial SAL TERRAE, 1991.

Carney, Guadalupe. *Sólo díganme Lupe. Autobiografía del Padre Guadalupe Carney, Sacerdote de los pobres*. Honduras, Editorial Guaymuras/Leadership for a Better World/ Eric, Traducción de Marcela Carías, 2004.

Carta Encíclica Cuadragésimo Año de su Santidad Pío XI Sobre la Restauración del Orden Social en Perfecta Conformidad con la Ley Evangélica al celebrarse el 40° Aniversario de la Encíclica "Rerum Novarum" de León XIII, 1931. Bogotá, Editorial San Pablo, 2006.

Carta Encíclica Rerum Novarum de su Santidad León XIII Sobre la "Condición" de los Obreros, 1891. Bogotá, Editorial San Pablo, 2006.

Carrier, Herve. *El nuevo enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia*. México, Pontificio Consejo Justicia y Paz/ Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Traducción del Inglés de Alejandro Angulo, 1991.

Cataño, Gonzalo. *Historia, Sociología y Política: Ensayos de sociología e historia de las ideas*. Colombia, Plaza y Janes, 1999.

CELAM. *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. II Conclusiones*. México, Imprenta Mexicana, 1970.

Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Chiu Amparán, Aquiles. *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1991.

Cleary, Edward. *Crisis and change: the Church in Latin America Today*. New York, Orbis Books, 1985.

Cockcroft, James. *América Latina y Estados Unidos*. México, Siglo XXI Editores, 2001.

El Colegio de México *Centroamérica en crisis*, México, El Colegio de México, 1984.

Comblin, José et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid, Trotta, 1993.

Comblin, José. *Hacia una teología de la acción: treinta años de investigaciones*. Barcelona, Herder, 1964.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. *Guatemala, Memoria del Silencio*. Guatemala, CEH, 1999.

*Concilio Vaticano II. Documentos completos.* México, Editorial Jus, 1966.

Conferencia Episcopal de Honduras. *Documentos oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras 1968 - 1978.* Volumen II. Tegucigalpa, CEH, 1991.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Instrucción Redemptionis Sacramentum. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía.*

CPCALyC. *Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina y el Caribe: Declaración.* La Habana, Ediciones Políticas, 1975.

Croatto, José Severino. *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión.* Navarra, Guadalupe-Verbo Divino, 2002.

Cuenca, José Manuel. *Catolicismo contemporáneo de España y Europa. Encuentros y divergencias.* España, Encuentro, 1999.

Dalton, Roque. *Miguel Mármol, los sucesos de 1932 en el Salvador.* El Salvador, UCA, 2005.

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia.* México, Universidad Iberoamericana, 1985.

Diócesis de Quiché. *Dieron la vida.* Guatemala, Diócesis de Quiché, 2003, Tomo I.

\_\_\_\_\_ *Dieron la vida.* Guatemala, Diócesis de Quiché, 2003. Tomo II

Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo.* México, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Versión española, introducción de Julián Marías, 1990.

Donoso, Teresa. *Historia de los cristianos por el socialismo en Chile.* Chile, Editorial Vaitea, 1976.

Dospital, Michelle. *Siempre más allá... El movimiento sandinista en Nicaragua 1927-1934.* Managua, Instituto de Historia de Nicaragua IHN- Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA, 1996.

Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992).* Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

Echeverry, Antonio José. *Teología de la liberación en Colombia: un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres,* Colombia, Universidad del Valle, 2007.

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos.* Madrid, Altea-Taurus-Alfaguara S. A., 1989.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación,* España, Trotta, 1994, Tomo I.

\_\_\_\_\_ *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación,* España, Trotta, 1994, Tomo II.

Fernández, David. *La Iglesia que resistió a Pinochet. Historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse.* Madrid, IEPALA, 1996.

Ferraro, José. *Teología de la Liberación: ¿Revolucionaria o reformista?* México, Universidad Autónoma Metropolitana- Ediciones Quinto Sol, 1986.

- Freire, Paulo. *Educación y actualidad brasileña*. México. Siglo XXI. 2001
- Gallardo, Carlos. *La utopía de la rosa. Fragmentos de la lucha socialista en Guatemala*. Guatemala, Tipografía Nacional, 2002.
- Gandasegui, Marco A. y Xabier Gorostiaga. *Panamá ¿Sólo un canal?* México, SEPLA–CELA “Justo Arosamena”, 1978.
- García-Escudero, José María. *Los sacerdotes-obreros y el catolicismo francés*, España, Ediciones Juan Flors, 1954.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- Goldmann, Lucien. *La creación cultural en la sociedad moderna*. México, Fontamara, 1992.
- \_\_\_\_\_. “Conciencia real y conciencia posible, conciencia adecuada y conciencia falsa”, En: Goldmann, Lucien. *Marxismo y ciencias humanas*. Argentina, Amorrortu Editores, 1975.
- Gómez, Alejandro, et al. *En el centro de la mira. Antología*. México, UNAM, 1994, Vol. 2.
- Gramsci, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México, Juan Pablo Editor, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. México, Juan Pablo Editor, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Pasado y Presente*. México, Juan Pablo Editor, 1977.
- Grigulévich, Joseph. *La Iglesia Católica y el movimiento de liberación en América Latina*. Moscú, Editorial Progreso, 1984.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. New York, Orbis Book, 1973.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2003, Quinta Edición.
- Houtart, Francois. *Sociología de la religión*. México, Plaza y Valdés Editores, 2002.
- IEPALA. *Las relaciones entre cristianismo y revolución*. España, Editorial IEPALA, 1982.
- Juan XXIII. *Carta encíclica Mater et Magistra*. Colombia, Editorial San Pablo, 2006.
- Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in Terris*. Colombia, Editorial San Pablo, 2006.
- Kenneth, Serbin “Dom Helder Camara, The Father of the Church of the Poor”, en Beattie, Peter. *The Human Tradition in Modern Brazil*. USA, Rowman & Littlefield, 2004.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*. Perú, Fondo Editorial PUCP, 1999.
- Latorre, Hugo. *La revolución de la Iglesia Latinoamericana*. México, Editorial Joaquín Mortis, 1969.
- Lois, Julio. *Teología de la liberación: opción por los pobres*. España, IEPALA, 1986.

- Löwy, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999.
- Maldonado, Óscar et. al. *Camilo Torres. Cristianismo y Revolución*. México, Era, 1970.
- Marini, Ruy Mauro y Mária Millán. *La Teoría Social Latinoamericana. La centralidad del marxismo*. México, UNAM, 1995, Tomo III.
- Marsich, Humberto. *Estudio de Enseñanza Social Cristiana, Tomo II, Ejes axiológicos: justicia, economía, política, hamartología*. México, Instituto de Doctrina Social Cristiana, 1995.
- Marsich, Humberto. *Estudio de Enseñanza Social Cristiana, Tomo I, Raíces, historia, encíclicas y ejes axiológicos*. México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1997.
- Martínez, Oscar. (Coord.) *El Salvador. Historia General*. El Salvador. Editorial Nuevo Enfoque, 2002.
- Martínez, Juan. *Honduras. Las fuerzas del desacuerdo*. Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Honduras, 1998.
- Meyer, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México, Vuelta, 1991.
- \_\_\_\_\_ et. al. *Samuel Ruiz en San Cristóbal. 1960-2000*. México, Editorial Tusquets, 2000.
- Mires, Fernando. *La rebelión permanente: las revoluciones sociales en América Latina*. México, Siglo XXI, 2001.
- Molina, Iván y Steven Palmer. *Historia de Costa Rica, Breve, actualizada y con ilustraciones*. Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004.
- Moliné, Enrique. *Los padres de la Iglesia: una guía introductoria*. España, Ediciones Palabra, 1995.
- Morello, Gustavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la Guerrilla Argentina*. Argentina, Universidad Católica de Córdoba, 2003.
- Oficina de Derechos del Arzobispado de Guatemala. *Guatemala Nunca Más*. Guatemala, ODHAG, 1998.
- Oriol, Antoni. *Doctrina Social de la Iglesia*. Barcelona, Editorial Noticias Cristianas, 1999.
- Padilla, René (editor) *Hacia una teología evangélica latinoamericana*. San José de Costa Rica, Editorial Caribe, 1984.
- Pérez Brignoli, Héctor, *Breve Historia de Centroamérica*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1986.
- Pérez Brignoli, Héctor (Cord.) *Historia General de Centroamérica*, Costa Rica, FLACSO, 1994, Tomo V.
- Puente, Alicia (edit.) *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*. México, CEHILA-Universidad Autónoma del Estado de Morelos-CONACYT, 2002.
- Randal, Margaret. *Cristianos en la revolución nicaragüense: del testimonio a la lucha*. Nicaragua, Poseidón editores, 1983.
- Richard, Pablo. *Los cristianos y la Revolución. Un debate abierto en América Latina*. Quimantú, Santiago, 1972.

Rodríguez de Ita, Guadalupe. *La participación política en la primavera guatemalteca: una aproximación a la historia de los partidos durante el período 1944-1954*. México, UNAM, 2003.

Rojas-Aravena, Francisco, et. al. *De la guerra a la integración: la transición y la seguridad*, Chile, FLACSO, 1994.

Rossi, Juan José. *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o predecía?* Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1969.

Rouquié, Alain. *Guerras y paz en América Central*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Rouquié, Alain (coord.) *Las fuerzas políticas en América Central*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Scala, Jorge et. al. *Derechos Humanos: 7 casos controversiales en América Latina*. Costa Rica, Ediciones Promesa, 1991.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Conclusiones*. México, Imprenta Mexicana, 1970.

Selser, Gregorio. *La invasión de Estados Unidos a Panamá: neocolonialismo en la posguerra fría*, México, Siglo XII, 1992.

\_\_\_\_\_ *Panamá, érase un país a un canal pegado*. México, Universidad Obrera de México, 1989.

\_\_\_\_\_ *Honduras: Republica alquilada*. México, Mex-Sur Editorial, 1983.

Stimson, Henry. *Henry L. Stimson's American Policy in Nicaragua: the Lasting Legacy*. USA, Markus Wiener Publishers, 1991.

Smith, Cristian. *La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona, Paidós, 1994.

Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas de crecimiento evangélico*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993.

Suárez, Hugo José. *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz, Muela del Diablo Editores, 2003.

Susin, Luis Carlos. *El mar se abrió: treinta años de teología en América Latina*, España, Sal Terrae, 2001.

Tamayo, Juan-José. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra, Verbo Divino, 1990.

\_\_\_\_\_ y Juan Bosch. *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Navarra, Verbo Divino, 2001.

Valdés-Ugalde, José Luis. *Estados Unidos, intervención y poder mesiánico: la Guerra Fría en Guatemala, 1954*. México, UNAM, 2004.

Vigil, José María (coord.) *Nicaragua y los Teólogos*. México, Siglo XXI, 1987.

Vilas, Carlos M., *América Central, las democracias inciertas*, Martí i Puig, Salvador, et al. España, Universidad Autónoma de Barcelona. 1998.

Watzlawick, Paul y Peter Krieg (comps.) *El ojo del observador*. Barcelona, Gedisa, 2000.

Walker, Thomas. *The Christian Democratic Movement in Nicaragua*. Arizona, University of Arizona Press, 1970.

Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980.

## **Tesis**

Aguilar, José Orlando. *La Iglesia de los pobres en Nicaragua*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Teología, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", San Salvador, noviembre de 1999.

Coto, Luis Alonso. *El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)*. Tesis para optar por el grado de doctor en Teología, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, febrero de 2005.

Delgado, Ema Magdalena, et al. *El fenómeno de la Conversión Religiosa y su incidencia en el cambio de actitudes hacia los no religiosos, en las Comunidades Eclesiales de Base y en un grupo evangélico pentecostal de la zona metropolitana de San Salvador*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Psicología, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", San Salvador, 1987.

Palafox, Ernesto. *De la Lectura Popular de la Biblia al compromiso social*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Teología Pastoral, Universidad Pontificia de México, México, agosto de 2003.

## **Hemerográficas**

ALAI. "El Instituto Lingüista de Verano. Instrumento del Imperialismo", *Nueva Antropología*, No. 9. Vol. II. 1998, UNAM, México pp. 17-142.

Alburquerque, Germán. "La red de los escritores latinoamericanos en los años sesenta", *Universum*, No. 15, 2000, Universidad de Talca, Chile, pp. 337-350.

Boron, Atilio. "Pensamiento único y resignación política", *Nueva Sociedad*, No. 163, Venezuela, Sep-octubre 1999, pp.139-151.

Casaús Arzú, Martha Elena. "Las redes sociales de mujeres guatemaltecas en la década de 1920", *Universum*, No. 16. Universidad de Talca, Chile, 2001, pp. 321-348

Comité Chileno de Solidaridad con la Resistencia Antifacista. La Habana Cuba "Entrevista a Méndez Arceo", *Chile Informativo*. No. 77. Casa de Chile en México. México, D. F., Noviembre, 1975, p. 19-20.

Concha Oviedo, Héctor "La Iglesia Joven y la "toma" de la catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968" *Revista Historia*. Año 7, Vol. 7, Universidad de Concepción, Chile, 1997.

Devés, Eduardo "La red de los pensadores latinoamericanos de los años 1920: (Relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de la Torre, El Reperorio Americano y otros más)", *Boletín Americanista*, No. 49. Barcelona, 1999, pp. 67-79.

\_\_\_\_\_. "La red SOLAR-FIEALC y la responsabilidad de los intelectuales" *Universum*. No. 15. Universidad de Talca, Chile. 2000, pp. 359-364.

Domínguez Matos, María del Carmen “La Teología en Revolución una obra para reflexionar”, *Humanidades*, No. 1. CEFOVAL, Cuba, 1997.

\_\_\_\_\_ “El pensamiento teológico-revolucionario de Sergio Arce Martínez. Algunas consideraciones preliminares para su estudio”, *ISLAS*, Cuba, 1999.

Fressard, Oliver “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos” *Revista Transversales*, No. 2, primavera 2006. en <http://www.fundanin.org/fressard.htm>.

Guerra-Borges, Alfredo “Integración centroamericana en los noventa: de la crisis a las perspectivas”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 54, No. 3, Jul. - Sep. de 1992, pp. 115-127.

*Justicia y Paz. Boletín de las Comunidades Rurales Cristianas*. Año 5. No. 60, San Salvador, Diciembre de 1976.

*Justicia y Paz. Boletín de las Comunidades Rurales Cristianas*. Año 6. No. 67, San Salvador, Septiembre de 1977.

Massip, José María “Sensación en New York y reserva en París ante la excomunión del comunismo, según las crónicas de nuestros corresponsales”, *ABC*, Madrid, 16 de julio de 1949, pp. 9-10.

Mester, Carlos y Francisco Orofino “Sobre la lectura popular de la Biblia” *Quaestiones*, No. 4, Dimensión Educativa, Bogotá, diciembre de 2002, 9-41 pp.

Palacios, Oscar “La liberación de los Pobres. Entrevista con Samuel Ruiz”, *Memoria*. No. 86. Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista, México, D. F., febrero-marzo de 1996.

Pino, Miriam “Redes intelectuales. Nuevas posibilidades de estudio para las literaturas del Cono Sur (1970-1990): el caso del uruguayo Carlos Martínez Moreno”, *Literatura y Lingüística*, No. 12, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Hernández, Santiago, 2000.

Pixley, Jorge “El Momento Histórico del movimiento de lectura popular de la Biblia”, *Quaestiones*, No. 4, Dimensión Educativa, Bogotá, diciembre de 2002, pp. 61- 69.

Richard, Pablo “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación”, *RIBLA*, No. 1, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1992, pp. 30-48, segunda reimpresión.

Rosas, Ana María “Globalización y cultura: la exploración de Ulf Hannerz”, *Alteridades*, Año II, No. 3, Departamento de Antropología UAM Iztapalapa, 1992, pp. 89-93.

Schwantes, Milton “Presentación”, *RIBLA*, No. 1, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, segunda reimpresión, 1992, pp. 5-6.

Sobrino, Jon. “Experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres”, *Cristianismo y Sociedad*, No. 63, Buenos Aires, 1980, pp. 87-101.

Stieler, Hans-Gunter, “Las tradiciones humanistas del cristianismo en América Latina”, *Memoria*, No. 36. Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista. México. Octubre 1991, pp. 59-63.

Toussaint Ribo, Mónica “La paz en Centroamérica y los intereses de Estados Unidos en el ámbito regional: La Conferencia de Washington de 1923”, *Tzintzun*, No. 45, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, enero – junio, 2007, pp. 105-122.



Torres-Rivas, Edelberto. "La recomposición del orden: elecciones en Centroamérica" *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 50, abril-junio de 1991, Madrid. p. 144. pp. 111-121.

## **Electrónicas**

Agencia de Información Fray Tito para América Latina (Adital), "Iglesia de la Liberación en Honduras". 29 de mayo de 2010. En: World Wide Web:  
[http://www.adital.com.br/hotsite\\_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48153](http://www.adital.com.br/hotsite_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48153)  
Consulta: 15/06/ 2010

Alavarenga, Luis. "Roque Dalton y la Revista Internacional", *Rebelión*, edición digital. 13/05/2009.  
World Wide Web: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=85284>  
Consulta: 30/08/2009

Barberena. Edgard. "Don Luciano, arquitecto de la misa popular". *El Nuevo Diario*. Nicaragua. 14 de marzo de 2009. En World Wide Web:  
<http://www.elnuevodiario.com.ni/especiales/42775>  
Consulta: 06/11/2009.

Biografía de Sergio Méndez Arceo. En World Wide Web:  
[http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mendez\\_arcea.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mendez_arcea.htm)  
Consulta: 25/07/2009

Cardinalrating...What the Cardinals believe... "Cardenal reprende públicamente a obispo en Honduras" 4 de agosto de 2006, en World Wide Web:  
[http://www.cardinalrating.com/cardinal\\_89\\_article\\_4619.htm](http://www.cardinalrating.com/cardinal_89_article_4619.htm)  
Consulta. 20/09/2009.

Cavada Diez, Miguel y Carlos Ayala Ramírez "Iglesia de la Liberación en El Salvador. Las Comunidades Eclesiales de Base." ADITAL. Brasil. 10 de octubre de 2003. En World Wide Web:  
[http://www.adital.com.br/hotsite\\_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48534](http://www.adital.com.br/hotsite_ecumenismo/noticia.asp?lang=PT&cod=48534)  
Consulta: 05/03/2009

Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. World Wide Web: <http://www.cieeal.org>  
Consulta 12/02/2009

Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium* En World Wide Web:  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html)  
Consulta. 30/08/2009.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Instrucción Redemptionis Sacramentum. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la santísima Eucaristía*. No. 64. En World Wide Web:  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_2\\_0040423\\_redemptionis-sacramentum\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_2_0040423_redemptionis-sacramentum_sp.html)  
Consulta: 30/08/2009.

Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM *Informe del Departamento de Comunión Eclesial y Diálogo*, 2009. En World Wide Web: <http://www.redescristianas.net/2009/07/29/las-comunidades-eclesiales-de-base-y-el-proceso-latinoamericanogabriel-sanchez-montevideo-uruguay/>  
Consulta: 29/08/2009.

Departamento Ecuménico de Investigaciones. "¿Quiénes somos?", Editorial, *Revista RIBLA*, World Wide Web: <http://www.dei-cr.org/?cat=0>  
Consulta: 26/07/2008

Diócesis Santa Rosa de Copan. "Mensaje de la Diócesis de Santa Rosa de Copán". 2 de julio de 2009. En World Wide Web: <http://www.redescristianas.net/2009/07/08/mensaje-de-la-diocesis-de-santa-rosa-de-copan-honduras/>  
Consulta: 21/09/ 2009

Discurso inaugural del Papa Benedicto XVI en *Documento Conclusivo de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe*. (Documento de Aparecida). 2007. En World Wide Web: [http://www.celam.org/celam.info/download/Documento\\_Conclusivo\\_Aparecida.pdf](http://www.celam.org/celam.info/download/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf)  
Consulta: 20/07/2009

Grandin, Greg "Good Chist, Bad Chist: Testament of the Death Squads", *Counterpunch*, September 9/10, 2006, USA. Edición electrónica. World Wide Web: <http://www.counterpunch.org/grandin09092006.html> Consulta: 19/02/2009

Hernández Navarro, Luis. Rafael Alegría: Las raíces de la resistencia hondureña. La Jornada. Domingo 26 de julio de 2009.  
World Wide Web: [www.jornada.unam.mx/2009/07/26/index.php?section=opinion&article=022a1mun](http://www.jornada.unam.mx/2009/07/26/index.php?section=opinion&article=022a1mun)  
Consulta: 29/07/2009

Homilía del padre Pedro Declerq pronunciada en la Cripta de Catedral donde se encuentran los restos de monseñor Romero, durante la celebración del 37 aniversario de las Comunidades Eclesiales de Base el 13 de febrero de 2006.  
En World Wide Web: <http://www.sicsal.it/news/es/nuevas-060214-2.htm>  
Consulta: 12/01/2007.

*En Marcha*, "Amenazado de muerte Monseñor Santos". Julio 2009.  
En World Wide Web: <http://noticias.blog.excite.it/permalink/509873>  
Consulta: 20/09/2009

Marrin, Pat. "Pequeña Comunidad: The road to New Hope in El Salvador". National Catholic Reporter. 15 de junio de 2010. En World Wide Web: <http://ncronline.org/news/peque%C3%B1-comunidad-road-new-hope-el-salvador> Consulta: 10/08/2010.

Matías, Pedro y Rodrigues, Arturo. "El profeta del siglo XX (Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca)". *Revista Proceso*. Octubre 28 de 2007.  
En World Wide Web: <http://www.highbeam.com/doc/1G1-170815752.html>  
Consulta: 29/08/2009.

Mecanismos de capacitación para la participación social, (Mecapal). Obispado de San Marcos. En World Wide Web: <http://www.mecapal.org/organizaciones/sanmarcos.htm>  
Consulta: 29/08/2009

Mester, Carlos y Orofino, Francisco. "Sobre la lectura Popular de la Biblia", Agencia de Información Fray Tito para América Latina (ADITAL). 25 de octubre de 2007. Primera Parte. En World Wide Web: <http://www.adital.com.br/SITE/noticia.asp?lang=ES&cod=30236>  
Consulta: 27/12/2009.

Obispos de Puerto Rico (1976) "Declaración sobre el Movimiento "Cristianos por el Socialismo". Edición Electrónica. Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal Puertorriqueña, Word Wide Web:

[http://www.pionet.org/Doc\\_CEP/cristianos\\_socialismo\\_doc1.htm](http://www.pionet.org/Doc_CEP/cristianos_socialismo_doc1.htm)

Consulta: 20/07/2009.

Pérez Cruz, Felipe de J. "Honduras en Golpe: La solución está en el pueblo (III)",

*Aporrea Org.* 22 de julio de 2009. World Wide Web: <http://www.aporrea.org/tiburon/a82805.html>

Consulta: 25/07/09

Pixley, Jorge. "El momento histórico del movimiento de lectura popular de la Biblia". Documento presentado en la Tercera Asamblea Continental de la Red EcuMénica Bíblica Latinoamericana y Caribeña (REBILAC), Panamá 2002. Formato electrónico. World Wide Web:

[http://www.rebilac.net/documentos/ASAMBLEAS/III%20Asamblea%20Continental%20RBILAC\\_PA\\_NAMA%202002/INFORME%20BIBLISTAS/EI\\_Momento\\_historico-del-%20movimiento-de-LPB\\_%20Joge-Pixley.pdf](http://www.rebilac.net/documentos/ASAMBLEAS/III%20Asamblea%20Continental%20RBILAC_PA_NAMA%202002/INFORME%20BIBLISTAS/EI_Momento_historico-del-%20movimiento-de-LPB_%20Joge-Pixley.pdf)

Consulta: 04/12/2009

Rodríguez, Xavier "Comunidades Eclesiales de Base siguen vigentes porque «Otra Iglesia es posible»", Radio la Primerísima. Asociación de Profesionales de la Radiodifusión Nicaragüense. 23 de agosto de 2008. World Wide Web: <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/36205> Consulta: 10/01/2009

SICSAL. "Celebran 37 años de las Comunidades Eclesiales de Base, El Salvador", 14 de febrero de 2006. World Wide Web:

<http://www.sicsal.it/news/es/nuevas-060214-2.htm>

Consulta: 12/01/2007.