



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**REVOLUCIÓN PARA LA IGLESIA, FE PARA EL PUEBLO.
EL SALVADOR SUBVERSIVO: ROMERO Y SOBRINO**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA**

PRESENTA

JEHOVAN JEDIDIAN SILVA SÁNCHEZ

ASESORA: MTRA. LAURA LEMUS MÉNDEZ

MARZO DE 2012



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.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no habría sido posible sin la gran ayuda de mi asesora, la Maestra Laura Lemus Méndez, quien con sus indicaciones, comentarios y correcciones aumentó notablemente mis escasos conocimientos. Sin ella, esta tesis no puede concebirse.

Agradezco a mi profesor de la preparatoria, Marco Polo Beto Jaimes, de no ser por él no habría estudiado historia. Al profesor Juan Bautista Soria Díaz, quien, con sus conocimientos, me enseñó una perspectiva crítica de la historia.

A mi novia Laura, por todo lo que me ha enseñado. A mi familia, por su apoyo, que siempre estuvo allí y no nos dimos cuenta hasta hace muy poco. A Valeria, Judá, César, Lilith, Marco y Alfonso, quienes me motivan a diario. A mis amigos, Oswaldo, Elías, Roberto, Israel, Abraham, Miguel, por disfrutar juntos la vida y gambetear los obstáculos que ella nos pone. A Elsa, por su sincera amistad, y a su papá, Miguel Ángel Rodríguez, sin la ayuda de ambos no habría podido continuar mis estudios de licenciatura.

Todos me ayudaron de distintas maneras pero igualmente valiosas. Gracias a todos a quienes, por falta de espacio, me es imposible nombrar.

Para mi madre y mi padre

ÍNDICE

Introducción

Capítulo 1. El Salvador en el abismo

1.1. El pueblo bañado en sangre	23
1.2. Entre la legitimidad y la mentira	28
1.2.1. La subversión ronda entre el pueblo	30
1.3. Guerrilla: formación y organización	32
1.3.1. Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional	35
1.4. Se acercan los <i>marines</i>	38
1.5. Resumen	43
1.6 Conclusiones	43

Capítulo 2. Concilio Vaticano II ¿Un nuevo cisma en la iglesia?

2.1. Revolucionando las mentes. El cambio de la iglesia latinoamericana	49
2.2 Teología de la Liberación en América Latina	53
2.2.1 Con fe en la revolución. El marxismo y su influencia	58
2.3. Comunidades eclesiales de base. La inclusión laica	62
2.4. Resumen	66
2.5. Conclusiones	66

Capítulo 3. Con fe en la revolución

3.1. El impacto de la Teología de la Liberación de El Salvador	69
3.2. Rutilio Grande, el cristiano ilegal	72
3.2.1. Ignacio Ellacuría, contra la crucifixión de los pobres	78
3.3. La notificación del Vaticano	90
3.4. Reacción de la derecha	92
3.5. Resumen	95
3.6. Conclusiones	96

Capítulo 4. Jesús, un Cristo subversivo

4.1. Óscar Romero y su lucha	98
4.2 ¿Una conversión?	102
4.3 Jon Sobrino: Martirio y salvación	109
4.4 Jesús, un Cristo subversivo	114
4.5. Resumen	128
4.6. Conclusiones	129

Conclusiones	130
---------------------------	-----

Fuentes documentales	138
-----------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Este mundo es una colmena. Esconde un corazón hueco. La verdad de la naturaleza, escribió el filósofo Demócrito, reside en minas y cavernas profundas. La estabilidad de aquello que vemos y sentimos bajo nuestros pies es una ilusión, porque las apariencias engañan. Bajo la superficie hay grietas, fisuras y bolsas de aire fétido y malsano; estalagmitas y estalactitas y oscuros ríos ignotos de cauce descendente. Es un lugar de cuevas y cascadas donde el agua resbala por las piedras, un laberinto de tumores cristalinos y columnas heladas donde la historia deviene primero futuro y después presente.

Porque, en medio de la oscuridad total, el tiempo carece de significado. El ahora forma parte una capa imperfecta sobre el pasado; no se asienta bien en todos sus puntos. Las cosas caen y mueren, y su descomposición crea nuevas capas, aumenta el grosor de la corteza y añade otra fina membrana que cubre lo que subyace, nuevos mundos que descansan sobre los restos de mundos anteriores. Día a día, año a año, siglo a siglo, se agregan capas y se multiplican las imperfecciones. El pasado nunca muere realmente. Está ahí, a la espera, justo debajo de la superficie del presente. Todos tropezamos de vez en cuando con él, todos, a través de reminiscencias y evocaciones. Traemos a la memoria antiguos amantes, niños perdidos, padres fallecidos, el milagro de ese único día en que, aunque sea sólo por un instante, capturamos la belleza fugaz e inefable del mundo. Éstos son nuestros recuerdos. Los guardamos celosamente y los consideramos algo muy nuestro, y sabemos dónde encontrarlos cuando los necesitamos.

John Connolly

La relación del pasado con el presente es una constante en la historia. Invariablemente, el presente es el producto del pasado. Y para comprenderlo es necesario buscar entre cortezas y membranas hasta encontrar en ese pasado posibles explicaciones de nuestro ahora.

En la historia de casi todas las sociedades existen ocasiones en que los grupos sociales aceptan situaciones injustas, pero también momentos en que no las consienten y se rebelan. En la historia de El Salvador existen capas sobre la corteza de épocas anteriores, años y años de violencia, opresión e injusticia. Pero coexistieron personas que descubrieron su situación y lucharon por cambiarla, hombres y mujeres subversivos, muchos de ellos pertenecientes a un sector tan conservador que parecería imposible el cambio. Los jesuitas vascos y salvadoreños son fundamentales en la historia reciente de ese país. Partidarios de la Teología de la Liberación con el deseo de cambiar el sistema de producción capitalista, analistas de la realidad desde el enfoque

histórico- materialista y, principalmente, partidarios de la praxis revolucionaria.¹ No entendida como cargar el fusil, sino como un cambio mental con el fin de concientizar.

La Teología de la Liberación es una corriente teológica que, como su nombre lo indica, tiene como objetivo principal obtener la liberación, no sólo en los sentidos político, social y económico, sino también en el religioso –liberarse del pecado- respecto de los países desarrollados. En este sentido, afirma que “sólo la liberación del pecado va a la fuente misma de la injusticia social y de otras opresiones humanas”.² La forma de hacerlo es acercándose a la realidad, una convivencia tangible con el ámbito social y político de la sociedad. La teología ya no puede ser estática, tiene que moverse entre la gente, principalmente, entre los pobres.

Después del Concilio Vaticano II, la teología comienza a renovarse –al menos una parte de la que se estudia y practica en América Latina-. La teología tiene que empezar a salir de las bibliotecas y de las academias para empezar a fundirse, en primera instancia, con las comunidades de base cristianas, para después hacerlo con otros movimientos sociales. Las comunidades eclesiales de base se consideran movimientos sociales por su método de trabajo, porque buscan la reivindicación y el respeto a los derechos, por las acciones y cambios que propone –como la solidaridad comunitaria- y realiza a través del estudio.³

Desarrollada en el contexto de la Guerra Fría, la Teología de la Liberación tiene diferentes matices. Después del Concilio Vaticano II, ésta germina en América Latina, en medio de una realidad histórica que marcó a este continente en distintos aspectos. Siendo parte de la llamada periferia, América Latina fue uno de los escenarios de la Guerra Fría; en este continente hubo enfrentamientos directos, si bien no entre las potencias en disputa –los Estados Unidos de América (EUA) y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS)- sí entre los sectores subversivos de la comunidad latinoamericana y los gobiernos militares de corte dictatorial, los cuales, en su mayoría, eran financiados por los EUA.

El avance del comunismo provocó que los EUA aplicaran una política de contención para evitar la expansión de la ideología marxista. Tras la guerra de Vietnam, con la China de Mao y la declaración de Cuba como comunista, comprendieron que tal vez esta política de contención no había funcionado como se esperaba. El espacio geográfico se veía amenazado.⁴

¹ Héctor Gómez Peralta, *La teología de la Liberación como renovación del pensamiento católico en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas*, p. 3

² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. p. 43

³ Eder Sader, “La emergencia de nuevos sujetos sociales” en *Revista de Sociología*, p. 63

⁴ Thorp, Rosemary, “Las economías latinoamericanas 1939-c. 1950” en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina. Economía y sociedad desde 1930*, t. 11, p. 51

Cuando esto sucede, los EUA comienzan con una política agresiva dirigida a Centroamérica y de ahí se extendería hasta el Cono Sur; política que seguirá siendo, por mucho tiempo, la misma: agresiva en términos políticos y económicos, y de manera indirecta militar. Y que tendrá su máxima representación con la administración de Ronald Reagan.

Así, tras el Concilio Vaticano II (1962), los obispos latinoamericanos interpretan los resultados de éste como una nueva manera de hacer teología y trabajo eclesial. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM, 1968), en Medellín, Colombia, es donde un sector de la iglesia latinoamericana busca renovarse y ahondar su compromiso con la sociedad, especialmente con los pobres. Esto debido a que en un continente que se ha convertido en periferia y escenario de los frentes ideológicos en conflicto, la sociedad es marcada por la injusticia social, por la represión militar, por los fraudes electorales, los golpes de Estado, la pobreza y la marginación.

En ese contexto surge la Teología de la Liberación -nombrada así por el jesuita peruano Gustavo Gutiérrez en 1971-, como una forma de hacer teología latinoamericana y distinta a la romana. El compromiso de los teólogos de la liberación provocó muchas veces el exilio, la persecución, la tortura y la muerte. Esto refleja la preocupación de los gobiernos influidos por los EUA y por los círculos de poder tanto religiosos como militares sobre el posible avance comunista en América Latina.⁵

El Salvador se caracterizó por sus continuos gobiernos militares, fue uno de los países que se vieron involucrados en el conflicto internacional, y más explícitamente, por el intervencionismo estadounidense, tanto militar como político. Si bien no lo hizo directamente, la asesoría y logística fueron puestas a disposición de la dictadura militar salvadoreña. Este apoyo fue evidente en distintos aspectos: en los fraudes electorales de 1972 y 1977, que fueron factores importantes para que iniciara el levantamiento armado; en la actuación de los *escuadrones de la muerte*; y en los proyectos políticos y militares sobresale la Escuela de las Américas.

En este sentido, cabe cuestionarse si esta persecución del gobierno salvadoreño en contra de varios sacerdotes jesuitas, responde a la preocupación de una participación política activa de los teólogos de la liberación en el proceso que dio lugar a la guerra civil salvadoreña. Tal es el caso de los jesuitas Óscar Romero, Ignacio Ellacuría, Rutilio Grande y Jon Sobrino, quienes, junto con otros jesuitas de la Universidad Centroamericana José Simeón Cabañas (UCA), fueron perseguidos y asesinados, con la excepción de Jon Sobrino. Sus escritos, sus homilías y su trabajo pastoral representaron un peligro potencial para el gobierno salvadoreño. Voces y acciones subversivas que debían ser calladas e interrumpidas.

⁵ Juan José Tamayo, *Para comprender la Teología de la Liberación*, p. 38.

Considero importante el estudio de la Teología de la Liberación ya que jugó un papel fundamental en los procesos sociales, políticos y religiosos acontecidos en América Latina entre los años de 1970-1980, y que hoy día sigue teniendo vigencia -como ejemplo podemos mencionar la influencia de la Teología de la Liberación en el movimiento del Ejército zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas-. Por ello, resulta necesario abordar el tema con el fin de analizar e interpretar los sucesos de la historia reciente de América Latina, particularmente de El Salvador, e ir reconstruyendo el pasado para comprender de una mejor manera su influencia en nuestro presente y su relación con nuestra realidad.

El tema se abordará teniendo como objeto de estudio las homilias de Óscar Arnulfo Romero y la obra de Jon Sobrino los principales motores del presente trabajo, en los cuales se vislumbra un mensaje dirigido a las clases pobres de El Salvador, con el fin de concientizarlas respecto de su situación de oprimidas pero, además, de la posibilidad de cambiar dicha condición.

Dadas las condiciones en que se encontraba El Salvador en el periodo temporal que va de 1972 a 1985, tanto en el plano político como el militar y social, es necesario investigar las causas que llevaron a que un sector de la iglesia católica se preocupara por estas circunstancias. Esto me parece importante porque el surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación fue un hecho que cambió la historia de la iglesia católica en América Latina.

El Salvador fue uno de los países latinoamericanos donde la Teología de la Liberación tuvo una fuerte presencia. Las dictaduras de corte militar, los constantes fraudes electorales y las políticas económicas que sólo favorecían a ciertos círculos de poder, tanto salvadoreños como estadounidenses, fueron originando el descontento en la sociedad. Las continuas represiones que ejercía el gobierno salvadoreño -principalmente en las administraciones de los generales Arturo Armando Molina y Carlos Humberto Romero- fueron germinando los movimientos sociales y políticos del país que habrían de forjar las disidencias, conjugándose en los llamados movimientos político-militares, es decir, los que conformaron la guerrilla.

Dichas disidencias se encontraban en movimientos sindicales, magisteriales y religiosos, y se fueron integrando poco a poco hasta formar grandes alianzas políticas. Entre los movimientos magisteriales más representativos se encuentran la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES 21 de junio); entre los políticos son tres los más importantes: El Partido Demócrata Cristiano (PDC), la Unión Democrática Nacional (UDN), y el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR); y en el religioso fueron los jesuitas, principalmente de la UCA.

El año de 1972 fue para El Salvador un momento que pudo significar el cambio y la alternancia del poder político; sin embargo, este anhelo pronto fue aplastado por la corrupción y los intereses de las clases dominantes. La coalición de diversos partidos políticos como la Unión

Democrática Nacional (UDN), el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y el Partido Demócrata Cristiano (PDC) generaron un sentimiento de confianza para desplazar a la dictadura en cuestión, representada por el Partido de Conciliación Nacional (PCN).

Se formó así la Unión Nacional Opositora (UNO), que tenía como candidato a la presidencia al demócrata cristiano José Napoleón Duarte y al socialdemócrata Guillermo Ungo como candidato a vicepresidente. Tras las elecciones, el conteo de la mayoría de las casillas daba el triunfo a estos, pero el fraude electoral era un proceso que el grupo en el poder sabía llevar a cabo. Así que, al final, fue el general Arturo Armando Molina, del PCN, quien obtuvo la victoria mientras que Duarte y Ungo fueron exiliados a Venezuela. En el año 1977, el fraude se repetiría.

Así, 1972 y 1977 representaron para El Salvador años fundamentales en su historia reciente, porque es a partir de estos que las movilizaciones sociales comienzan a resurgir. El último gran levantamiento había ocurrido en 1932. La transformación económica, la intransigencia política, los fraudes electorales y la represión, características de la dictadura, fueron detonantes para que resurgiera la insurgencia. En este contexto, algunos cristianos ya empezaban a preocuparse por las cuestiones políticas -tal es el caso del Partido Demócrata Cristiano-, y no sólo en el ámbito político, sino también en el social y el religioso.

Rutilio Grande organizó las comunidades de base en El Salvador, puso en práctica los conocimientos aprendidos en Holanda y en Costa Rica e inició el proceso de evangelización entre las comunidades pobres salvadoreñas. El trabajo pastoral que realizó fue el germen de la conciencia, de la organización y la protesta.

La aportación de Ignacio Ellacuría fue principalmente en el aspecto político, con una postura siempre objetiva fue capaz de reconocer y criticar los aciertos y errores tanto del gobierno salvadoreño como de la guerrilla. Sin embargo, si existiera una balanza tal vez se inclinaría a favor de la izquierda. Con su artículo "A sus órdenes mi capital" atrajo la atención de la derecha, incluso, después de publicarlo la UCA, dejó de recibir el apoyo económico del gobierno salvadoreño.

Tras el asesinato de Rutilio Grande, Óscar Romero empezó a inmiscuirse en el asunto. Fue un religioso que, en un principio, fue parte de la élite de El Salvador. Al ser nombrado arzobispo de San Salvador, miembros de los círculos de poder tanto militares como políticos, religiosos y empresarios, vieron en él una especie de contención frente a los crecientes movimientos sociales. Pero al paso del tiempo, este jesuita se convirtió en todo lo contrario. Se puso a favor del pueblo y en contra de las políticas gubernamentales y empresariales salvadoreñas. Sus homilias fueron el medio para expresar su inconformidad y concientizar a la sociedad salvadoreña. Finalmente, fue asesinado el 24 de marzo de 1980.

Asimismo, Jon Sobrino, vasco de nacimiento y nacionalizado salvadoreño, es fundamental para comprender el proceso de concientización llevado a cabo por los teólogos de la liberación. Sus escritos, principalmente *Jesucristo Liberador*, fueron causa de persecución y censura. El presente trabajo tiene como finalidad analizar la subversión existente en las obras de Óscar Romero y Jon Sobrino para comprobar la influencia que tuvieron en la naciente subversión del pueblo salvadoreño y, posteriormente, en el proceso de la guerra civil.

Muchos jesuitas, sacerdotes y teólogos, emprendieron una lucha política a través de sus acciones, escritos y homilias, en contra de los círculos que detentaban el poder y la autoridad, una querrela que terminó con el asesinato de varios jesuitas de la UCA. Jon Sobrino sobrevivió al atentado paramilitar perpetrado en contra de la Universidad ya que ese día se encontraba en una conferencia en África. Cabe señalar que el método utilizado por los teólogos de la liberación tenía fundamentos marxistas, aunque no eran la base principal sí fueron de vital importancia para la Teología de la Liberación; esto, dado el contexto, explica la preocupación tanto del gobierno salvadoreño y estadounidense como de la propia Iglesia católica.

La influencia del marxismo implicó que sus escritos y homilias fueran censurados por el Vaticano, particularmente por el entonces Papa Juan Pablo II y por el cardenal Ratzinger. Otra respuesta ante tal situación fue la imposición de obispos conservadores con la intención de limitar a los teólogos latinoamericanos en sus ensayos y críticas. Juan Pablo II exigía respeto y sumisión en vez de buscar nuevas fronteras al papel de la teología y de la religión. Por su parte, Ratzinger mostró su preocupación por la influencia del marxismo en la religión y por la creciente esfera de influencia de la Teología de la Liberación en el llamado Tercer Mundo con su artículo "Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación".⁶

Al parecer, las obras de Óscar Romero y de Jon Sobrino tuvieron un mensaje de subversión tal, que para la iglesia católica y para los gobiernos salvadoreños y estadounidense resultaron peligrosos. El acercamiento de algunos jesuitas a la sociedad derivó en la creación de las comunidades de base, que funcionaban, además de círculos de estudio bíblico, como células de formación política.

En éstas, algunos sacerdotes se dedicaban a hacer trabajo pastoral y político al mismo tiempo. El objetivo era concientizar a las comunidades en las que trabajaban respecto de la realidad y situaciones en las que se encontraban. A partir de esta formación política se esperaba que el siguiente paso fuera la organización, objetivos que, al parecer, resultaron satisfactorios. Frente a esta situación, Centroamérica pasa a ser el objetivo de los EUA. El Salvador se convierte entonces en un

⁶ Cfr. <http://www.aciprensa.com/Docum/teologia83.htm> última actualización 28/11/11

punto importante geopolíticamente para contener el avance del comunismo, que ya había alcanzado, según la visión estadounidense, un triunfo con la Revolución Nicaragüense.⁷

La religión preponderante en El Salvador es el catolicismo, razón que los jesuitas conocieron y tienen presente, de manera que el estudio de la Biblia coloca a Jesús en una realidad palpable, no una divina. Así, los teólogos salvadoreños tratan de mostrar a un Jesús más humano, más cercano a las problemáticas que viven en su contexto, un Jesús que, al igual que muchos salvadoreños, religiosos o no, han sido víctimas del sistema, han pasado por el martirio y, en este sentido, han sido también crucificados. Un Jesús que, por estas razones, estuvo en contra de las autoridades religiosas y políticas de su época y país, en resumen, un Jesús subversivo. Éstas son las premisas de ambos teólogos para aplicar la Teología de la Liberación en El Salvador.

Es así que la Teología de la Liberación y, en particular la participación de Monseñor Romero y Jon Sobrino, tuvo acercamientos y afinidades con los movimientos de liberación tanto sociales como políticos y, en un caso extremo, con el guerrillero. Razones que provocaron la censura, persecución y asesinato de los jesuitas teólogos de la liberación.

Partiendo de este supuesto, es que la investigación se llevará a cabo con el fin de obtener resultados satisfactorios.

Y para obtenerlos se analizarán algunas homilías de Óscar Romero y textos de la obra *Jesucristo Liberador* de Jon Sobrino realizados en El Salvador durante y después de la dictadura militar, respectivamente, para comprobar la influencia que tuvieron en el proceso de concientización del pueblo salvadoreño y, posteriormente, en la organización y surgimiento de la subversión.

La forma en que se realizará este trabajo se fundamenta en una base documental, a través de la confrontación de las fuentes encontraremos la correlación de la información ya conocida con elementos nuevos, para comprobar nuestras hipótesis y validar nuestras conclusiones.

El materialismo histórico es una herramienta útil que nos ayudará a llegar a una síntesis, a la reproducción de lo concreto a partir de determinaciones abstractas.⁸ En este sentido, es el contexto general de El Salvador de donde abstraeremos las categorías que forman el todo, teniendo en consideración que éstas son producto de condiciones históricas dadas y que su validez responde sólo a esas condiciones. Así, al tener esta división, podremos estudiar la relación recíproca entre la Teología de la Liberación y la guerra civil salvadoreña, que para la presente investigación, se materializa en las homilías de Óscar Arnulfo Romero y los escritos de Jon Sobrino.

⁷ La Revolución nicaragüense de 1979, donde la Iglesia católica tuvo una profunda participación, significó el inicio de profundas transformaciones políticas, económicas y sociales para el país, mismas que no eran afines a los intereses estadounidenses, razón que orilló a Ronald Reagan a implementar situaciones agresivas. Por medio de la CIA boicoteó puertos e instalaciones industriales; las fuerzas armadas se instalaron en Honduras; y la *contra* comenzó sus actividades de intimidación y asesinato. Cfr. Prieto Pozos, Alberto, *Las guerrillas contemporáneas en América Latina*, Colombia, Ocean Sur, 2007, 228 pp.

⁸ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 259

De igual manera, Barrington Moore sostiene que la obediencia es producto de la autoridad moral, sin embargo, la rebelión también lo es. Generalmente esto ocurre entre los pobres, que son quienes no tienen poder, educación ni propiedad. Es a través del acontecer histórico que es posible descubrir dicha circunstancia haciéndola consciente y, a partir de eso, hacer algo para cambiar la situación. Así, de acuerdo con el texto de de Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, se analizarán dichas homilías y escritos, fundamentando la obediencia y la rebelión en la autoridad moral, siempre con el factor social presente.

El proceso por el cual se da este cambio, las decisiones políticas y económicas que lo dirigieron y controlaron, las influencias tanto religiosas como de las Ciencias Sociales, los conceptos y términos de los que se revistió y los resultados que se dieron en cuanto a organización política, concientización y acción a partir de la evangelización y el trabajo pastoral son temas de esta investigación.

Este trabajo está dividido en tetracapítulos, los cuales muestran un panorama de El Salvador entre los años 1972 y 1985, a partir de la instauración de la dictadura por medio de fraudes electorales, la formación de la guerrilla y el cambio del pensamiento en la Iglesia católica con su génesis en el Vaticano II y las demandas sociales.

Para esto, se optó por la siguiente distribución: el primer capítulo es una descripción histórica del contexto salvadoreño en el espacio temporal mencionado, abarcando los aspectos políticos, económicos y sociales, durante el cual se consolida la dictadura militar en el país con el alto precio de la opresión, el sufrimiento y la injusticia social.

En el segundo apartado se abordan los principales acontecimientos en torno al Concilio Vaticano II, considerado por religiosos y expertos del tema, como una coyuntura en la historia de la Iglesia latinoamericana.⁹ Esto, desde la óptica europea; sin embargo, en América Latina se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, arrojando como resultado el *Documento de Medellín*, así como la Conferencia Episcopal de Puebla en 1979, que sirvió para reforzar las conclusiones de Medellín.

En la tercera parte trata sobre el trabajo pastoral de Rutilio Grande, quien aplicó el método de Paulo Freire para alfabetizar a los campesinos salvadoreños, con el fin de enseñarlos a leer y aprender sobre la Biblia, aunque de una manera más terrenal, es decir, aplicada a la realidad. Asimismo, se hace un análisis de los discursos políticos de Ignacio Ellacuría, realizado a partir de su formación puramente intelectual.

⁹ Para un estudio más profundo sobre este tema Cfr. Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Nova Terra, 3ra Ed., España, 1972, pp. 468

Finalmente, se integran todas las partes para fundamentar la hipótesis de esta investigación. En éste, la respuesta de los jesuitas -enfocándonos en Óscar Romero y Jon Sobrino- hacia el gobierno, ya no tiene una postura imparcial, sino que se convierte en un ataque que busca cambiar la situación en la que se encuentra la sociedad salvadoreña, innovadores morales con la suficiente autonomía en aras de instalar nuevos patrones históricos para condenar lo que existe.

Se propone analizar dichos factores sociales que transforman y afectan la situación de una sociedad en su carácter de oprimida, así como su posible viraje en cuanto el dinamismo de la historia lo permite.

Esta investigación es de carácter histórico, no se reduce a una cronología de hechos. Aporta datos esenciales sobre el proceso histórico que lo enmarca, pero no tiene la pretensión de retratar completamente la complejidad que plantean tanto los sistemas económicos como políticos, sociales y religiosos involucrados.

No busca ser una reseña histórica en el sentido tradicional de la historia ni tampoco un diagnóstico de la actualidad religiosa o social; más bien, pretende ser un balance que incorpore una nueva comprensión de la historia, con miras a aportar temas distintos a los tradicionales.

En este sentido, la investigación asume la historia desde la perspectiva de Edward Palmer Thompson, la cual no considera al marxismo como una ortodoxia donde la economía es todo. Existen otros elementos que aportan un gran valor a las investigaciones históricas, como lo es el cultural. Pero lo más sobresaliente es que, desde esta perspectiva, la historia no es cerrada ni limitada. Esto se vincula con la situación que prevalece en la FES Acatlán, ya que los historiadores tienen un ligero problema porque, a no ser que se dediquen al periodo de México siglo XIX, XX o a la historiografía de México –salvo muy pocas excepciones- no hay realmente muchos temas con los que los historiadores puedan contribuir a la carrera misma y a su propia formación. Parecería que sólo existen esos periodos y que la historia se quedó allí; por el contrario, existen otros temas y otros métodos y técnicas de hacer historia –como por ejemplo la historia oral-. “Los historiadores piden que la historia continúe”, pedían los historiadores británicos al término de la Segunda Guerra Mundial, porque en ese momento, para contribuir al movimiento antinuclear, parecía que no existía otro tema más que Hiroshima.¹⁰

¹⁰ Edward Palmer Thompson, *Agenda para una historia radical*, p. 9

CAPÍTULO 1

EL SALVADOR EN EL ABISMO

“Posiblemente no haya en América Central y en el continente todo un ejemplo igual al que ofrece la historia de la república de El Salvador, en cuanto a la ostensible presencia de militares en el poder, en lo tocante a continuidad de permanencia”

Gregorio Selser.

El Salvador es el país más pequeño de América Latina, el pulgarcito de América, como fue bautizado por la poeta Gabriela Mistral, ya que cuenta con una extensión territorial de 21041 km². Los sucesos que cubrieron a este pequeño país entre las décadas de 1930 y 1980 fueron funestos, represivos y sangrientos. En un ambiente lleno de fraudes, represiones, desigualdades, pobreza, sin libertad de expresión y sin una vida digna, el descontento social germinó y creció. Y junto a éste no faltaron las protestas y la movilización de masas con un objetivo en común: acabar con la dictadura militar que regía en el momento.

Durante la década de los sesenta la situación política de este país no permitía la repartición equitativa de las riquezas, circunstancia que se arrastraba desde la época colonial provocando, así, una línea bastante marcada entre las clases sociales, y acentuando aun más las diferencias ya existentes.

El contexto político, social, económico y religioso entre los años 1972 y 1985 es complejo. La oligarquía salvadoreña no permitió que se efectuaran cambios políticos y sociales reales, ocasionando la no alternancia del poder y la sumisión de la sociedad, ya fuera consciente o no. Esta oligarquía tuvo su máximo esplendor durante la dominación de las llamadas “catorce familias”, quienes durante buen tiempo fueron las verdaderas dueñas de El Salvador.

Bajo la presión de éstas, durante el siglo XIX el gobierno salvadoreño expropió tierras que les fueron cedidas, convirtiéndolas en grandes latifundios que se utilizaron como campos de cultivo, principalmente del café y el algodón. Así, las catorce familias se consolidaron como la estructura económica y política del país.

Sin embargo, el constante desarrollo de la política y la economía provocó que la relación entre los grupos de poder (oligarcas, políticos, inversión extranjera) se tensara, pese a esto su posición se vio afectada de forma mínima ya que su influencia siguió latente. Su permeabilidad ante los cambios mencionados le concedió a la oligarquía salvadoreña mantenerse por algún tiempo más en la cima del poder.¹¹

¹¹ Marcos Kaplan, *Teoría política y realidad latinoamericana*, p. 17.

Aunado a esto, la incapacidad de algunos grupos que apostaban por el cambio, el desarrollo y el cambio político en el país, se reflejó en la permanencia en el poder por parte de aquellos círculos. Sin embargo, se vislumbraban ya nuevos grupos sociales y políticos que, insertándose en la vida política del país, lograrían efectuar cambios sustanciales, no sin quedar manchado el país. El costo sería alto y de color rojo.

Pero no sólo el ámbito político era cambiante, el económico también innovaba constantemente, y a partir de la década de los cincuenta, algunos países centroamericanos trataron de integrarse, razón por la que se creó el Mercado Común Centroamericano (MCCA), organismo auspiciado por la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL).

De esta manera, Centroamérica buscaba la integración económica por medio de la industrialización y el libre comercio entre El Salvador, Guatemala, Honduras, Costa Rica y Nicaragua. Pero la suerte no jugó de su lado y, finalmente, cedieron a las presiones del mercado mundial, principalmente al de los EUA, ocasionando que la CEPAL y el gobierno estadounidense jugaran un papel estelar en este intento de integración económica.

Fue así como los índices de desarrollo comenzaron a subir como la espuma, reflejando una alta producción que cada vez acercaba más a los países centroamericanos, entre ellos El Salvador, a la modernidad y al progreso. Empero, esto sucedía sólo en los números y las gráficas ya que en la realidad este desarrollo era impalpable.¹²

Si bien para El Salvador, el café y el algodón resultaban ser productos sumamente importantes económicamente, y que las ganancias generadas como resultado de su exportación eran altas, no representó obstáculo alguno para que el capital estadounidense, al igual que un cefalópodo, extendiera sus brazos hasta alcanzar a este pequeño país. Y al paso del tiempo, se revelarían intereses que no sólo abarcaban los económicos, sino también los geoestratégicos y geopolíticos.

En 1969 comienza la inversión de estos capitales privados. El MCCA se estanca y el gobierno de El Salvador se ve obligado a recurrir a nuevas estrategias económicas, entre las que destaca la entrada y consolidación de capitales de diversas empresas transnacionales, la mayoría de origen estadounidense. Quienes invirtieron en suelo salvadoreño durante este periodo, gozaron del uso de maquinaria importada en las llamadas zonas francas. Las zonas francas eran las que se destinaban a las empresas para que pudieran funcionar sin problema alguno, con el fin de atraer a los inversionistas extranjeros y, en teoría, promover y mejorar el desarrollo económico.¹³ A partir de ese momento los salvadoreños ya no fueron explotados sólo por connacionales, sino también por los empresarios estadounidenses.

¹² Marcos Roitman, *América Latina en el proceso de globalización. Los límites de sus proyectos*, p. 23

¹³ Las zonas francas se caracterizan por ofrecer terrenos a las empresas con goce de la exención de impuestos tributarios y de aranceles al exportar o importar. Cfr. Amílcar Figueroa Salazar, *El Salvador. Su historia y sus luchas (1932- 1985)*, p. 47.

Estas situaciones, tanto políticas como económicas, repercutieron en el ámbito social. En ese país la tierra se dispone de distintas maneras; a saber, encontramos la tierra *comprada*, que es un sistema en el que el campesino compra los derechos para trabajarla por un año, o lo que es lo mismo, la alquila; *censo y terraje*, en el que la renta de la tierra se paga en especie, o sea, que al final de la cosecha se le da la mitad de ésta a quien se le renta.

Otro factor que interviene en la situación social salvadoreña es la explosión demográfica, el rápido crecimiento poblacional en un territorio geográfico demasiado pequeño (cinco millones de personas en 21 041 km² en el año 1975)¹⁴ contribuye al desempleo y a la falta de preparación académica. El Salvador contaba para estos años con un índice de analfabetismo del 50 por ciento de la población total, una alta mortalidad causada por enfermedades que pueden ser tratadas si hubiese existido un sistema de salud preventivo, por la alimentación no adecuada de la población -la dieta se compone de frijoles y tortillas, generalmente la carne, leche y huevos están casi siempre lejos de las posibilidades de adquisición del pueblo salvadoreño-, lo que situaba a El Salvador como uno de los países con mayor desnutrición a nivel mundial.¹⁵

Esto fue ocasionado porque la producción agrícola se enfocó en la exportación, dejando una producción insuficiente para el mercado interno, y a la vez, por la importación de productos muy caros y que eran difícilmente adquiridos por los sectores más pobres de la sociedad.

Con base en esto, se puede decir que la relación entre el Estado y la sociedad es un tema de suma complejidad, sin embargo, resulta innegable separarlos. Teóricamente, el Estado debiera ser el regulador de los procesos sociales y económicos de una sociedad; no obstante, en la práctica, la realidad es otra.

Son los gobernantes en América Latina quienes no aplican o comprenden las funciones del Estado, provocando muchas veces conflictos sociales. La mayoría de las veces estos se materializan con el surgimiento de focos insurreccionales como las guerrillas o los golpes militares, generando estos últimos, casi siempre, dictaduras militares. Este autoritarismo se refuerza, muchas veces, con el apoyo de las clases conservadoras y el lento y deficiente crecimiento económico.

Existen distintas concepciones del concepto de Estado, sin embargo, la concepción de Theotonio dos Santos del Estado es la que me parece más acertada para este trabajo. Para dos Santos, desde la óptica del pensamiento neoliberal, el Estado se opone a los individuos por considerar que estos buscan su satisfacción a través del mínimo esfuerzo; por el contrario, esta visión sostiene que el máximo esfuerzo es lo que permite el desarrollo de cada individuo y, como consecuencia, de la sociedad, en tanto que es el conjunto de todos los individuos. Así, el Estado se

¹⁴ *Ibidem.*, p. 48

¹⁵ *Ibidem.*, p. 65

opone a la sociedad civil, convirtiéndose en impositivo y dictatorial, adueñándose de la soberanía, del poder sobre la vida y la muerte y del monopolio de la violencia. “El Estado es el instrumento máximo del poder de la clase dominante en un modo determinado de producción y en una forma social determinada”.¹⁶

El Estado es un sistema político que tiene en común con la política la referencia al fenómeno del poder, así, según la teoría política, el poder se clasifica en tres tipos: padre- hijo; amo- esclavo; gobernante- gobernado. Y de estos se desprenden las formas corruptas de gobierno, dependiendo de quién se beneficia en la relación: paternalista, despótica y civil. En la primera se trata a los gobernados como niños que no son capaces de pensar por sí mismos; en la segunda, el gobernado, al igual que un esclavo, carece de derechos; y por último se aplican leyes y sus correspondientes sanciones -en caso de no cumplirlas- en un supuesto consenso con la población.¹⁷

Y es después de la Segunda Guerra Mundial, en los años sesenta, cuando se intensifican las dictaduras militares en América Latina, pasando del autoritarismo de un solo individuo a uno de carácter institucional, dando origen a la Doctrina de la Seguridad Nacional. Ésta es adoptada y adaptada en el continente, y se ve reflejada, principalmente, en las dictaduras del Cono Sur y algunos países centroamericanos. El principal objetivo de la seguridad nacional era luchar contra el comunismo ya que, según esta ideología, era la que daba pie a la subversión popular. Según estas ideas, cuando un órgano político es incapaz de controlar una situación e, incluso, a un país, es necesaria la reestructuración política, aunque sea por medios violentos, mismos que llevan a una guerra interna y que sólo puede ser controlada por medio de la acción militar.

Es así como la militarización parte de varios conceptos en los que se basa: la geopolítica, la bipolaridad y la guerra y estrategia total, en los cuales cimienta a la institución militar no sólo como actor meramente militar sino gubernamental. Esto ocurre porque la supuesta ineptitud civil obliga al ejército a intervenir en la vida política de la nación, lo que implica tomar cualquier acción restrictiva estatal para lograr la imposición de sus planes y objetivos.

La defensa de la nación ante agresiones extranjeras es la principal función de las fuerzas armadas, por medio de los recursos con que el Estado cuente y por las vías necesarias, ya sean violentas o no. Pero en los países latinoamericanos donde se practicó la seguridad nacional se llevó al extremo. En esta exageración del concepto de seguridad, el Estado creó leyes de seguridad tanto externas como internas; cuerpos de seguridad para la defensa del Estado que respondieran adecuadamente en situaciones críticas. Pero la seguridad deja de ser un término para referirse a la integridad del territorio nacional ante invasiones extranjeras y empieza a ampliarse contra cualquier

¹⁶ Theotonio dos Santos, *Del terror a la esperanza. Auge y decadencia del neoliberalismo*, p. 86

¹⁷ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, p. 90.

antagonismo frente al Estado, aunque estos sean nacionales. Esto es la *estrategia total*, que abarca cualquier asunto tanto interno como externo a la vida de la nación, ya sea en lo político, económico, social o cultural.¹⁸

Aunque para esto debe hacerse un plan que provoque, en principio, el apoyo de la sociedad por medio de una manipulación ideológica. Por eso se tiene que restringir la libertad de expresión, divulgando sólo lo útil e impidiendo la propagación de ideas peligrosas, como el marxismo. Y es precisamente contra esta ideología que se utiliza la estrategia política de los gobiernos militares de la época, estrategia que dependía de lo que los EUA dictaban.

Dicha dependencia no se limita a la esfera política sino que abarca la económica, la cultural e incluso la religiosa. La dependencia de América Latina respecto de los EUA es un tema complejo y fue muy debatido por científicos sociales latinoamericanos (Dos Santos, Sunkel, Faletto y Henrique Cardoso entre otros) en las décadas de 1970 y 1980.

Esta complejidad generó la llamada Teoría de la Dependencia en la década de 1960, para lo cual es necesario referir primero la Teoría del Desarrollo, cuyo contexto histórico se remontaría hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, donde el escenario político internacional sufrió cambios sin precedentes con el surgimiento de dos grandes potencias: los EUA y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), representantes de sistemas políticos y económicos antagónicos: capitalismo y socialismo.

La URSS emerge de la guerra con un amplio territorio geográfico e ideológico, con el fin de tener una protección en el frente occidental (debido a las invasiones que había sufrido primero por Napoleón y después por la Alemania nazi) a través de países como Polonia o Hungría y la misma Alemania. Esta expansión preocupó al gobierno estadounidense, que vio la amenaza roja demasiado cerca de sus intereses, promoviendo así una estrategia de confrontación basada en la doctrina de la *contención*, intensificando el conflicto conocido como Guerra Fría.¹⁹

Si bien la URSS no fue un rival económico para los EUA, sí lo fue geopolítica y geoestratégicamente; sin embargo, esto no quiere decir que los países de Europa del Este le dieran un apoyo total a los bolcheviques, prueba de esto son las crisis de dichos países que provocaron inestabilidad en la URSS. Éstas indujeron a las consecuentes dependencias políticas de los llamados países satélites (como Turquía y Egipto) e incluso a la creación de naciones (Pakistán).

Aunque las mayoría de las naciones de América Latina habían obtenido su independencia política en el siglo XIX, se identificaron con las independencias de Europa del Este y de Medio Oriente, sintiendo la necesidad de una independencia política real (ésta había pasado de España y

¹⁸ Francia Elena Díaz Cardona, *Fuerzas armadas, militarismo, y Constitución nacional en América Latina*, pp. 122- 124

¹⁹ Theotonio Dos Santos, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. p. 11

Portugal a Inglaterra primero y después a los EUA) pero sobre todo una económica, la cual permitiría una dependencia total del centro y permitiría su desarrollo.²⁰

Entonces, el desarrollo era percibido como una etapa o nivel al que debían llegar los países que no estaban al nivel de Europa Occidental o de los EUA, donde la modernización era necesaria para pasar de ser una nación subdesarrollada a una desarrollada. Así, en América Latina, muchos gobiernos creyeron que para lograr este paso era necesario industrializar a sus respectivos países, además de lograr un crecimiento económico por medio de la sustitución de importaciones, es decir, sustituyendo los productos industriales importados por una producción nacional.

Parecía ser una buena solución ya que entre 1845 y 1914 y durante la Segunda Guerra Mundial, Europa y los EUA importaban productos y materias primas provenientes de América Latina, sin embargo, la producción de ésta se limitó a productos primarios (granos, carne,); en cambio, la de los EUA se enfocó en la tecnología, y sólo hasta 1960 América Latina empieza a producir maquinaria.

Un obstáculo que se presentó a la sustitución de importaciones fue que el crecimiento industrial de los países latinoamericanos recayó en las divisas obtenidas por los grupos exportadores, las cuales eran expropiadas por el gobierno y, a su vez, éste les pagaba a aquéllos en moneda nacional, obligándolos a comprar sus productos de consumo y a invertir en el mercado interno (*confiscación cambial*). Esto provocó el estancamiento de la burguesía industrial -que se había considerado como la clase que llevaría al desarrollo- frente a las oligarquías y latifundistas, ya que no pudo vender productos de consumo ni medios de producción al campesinado, de manera que no pudo expandirse internamente, originándose así un bloqueo al crecimiento regional.²¹

Además de esto, existía una contradicción histórica en la Teoría del Desarrollo, ya que, al ser el subdesarrollo una etapa del capitalismo, forzosamente América Latina tendría que haber pasado por la etapa feudal al igual que Europa, lo cual no ocurrió; los países latinoamericanos comienzan su actividad económica -a partir de la Colonia- con un sistema mercantil, de exportación de productos a Europa Occidental y después a los EUA. Pensar que esto puede ocurrir significaría tener una idea equivocada de la historia, en la que ésta sería cíclica y, por tanto, el estado de desarrollo en que un país se encuentra debería ser un fin para otro, es decir, que un país subdesarrollado tendría que pasar por las mismas etapas que uno desarrollado, de manera que al llegar al nivel máximo de evolución o desarrollo no habría más hacia donde seguir.

Y la historia ha demostrado que esto no sucede así, varios países de América Latina intentaron industrializarse, algunos lo lograron en cierta medida, pero no por esto obtuvieron el estado

²⁰ *Ibidem.*, p. 12

²¹ *Ibidem.*, p. 70

de bienestar²² deseado: la pobreza, el hambre, la falta de servicios médicos siguieron y siguen estando allí. Y es en este sentido que la Teoría de la Dependencia propone que el subdesarrollo y el desarrollo no son etapas del capitalismo sino consecuencias de éste, por lo tanto son aspectos diferentes de un mismo proceso, de manera que el subdesarrollo no puede ser considerado como una condición para llegar al desarrollo en el que se encuentran los países desarrollados.

Sin embargo, entre 1940 y 1960 se originan las llamadas empresas multinacionales, la mayoría de ellas de origen estadounidense, contra las cuales las economías nacionales de los países latinoamericanos difícilmente pudieron hacer frente, de tal forma que se vieron obligados a abrirse al capital extranjero, lo que implicó cambios sociales, económicos y políticos que desestabilizaron a la sociedad.

Aunado a estas problemáticas, los golpes de Estado que ocurrieron en distintos países de América Latina -Brasil en 1964 y Chile en 1972 entre otros- terminaron con el sueño de una independencia respecto de los EUA, y contribuyeron a llevar a América Latina por una vía de desarrollo aunque dependiente del capital extranjero. La expresión del general brasileño Juracy Magalhaes engloba tal situación: "Lo que es bueno para Estados Unidos es bueno para Brasil".²³

Al tener los EUA la fuerza y los medios para mantener esta seguridad, los países pasan a depender de la decisión de esta nación a través de la asistencia bélica y monetaria, dejando de lado la voluntad de los nacionales y despedazando así, la soberanía nacional. Y en lo económico, se suben impuestos, se permiten las privatizaciones en aras del desarrollo y el progreso a la vez que los salarios disminuyen. Y si se expresa el descontento, entonces es reprimido por las fuerzas armadas, convirtiendo al ejército en fuerzas de ocupación de sus propios países.²⁴

Así, en los países en que las dictaduras militares gobiernan, el régimen no tiene límites, el poder de los gobernantes sobre los gobernados no tiene ninguna restricción, es decir, que las garantías constitucionales e individuales son abolidas.²⁵

²² Con base en el *New Deal de Roosevelt*, el estado de bienestar se entiende como el compromiso que el Estado asume para llevar a cabo la organización necesaria para el desarrollo: división de poderes, política de pleno empleo, salarios suficientes, seguridad social, educación, atención a la salud y a la cultura. Cfr. Néstor de Buen, *La crisis del Estado de Bienestar*, en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/jurid/cont/22/pr/pr6.pdf> última actualización 4 de enero de 2012

²³ *Loc. cit.*

²⁴ Francia Elena Díaz Cardona, *Op. cit.*, p. 130

²⁵ Blas Zubiría Mutis, *Caudillismos y dictaduras en América Latina*, p. 14.

1.1 EL PUEBLO BAÑADO EN SANGRE

La historia de El Salvador es tan cruenta como la de Guatemala y Nicaragua. El pan de cada día consistía en golpes, balazos, asesinatos y desapariciones. Uno de los episodios de color sangre que ocurrió en esta pequeña nación, y que marcó una herida dejando una gran cicatriz en la sociedad salvadoreña, fue el ocurrido en 1932. En este año el General Maximiliano Hernández Martínez y sus tropas masacraron a 30.000 personas entre campesinos y trabajadores, pero es entre 1976 y 1986 que el régimen militar salvadoreño comete los peores crímenes en su historia: más de 60.000 muertos, o mejor dicho, asesinados.²⁶

Esto siguió repitiéndose al iniciar la década de los setenta. En las calles de El Salvador se escuchaban las promesas de campaña, ya que las elecciones estaban próximas. Palabras como desarrollo, democracia y reforma agraria eran las preferidas para el discurso. Entre 1968 y 1971 la situación social salvadoreña comienza a empeorar: con la crisis económica los salarios de los trabajadores se reduce, miles de salvadoreños dejan Honduras para regresar a su país y avivan el conflicto agrario.

La mala distribución de la tierra y el crecimiento poblacional acababan con los recursos que la tierra podía ofrecer. La oligarquía seguía vigente, a tal grado que para 1971, seis familias salvadoreñas eran dueñas de la mayoría de la tierra cultivable. La agricultura seguía siendo la base de la economía salvadoreña y, si ésta estaba en unas cuantas manos, se deduce que las personas que no eran dueñas de sus tierras tenían que contratarse para trabajar por un pago mínimo.²⁷

Fue entonces cuando empezó a ocurrir. Quienes siempre habían sido considerados como reaccionarios voltearon su mirada hacia aquellas condiciones. Entonces, la organización de campesinos se hizo inminente bajo la influencia de algunos sacerdotes y líderes sociales y políticos, quienes exigían una reforma agraria que permitiera una distribución más justa de la tierra. El avivamiento de estos movimientos obligó al gobierno del coronel Arturo Molina a llevar a cabo algunas reformas en 1975. Empero, la reforma agraria fue tibia, se repartieron 60 mil hectáreas y se creó el Instituto Salvadoreño de Transformación Agraria (ISTA); el problema seguía presente. Pero a la vez que impulsaba estos programas, la represión aumentaba.²⁸

En las elecciones del 20 de febrero de 1972 se formó una gran coalición de los partidos opositores, la Unión Nacional Opositora (UNO), en contra del partido hegemónico, el Partido de Conciliación Nacional (PCN). Los candidatos fueron Napoleón Duarte y Arturo Armando Molina

²⁶ Amílcar Figueroa, *Op. cit.*, p. 70.

²⁷ James D. Cockcroft, *América Latina y Estados Unidos. Historia y política país por país*, p. 198.

²⁸ Amílcar Figueroa, *Op. cit.*, p. 78.

respectivamente. Al final las elecciones se llevaron a cabo en medio de la duda y la zozobra, hasta que los resultados presentaron como ganador al candidato del PCN.

Una de las acciones más crueles del régimen de Arturo Armando Molina fue lo sucedido en 1972. Tras el fraude electoral por el cual llegó al poder ese mismo año, las protestas no se hicieron esperar. Los estudiantes de la Universidad Nacional se manifestaron en contra de los resultados, motivo suficiente para que el militar en el poder resolviera mostrar su actitud frente a la sociedad ocupando la escuela y encarcelando a quienes participaron en las protestas.

Fue el 19 de julio de aquel año cuando dicha intervención violó los derechos civiles y universitarios de los alumnos. Esto demostró que Armando Molina y su gobierno no iban a ser ni democráticos ni participativos políticamente. En el quebrantamiento de los derechos humanos de los manifestantes se encarcelaron, según datos encontrados, 800 personas, además de que el rector de la misma y el director de la Facultad de Medicina fueron expulsados del país.

Para justificar el enrojecimiento de las calles salvadoreñas, se usó el pretexto de que la Universidad se había convertido en un nido de comunistas. Esto significaba que era un peligro potencial porque, tanto profesores como alumnos, habían adoptado una forma de llevar a la práctica los conocimientos que aprendían. Una de las formas en que lo hacían era alfabetizando y haciendo campañas sanitarias directamente en el campo, en zonas marginales y de extrema pobreza.²⁹

Pero las campañas no sólo eran sobre cuestiones académicas sino que la formación política estaba inmersa en ellas. De manera que el gobierno salvadoreño tenía como fin reprimir todo indicio de espacio político generado por la Universidad y que generaba disidencias. La Universidad permaneció cerrada durante año y medio, tiempo en cual se hicieron modificaciones al plan educativo y a la pedagogía utilizada, en cierta forma, se militarizó la educación.

Sin embargo, esto dio resultados distintos a los deseados: los jóvenes empezaron a buscar alternativas de espacios políticos, mismos que encontraron en los sindicatos y, posteriormente, en una posición más radical, en la lucha armada, que vieron como última y única alternativa y, por tanto, legítima.

Estos hechos se repitieron el 30 de julio de 1975, cuando los estudiantes del Centro Universitario de Occidente de la Universidad de El Salvador se preparaban para realizar, como cada año, las fiestas patronales de Santa Ana. Durante estas celebraciones, los estudiantes aprovechaban para protestar en contra del gobierno, razón por la cual el ejército entró a la Universidad para evitar que se efectuaran estas conmemoraciones. Entonces, los estudiantes iniciaron una marcha de protesta el 30 de julio de aquel sangriento año, misma que motivó a las fuerzas armadas para que dirigieran un ataque en contra de aquellos estudiantes, cometiendo una masacre a plena luz del día.

²⁹ Sara Gordon, *Crisis política y guerra en El Salvador*, p. 138.

Mientras esto ocurría, la relación histórica entre la oligarquía salvadoreña y la iglesia católica comenzaba a perder fuerza. La Teología de la Liberación se hacía presente, empezaba a manifestarse entre algunos jesuitas españoles que radicaban en El Salvador. Esta vertiente religiosa tomaba forma al considerar a la pobreza, la desigualdad, la represión y la injusticia social como manifestaciones del pecado actual. Y se concreta cuando empieza a simpatizar con algunas ideas libertarias, tanto de organizaciones políticas, sociales e incluso de la guerrilla. Al respecto, Óscar Romero pronunció un discurso que reza así:

“Los cristianos no le tienen miedo al combate, pero prefieren hablar el lenguaje de paz. Sin embargo, cuando una dictadura atenta gravemente contra los derechos humanos y el bien común de la nación, cuando se torna insoportable y se cierran los canales del diálogo, el entendimiento, la racionalidad, cuando esto ocurre, entonces la iglesia habla del legítimo derecho a la violencia insurreccional”³⁰

Estos son algunos de los sucesos más cruentos durante la dictadura de Armando Arturo Molina, que terminó cuando abandonó el país el primero de julio de 1977. En ese mismo año nuevas elecciones se realizaron y de nuevo se comete fraude, el cual abre camino al siguiente militar en el poder: Carlos Humberto Romero.

Esta administración fue igual o peor que la anterior. La primera acción represiva ocurrió tras los resultados de las elecciones, cuando la gente manifestó su inconformidad en la Plaza de la Libertad de San Salvador. El nuevo dictador respondió con el brazo armado y se cometió una masacre, se detuvo a políticos disidentes y el ejército tomó los barrios controlados por el Bloque Popular Revolucionario (BPR). Declaró un estado de sitio durante treinta días y entonces inició su turno de reprimir.

El general Romero debutó emitiendo una ley que prohibía las manifestaciones públicas y permitía al ejército y a la policía intervenir en las que pudieran realizarse. La intervención consistía en golpear, disparar, encarcelar y hasta matar sin que esto provocara mayor repercusión legal en los represores que la efectuaban. Se conoció como Ley para la Defensa y la Garantía del Orden Público.

Entonces algunos religiosos empezaron a sentir la fuerza represora del Estado, en mayor grado después de 1976. Existen varios episodios que ilustran esta persecución hacia la iglesia salvadoreña (al menos de una parte de la iglesia: la que promulgaba la liberación). Uno de los ataques más recordados en contra de la iglesia católica fue la cometida en contra de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), dirigida por jesuitas, a la que atacaron asesinando a varios sacerdotes docentes.

Fue el asesinato del sacerdote Rutilio Grande el que inaugura una serie de crímenes contra religiosos considerados como peligrosos para el Estado. Este atentado influyó en Monseñor Óscar Romero, quien hasta ese momento no había expresado su desacuerdo con el gobierno militar, pero

³⁰ Amílcar Figueroa, *Op. cit.*, p.30.

tras el atentado contra su amigo Grande tomó conciencia de la situación salvadoreña e inició una oleada de protestas insertas en sus homilias en contra del Estado.

Otra forma de atacar a los jesuitas fue la vía mediática. La prensa escrita se encargó de hacer una campaña para desprestigiar “a esos jesuitas que desde siempre han tenido hambre de poder, desde la época colonial.” Utilizando la justificación por excelencia de la época -ser marxista y comunista- se llevó a cabo esta empresa destinada a restarles credibilidad a los teólogos de la liberación, e, incluso, se veía en los muros de la ciudad una pinta que rezaba “haga patria y mate un cura”.³¹

Aparecen en escena los *escuadrones de la muerte*. Una fuerza paramilitar conformada por grupos de hombres armados, quienes se dedicaban a desaparecer a políticos, guerrilleros, dirigentes campesinos, estudiantes y sacerdotes disidentes. El único objetivo de esta organización era matar a todo el que estuviera en contra de la dictadura. Durante la hegemonía militar que tiene lugar entre 1977 y 1979 es cuando los escuadrones de la muerte adquieren una actividad intensa y mortífera. La represión empeoraba, al grado de que ya no se podían hacer reuniones sin que el ejército y grupos paramilitares intervinieran para desorganizarlas y reprimirlas con violencia.

Los escuadrones de la muerte se definen como organizaciones irregulares, de origen paramilitar y que ejecutan actos de violencia -desde torturas, violaciones, atentados hasta asesinatos- contra objetivos claramente definidos, siendo el asesinato su actividad principal. Casi siempre estos grupos paramilitares tienen el apoyo, la complicidad y el consentimiento de grupos políticos, del gobierno y de las fuerzas de armadas.³²

En los actos perpetrados por los escuadrones de la muerte participan miembros del gobierno, aunque estos grupos llegan a tener cierta independencia del mismo gobierno. Los escuadrones se distinguen de otros grupos que, a simple vista, parecería que se dedican a lo mismo, tal es el caso de los terroristas o asesinos. Los terroristas tienen en sus objetivos lugares públicos, edificios, etc.; la mayoría de las veces los asesinos tienen como blanco a un individuo -político, empresario, disidente-; a diferencia de los escuadrones de la muerte, quienes siempre tienen por objetivos grupos con un número extenso de personas, siembran el miedo en la población que acechan, sus ataques son constantes y de distintas formas.

Los escuadrones de la muerte son un instrumento del gobierno, por lo que sus actos son calificados de terrorismo de Estado. Casi nunca son aprehendidos, pese a que muchas veces anuncian sus objetivos -poblaciones, marchas-, sus asesinatos son crueles ya que siempre torturan antes de matar y hacen lo posible porque las autoridades, pero sobre todo la población, encuentren el

³¹ Sara Gordon, *Op. cit.*, p. 206

³² Bruce B. Campbell *et al*, *Death Squads in global perspective. Murder with deniability*, p. 2

lugar de las matanzas, esto con el fin de mandar un mensaje e infundir el terror en sus demás objetivos.³³

En El Salvador el escuadrón más conocido fue la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), creada en la década de 1960 y, en un primer momento, bajo las órdenes de José Alberto “Chele” Medrano, constituida por cientos de campesinos conservadores que se ponían al servicio del Estado. El gobierno de los EUA apoyó y encubrió todo tipo de acciones cometidas por ORDEN, en los últimos años se han conseguido documentos de la Agencia Central de Inteligencia (CIA), en los que señalan a esta agrupación como la responsable de intimidar, asesinar y desaparecer a salvadoreños disidentes.³⁴

De ORDEN se desprendían tres de los escuadrones más conocidos en El Salvador: Mano Blanca, Brigada Maximiliano Hernández Martínez y el Ejército Salvadoreño Anticomunista (ESA), incluso, el escuadrón de la muerte de origen guatemalteco Unión Guerrera Blanca -fundado por el político derechista Mario Sandoval Alarcón- fue enviado a El Salvador para instruir a los salvadoreños.³⁵

Para 1979 ORDEN fue diluida como una de las consecuencias de la guerra civil, sin embargo, sus miembros fueron colocados en otras organizaciones, e, incluso, en instituciones como la Guardia Nacional, la Policía Nacional, la Policía de Hacienda y en el Servicio de Inmigración. En la Guardia Nacional trabajaba Roberto D’Aubuisson, quien más tarde tomaría las riendas de los escuadrones de la muerte.

Por su parte, Medrano crea la Agencia Nacional de Seguridad de El Salvador (ANSESAL), en el que D’Aubuisson tendrá un papel importante, ya que desde allí iniciará la persecución en contra de la izquierda salvadoreña, especialmente de los cristianos demócratas. Pero no conforme con esto, D’Aubuisson funda un frente político para complementar sus actividades paramilitares: la Alianza Republicana Nacionalista (ARENA).

Estas organizaciones contaron con el apoyo de las administraciones de Reagan y Bush, con la aportación tanto de dinero como de armas e inteligencia militar. Durante la década de 1980 las actividades de estos grupos paramilitares se intensificaron y los asesinatos se incrementaron de forma alarmante. Según datos de Amnistía Internacional, sólo entre los años 1980 y 1982 la cifra de los muertos llegó a los 44 000, todos asesinados por las fuerzas armadas y por los escuadrones de la muerte.³⁶

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Cynthia J. Arnson, *Window on the past: A declassified of Death Squads in El Salvador*, en Bruce B. Campbell *et al. Op. cit.*, p. 92

³⁵ *Escuadrones de la muerte en El Salvador*, p. 120

³⁶ José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, p. 65

La CIA apoyó a la derecha salvadoreña hasta donde pudo. Fue con el asesinato de cuatro religiosas norteamericanas en diciembre de 1980 que ese sostén comenzó a ser cuestionado por el Congreso estadounidense; sin embargo, Reagan presionó para seguir ayudando al gobierno salvadoreño para hacer frente a la amenaza comunista. No dejaría que El Salvador, un país tan pequeño, se convirtiera en un dolor de cabeza como lo fue Vietnam. Ya bastante tenía con Cuba y Nicaragua como para permitir que el FMLN continuara su avance.

1.2 ENTRE LA LEGITIMIDAD Y LA MENTIRA

El año de 1972 fue para El Salvador un momento que pudo significar el cambio y la alternancia del poder político; sin embargo, este anhelo pronto fue aplastado por la corrupción y los intereses de las clases dominantes. La coalición de diversos partidos políticos como la Unión Democrática Nacional (UDN), el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) y el Partido Demócrata Cristiano (PDC) generaron un sentimiento de confianza para desplazar a la dictadura en cuestión, representada por el PCN.

Este partido se movía en la ideología del nacionalismo y de la democracia. En el primer apartado de este capítulo se mencionó que cuando llegan los militares al poder lo primero que hacen es empezar a cambiar la política económica para protegerla más hacia dentro -con la sustitución de importaciones-. Uno de los principios de este partido político fue precisamente el de pregonar que, como salvadoreños, tenían una razón para vivir y un sentimiento de responsabilidad hacia el país, lo que expresaba su patriotismo. En el mismo discurso sostenían que no estarían al servicio de ningún extranjero, aunque con el paso del tiempo se demostró lo contrario.³⁷

Esto sucedió cuando el capital estadounidense entró, provocando todo lo contrario al discurso. Si se hizo alguna reforma agraria fue para satisfacer los intereses de las empresas norteamericanas, y prueba de esto fueron las zonas francas.

Se formó así la Unión Nacional Opositora (UNO), que tenía como candidato al demócrata cristiano José Napoleón Duarte y al socialdemócrata Guillermo Ungo como vicepresidente. Tras las elecciones, el conteo de la mayoría de las casillas daba el triunfo a estos, pero el fraude electoral de llevó a cabo de nuevo. Los resultados fueron cuestionados por miembros del mismo ejército, quienes se sublevaron y apoyaron a la UNO; sin embargo, fueron aplastados en poco tiempo. Duarte y Ungo

³⁷ Ignacio Ellacuría, *Veinte años de historia en el Salvador (1969- 1989) Tomo III*, p. 1489

fueron exiliados a Venezuela y, al final, el coronel Arturo Armando Molina se quedó con la presidencia.³⁸

La UNO también difunde el nacionalismo aunque con un enfoque diferente. Más pueblo y menos patria, decían ellos. Después de años de gobiernos oligárquicos y dictaduras militares, los partidos de oposición que formaron esta unión la veían como la última opción para detentar el poder político en las minorías, en el pueblo salvadoreño, en los que, hasta ese momento, no habían tenido voz. El pueblo necesitaba gobernantes y no capataces. Salir de la pobreza, de la marginación, de sufrir hambre, de la dependencia política, económica y cultural, eran lineamientos que la UNO difundía. Y al pueblo le pareció correcto.³⁹ Ambos partidos -que no eran los únicos pero sí los más representativos en este contexto- promulgaban el nacionalismo, desde la visión como Estado y como patria en el PCN; y desde la perspectiva del nacionalismo como el pueblo desde la UNO.

Hasta esa fecha, el PCN tenía casi diez años en el poder y su credibilidad iba en detrimento. El peso de la mayoría de los electores iba hacia la UNO ya que ésta no había estado en el poder y, por consiguiente, podría representar un cambio. Esta es una posible explicación para saber porqué el pueblo salvadoreño votó por la UNO y que el triunfo del PCN estuviera en medio de las críticas y la incertidumbre.

Así, los fraudes electorales de 1972 y de 1977 representan para El Salvador procesos fundamentales en su historia reciente porque es a partir de estos que las movilizaciones sociales resurgen. El último gran levantamiento había ocurrido en 1932. La transformación económica, la intransigencia política y la represión, características de la dictadura, fueron detonantes para que surgiera la insurgencia. A partir de aquel año y hasta 1992, con la firma de los Acuerdos de Paz en Chapultepec, en la Ciudad de México, El Salvador viviría una de las épocas más sangrientas de su historia

Tras el fraude de 1977, las organizaciones magisteriales, sindicales y de jóvenes universitarios comprendieron que la vía electoral se agotaba, que este camino llegaba a su fin y en su recorrido no había logrado resultados satisfactorios para el pueblo salvadoreño. Es así como se comienza a hablar de la lucha armada como última y única opción. Este pensamiento se acrecienta cuando, después del fraude, las protestas recorren las calles de San Salvador y la dictadura militar opta por silenciarlas a través de la represión. Tras esto, las alianzas entre las organizaciones disidentes son casi inevitables, aunque los procesos de integración y organización no fueron fáciles.⁴⁰

Se comenzaron a tejer redes de instrucción política para formar bases de apoyo en San Salvador, para de ahí extenderlas a los catorce departamentos del país. Durante este periodo, se

³⁸ Alain Rouquié, *Las fuerzas políticas en América Central*, p. 67

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ Álvaro Echeverría Zuno, *Centroamérica: La Guerra de Reagan*, p.37

acercan distintas organizaciones tanto urbanas como estudiantiles y rurales: las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), el Bloque Popular Revolucionario (BPR), Universitarios Revolucionarios 19 de julio (UR- 19), Movimiento Estudiantil Revolucionario de Secundaria (MERS), Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS), Unión de Trabajadores del Campo (UTC) y la Federación Sindical Revolucionaria (FSR).⁴¹

Esta situación llegó a tal extremo que, incluso, algunos sectores militares empezaron a dudar de la forma en que se estaban llevando las riendas del gobierno. Así las cosas, en octubre de ese año, en el aire se respiraba algo, no se sabía qué, pero algo que a los militares en el poder no les inspiraba confianza.

1.2.1 LA SUBVERSIÓN RONDA ENTRE EL PUEBLO

Ante estas situaciones, los movimientos sindical y estudiantil resurgen tras varias décadas de una actividad poco relevante -no tenían mucha participación desde 1932-, aunque no fueron los únicos. Como ya se mencionó, dos años después del fraude de 1977, un sector del ejército se sublevó, si bien lo hizo por razones distintas, colaboró en el aminoramiento de poder del PCN. Durante este periodo, los secuestros efectuados por la guerrilla, la violencia y el cambio que sufrió un sector de la iglesia, influyeron en los militares que decidieron dar el golpe de Estado en 1979.⁴²

Temían que sucediera lo mismo que en Nicaragua, que la institución militar perdiera su poder e influencia. Después del golpe y para amortiguar el creciente poderío de la guerrilla -gracias a las bases sociales-, se formó una Junta militar revolucionaria formada por los coroneles Jaime Abdul Gutiérrez y Adolfo Majano, quienes organizaron el golpe, y los civiles Guillermo Ungo, Mario Andino y Román Mayorca Quiroz. Esta junta disolvió la Organización Democrática Nacional (ORDEN) y efectuó cambios agrarios.⁴³

Sin embargo, el PCN, aunque débil, siguió respirando, de manera que muchas organizaciones no creyeron en la Junta militar. Así, los movimientos ya conformados se revitalizaron y surgieron nuevos grupos. Entre estos destacan los formados por las comunidades cristianas comprometidos con el pueblo: las comunidades eclesiales de base.

Pese a los anhelos de organización, muchos grupos se dividieron, otros cambiaron de nombre según las circunstancias de seguridad y sus consecuentes cambios estratégicos, incluso ocurrieron asesinatos entre ellos. Existen diferencias entre la mejor forma de seguir la lucha; algunos se inclinan por el diálogo y la lucha política, otros por la lucha armada.

⁴¹ Salvador Sánchez Cerén, *Con sueños se escribe la vida. Autobiografía de un revolucionario salvadoreño*, p. 120

⁴² Alain Rouquié, *Op. cit.*, p. 69

⁴³ Alberto Prieto, *Las guerrilla contemporáneas en América Latina*, p. 200

Para este momento, la participación de la iglesia católica salvadoreña, particularmente de la partidaria de la Teología de la Liberación, representa un papel importante para la comprensión de la lucha salvadoreña y la legitimación cristiana del levantamiento popular y la insurrección.⁴⁴ Meses más tarde la junta militar es disuelta, volviendo el poder a los militares conservadores y la reafirmación de la lucha armada a los movimientos populares.

Las universidades también fueron un factor decisivo en este periodo histórico de El Salvador. Sus aulas protegieron a muchos disidentes, en ellas se formaron muchos de ellos, quienes después se convertirían en dirigentes sociales. Varias universidades se convirtieron en el blanco de la dictadura, siendo la UCA y la Universidad de El Salvador las que más hostigamientos sufrieron. La conciencia crítica que los centros universitarios despertaban en los alumnos fue motivo suficiente para considerárseles peligrosos. A la Universidad de El Salvador se le culpó de “ser las causante de la desobediencia social que brotaba por todo el país, de ser el cuartel general de la subversión, el arsenal de la guerrilla y el sostén de la rebeldía popular”.⁴⁵

Al parecer, el gobierno salvadoreño no consideró su propia participación en la germinación de los sentimientos de injusticia social en que vivía el pueblo salvadoreño, echó la culpa a la guerrilla, a las universidades y la disidencia en general. Cada sociedad tiene sus propios conceptos de justicia e injusticia, su definición marca sus límites y alcances dentro de una sociedad dada; por tanto, es difícil tener una definición universal. Empero, cuando estos límites son sobrepasados, se origina un sentimiento de ultraje moral y de injusticia. En general, la injusticia social es percibida cuando una acción es considerada inhumana o cuando un castigo viola los acuerdos aceptados por quienes están bajo la autoridad que inflige éste.⁴⁶ Al parecer, la dictadura militar salvadoreña cometió estos agravios en la sociedad salvadoreña: a maestros, campesinos, estudiantes, niños, amas de casa, sacerdotes.

El Partido Comunista de El Salvador (PCS) es el que valida la lucha por medio del diálogo, y pone en entredicho los efectos que se han alcanzado con este método para conseguir los cambios sociales y políticos; propone considerar los resultados que obtendrían a través de la lucha armada.

Esta discusión escindió al PCS. Cayetano Carpio, conocido como *Marcial*, y otros partidarios del PCS se apartaron y fundaron las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), organización que cobraría relevancia en 1980. Otra rama que se desprendió fue el Frente de Acción Popular Unificada (FAPU). Al inicio hubo tantas diferencias entre estos que algunas derivaron en asesinatos; tal es el caso de Roque Dalton, poeta insurgente, quien se salvó varias veces del enemigo y fue una bala de sus propios compañeros la que lo mató.

⁴⁴ Alain Rouquié, *Op. cit.*, p. 85

⁴⁵ Álvaro Echeverría Zuno, *Op. cit.*, p. 41

⁴⁶ Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la desobediencia y la rebelión*, p. 43

Paralelamente, las organizaciones campesinas también experimentaban cambios en su organización, fundamentales para la sociedad ya que, siendo campesina la mayoría de la población salvadoreña, tenían un gran peso. Así, surge en 1974 la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS), organización conformada por campesinos y obreros -y como su nombre lo indica, de cristianos- desde 1964. Al mismo tiempo, brotaba otro movimiento de campesinos y jornaleros del campo: la Unión de Trabajadores del Campo (UTC), mismo que desde sus orígenes tenía un perfil revolucionario.⁴⁷

Al pasar del tiempo, estos movimientos y organizaciones se fueron haciendo más homogéneos; ya no es por un lado la lucha agraria y por otro la obrera. La unión ya es inminente. Otro sector de la sociedad que empezó a organizarse fue el de las mujeres. Distintas organizaciones femeninas surgen en este mismo contexto, como la Asociación de Mujeres Progresistas de El Salvador y Asociación de Mujeres de El Salvador, cuyas demandas y protestas coinciden con las de los movimientos antes mencionados.⁴⁸

1.3 GUERRILLA: FORMACIÓN Y ORGANIZACIÓN

El movimiento revolucionario en El Salvador es de una magnitud tan extensa que sería necesario dedicar un trabajo exclusivo para tratar el tema; por esta razón, para enmarcar a la Teología de la Liberación sólo se discutirá la formación del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) a partir de los cinco grupos armados y los cinco movimientos de masas que conformaron a la guerrilla más importante de ese país.

Uno de los primeros grupos armados en surgir de entre la ola de represión y violencia que efectuaba el gobierno salvadoreño fueron las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), como consecuencia de una escisión del PCS; este movimiento simpatizaba con la lucha armada. El dirigente fue Cayetano Carpio *Marcial*, ex seminarista y dirigente del sindicato de panaderos.

Las FPL tuvieron mucha influencia proveniente del Frente Sandinista, aunque preferían que la clase obrera fuera la dirigente del movimiento revolucionario. Estaban en contra de la organización militarista en los movimientos revolucionarios; sin embargo, este modelo es casi imposible de separar de un movimiento guerrillero ya que se necesita ese tipo de organización y disciplina, de manera que las mismas FPL adoptaron cierto militarismo en sus estrategias. Y en los lugares que podían, instalaban células políticas para organizar un gobierno civil formado por el poder popular.

⁴⁷ Ignacio Ellacuría, *Op. cit.* p., 1502

⁴⁸ Joaquín Villalobos, *El estado actual de la guerra y sus perspectivas*, p. 9.

Sin embargo, las discrepancias dentro y fuera del movimiento resultaron trágicas: *Marcial* manda a matar a quien fuera la segunda al mando y antiguo miembro de ANDES, la dirigente Nélida Amaya Montes, *Ana María*.⁴⁹

El segundo movimiento armado fue el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), formado también por antiguos miembros de PCS y por jóvenes demócratas cristianos radicales. Este grupo no compartía los ideales de la Revolución Cubana, creía que las armas eran la única vía y no tenían bases populares. Fue este grupo el que asesinó a Roque Dalton debido a las diferencias de ideología y sus consecuentes debates. Joaquín Villalobos, quien fuera estudiante de economía e hijo de una familia acomodada de San Salvador, fue el dirigente más popular del ERP. Fue el más eficaz militarmente hablando debido a su entrenamiento y disciplina, incluso tuvieron un grupo de élite militar: la Brigada Arce Zablah (BRAZ). Este grupo se movilizó en el noroeste de El Salvador, en la frontera con Honduras, convirtiéndose así en un blanco difícil, debido a las fricciones entre ambos gobiernos.

Un tercer grupo armado fueron las Fuerzas Armadas de la Resistencia Nacional (FARN), emergidas por un rompimiento en el ERP. Sus ideas no difieren mucho de las del ERP, las FARN creen que las bases populares son fundamentales para la organización y la revolución, aunque se mantienen un poco alejadas de los movimientos obreros. El primer dirigente fue el obrero textil Ernesto Jovel y, tras su muerte, lo sucedió Eduardo Sánchez Castañeda, conocido como *Fernán Cienfuegos*, ex miembro del PCS y de descendencia costarricense. Sus acciones se concentraban en Usulután y Guazapa, en el centro del país, siendo el secuestro su especialidad.⁵⁰

El Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) es creado en enero de 1976 por jóvenes revolucionarios que creían en el socialismo científico. Este partido buscaba la colaboración de los diferentes movimientos revolucionarios de América Central; y que el FMLN se convirtiera en un partido revolucionario único. El principal dirigente fue Roberto Roca, quien antes había sido dirigente estudiantil de la Universidad Nacional.

Pese a que la mayoría de los grupos armados que se iban unificando fueron producto de las separaciones del PCS, fue éste el último en adherirse a dicha unificación. Este partido ya tenía una larga historia: había sido acusado de provocar la insurrección popular de 1932 misma que ve su ocaso con el asesinato de uno de sus máximos dirigentes, Farabundo Martí.

Al igual que el tiempo cambia, el PCS también lo hizo en su estructura e, incluso, en su nombre. Parecía una sombra que apenas se atisbaba entre la multitud de grupos, sindicatos y partidos. Se cree que estuvo inmiscuida en algunos movimientos como la Unión Nacional de

⁴⁹ Alain Rouquié, *Op. cit.*, p. 86

⁵⁰ *Loc. cit.*

Trabajadores (UNT) y de la Unión Democrática Nacional (UDN). Es con la situación de los fraudes de 1977, la disolución de la junta revolucionaria y el convencimiento de que el plan a seguir son los de Cuba y Nicaragua, que el PCS decide integrarse a la lucha armada. Para esto creó su brazo armado: las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), bajo el mando de Shafik Handal.

Por otra parte, entre los movimientos de masas más numerosos e importantes que se formaron se encuentra el Bloque Popular Revolucionario (BPR), creado en julio de 1975 y formado principalmente por campesinos, agricultores, y por los jesuitas que contaban con el apoyo de las comunidades de base. Sus actividades, al igual que el grupo armado FARN, eran realizadas en Aguilares y Guazapa, al norte de El Salvador. Este bloque fue el movimiento de masas que trabajó junto a las FPL, aunque por razones de seguridad, sus vínculos siempre fueron negados. Engloba a diferentes movimientos de masas, tales como ANDES, FECCAS, MERS y UR- 19. El primer secretario general fue Juan Chacón, después de su muerte lo reemplazó Facundo Guardado, quien se convertiría en uno de los máximos dirigentes del FMLN. Las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28) fueron otra organización de masas importante. Su nombre fue un homenaje a las víctimas de la masacre en la Plaza de la Libertad en 1977.

Existía también el Movimiento de Liberación Popular (MLP), conformado en su mayoría por obreros y trabajadores rurales, aunque su influencia se limitó a las Universidades. Este grupo fue la base social del PRTC.

En 1974 se crea el Frente de Acción Popular Unificado (FAPU), pero el control que sobre él ejercieron las FARN, provocó que las federaciones campesinas y cristianas lo abandonaran debido a sus métodos de secuestro; sin embargo, el apoyo magisterial de la ANDES, el estudiantil del MERS, y el obrero de la Federación Nacional Sindical de los Trabajadores Salvadoreños (FENASTRAS) siguió en las filas de FAPU.

Finalmente, la Unión Democrática Nacional se integró al FMLN. Al parecer, ésta fue una de las máscaras del PCS, conformado por Central Universitaria de los Trabajadores (CUT), la Asociación de Estudiantes de Bachillerato y el Frente de Acción Universitaria.

Ante este rompecabezas político militar era necesario agrupar las piezas. Fueron los movimientos de masas los primeros en integrarse, cuando en enero 1980 forman la Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM). En mayo del mismo año, los grupos guerrilleros siguen los mismos pasos y se unifican para constituir la Dirección Revolucionaria Unificada (DRU). Y en octubre se crea el FMLN, lanzando su primera ofensiva en enero de 1981.⁵¹

Durante este periodo ocurre el asesinato de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, cuando protesta públicamente por la masacre del 22 de enero de 1980. De esta manera, Monseñor Romero

⁵¹ *Ibidem.*, p. 93

profetizó su propia muerte y se inició la persecución de distintos representantes de la iglesia católica, entre ellos de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino.

Esta masacre sucedió al término de una manifestación que se había congregado en la Iglesia de Rosario. Estaban sonando las campanas cuando, de repente, se escuchó el primer tiro. Todos comenzaron a correr hacia todos lados, algunos se tiraron al piso para evitar ser alcanzados por las balas, otros trataron de buscar la protección de Dios metiéndose a la iglesia. Pero ese día estaba ocupado, porque las ráfagas empezaron a chocar contra los muros de la iglesia, incapaces de brindar la protección deseada.

Sólo la intervención de la Cruz Roja y de la Embajada Española logró detener la violencia. Estos hechos demostraron el verdadero rostro de la Junta de Gobierno. El gobierno lanzó una ofensiva que duró hasta el día siguiente. El mensaje oficial fue que el ejército no había hecho tal acción, que habían sido miembros de extrema derecha y grupos paramilitares. Pero nadie creyó esta explicación.⁵²

1.3.1 FRENTE FARABUNDO MARTÍ DE LIBERACIÓN NACIONAL

Napoleón Duarte, quien desde el año de 1972 estaba en el exilio, había regresado al frente del PDC, pero con una clara inclinación hacia los intereses de la oligarquía, del ejército y del gobierno de los EUA, provocando que el PDC sufriera una ruptura, dando origen al Movimiento Popular Social Cristiano (MPSC). Paralelamente a la integración de las organizaciones mencionadas, la Junta de Gobierno, que se formó después de las elecciones de 1977, con Duarte como dirigente, fue perdiendo simpatizantes civiles debido a la adhesión de militares conservadores, por lo que comienza a perfilarse nuevamente como un gobierno militar.⁵³

De este modo, se constituyó una Junta democristiana- militar, lo que generó una nueva ola de persecución y represión llevada a cabo por los grupos paramilitares *Unión Guerrera Blanca*, *ORDEN* y *Organización para la Liberación del Comunismo*, siendo su mayor exponente Roberto D'Aubuisson. Pero esta cacería no sólo fue en contra del pueblo, sino que se perpetró dentro del mismo ejército, exiliando en septiembre de 1980 al coronel Adolfo Majano, quien había dado el golpe militar que derrocó a Humberto Romero.⁵⁴

El FMLN nace entonces como el resultado de un sistema dictatorial militar, donde la sociedad estaba harta de la situación, aspirando a que las nuevas generaciones no nacieran sentenciadas a vivir en la pobreza y el horror. A finales de 1980, los dirigentes nuevamente empiezan a ser

⁵² Salvador Sánchez Cerén, *Op. cit.*, p. 128.

⁵³ Alberto Prieto, *Op. cit.*, p. 201.

⁵⁴ Joaquín Villalobos, *El Salvador. El estado actual de la guerra y sus perspectivas*, p. 12.

perseguidos y asesinados. En 1981, con la llegada de Ronald Reagan a la presidencia de los EUA, la política hacia Centroamérica se vuelve aun más agresiva, tanto en el aspecto económico como en el militar. Esto ocurre como respuesta a la Revolución Sandinista en Nicaragua, que como tal había sido una “mala influencia” para otros países centroamericanos, entre ellos El Salvador.⁵⁵ Ante tales situaciones, era urgente conseguir la revolución con éxito. La experiencia militar de FMLN no era lo bastante amplia como para entrar en conflicto directamente con el ejército institucional.

Entonces, el brazo de la represión cayó nuevamente sobre las grandes marchas y manifestaciones, sobre la oposición -con el asesinato de los líderes de FDR- y sobre la iglesia de los pobres -con el asesinato de Monseñor Romero y muchos otros religiosos-. Esto impulsó al FMLN a llevar a cabo la insurrección armada, cualquier solución pacífica estaba agotada. Toda posibilidad de diálogo, al igual que la vida de los salvadoreños, se esfumaba cada vez más.

El enfrentamiento con el ejército no era la mejor opción, el FMLN decidió que la insurrección empezara por las bases, con el pueblo, siguiendo el ejemplo del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua. La estrategia era que el gobierno no sólo combatiera contra el brazo armado de la revolución, sino que, además, fuera incapaz de controlar al pueblo organizado, cayendo así, en la ingobernabilidad.⁵⁶

Por fin deciden lanzar la primera ofensiva el 10 de enero de 1981. La estrategia por seguir era que el pueblo se rebelara y que, al mismo tiempo, hubiera grupos armados para responder en cualquier situación de enfrentamiento con los militares. Las huelgas que empezaron a hacerse estaban protegidas por los guerrilleros. Ahora los movimientos sociales y la guerrilla empezaban a trabajar juntos. La revolución era inminente ya que, en palabras de Erich Fromm, el cambio de las circunstancias de la actividad humana sólo se puede concebir como práctica revolucionaria. *“El cambio político es fundamental en cualquier proceso de cambio revolucionario, y el uso de la fuerza, da, por así decirlo, el último empujón a un proceso que ya tuvo un desarrollo previo, pero sin cambios sustanciales.”*⁵⁷

El FMLN sabía que el trabajo político era fundamental para obtener resultados satisfactorios. Si el pueblo estaba convencido y apoyaba a la guerrilla, entonces la lucha contra la dictadura sería uniforme. Ciertamente, el apoyo no fue total, dadas las propias divergencias entre los movimientos de masas y los grupos armados; sin embargo, alcanzaron cierta homogeneidad, que permitió finalmente el triunfo del FMLN.

⁵⁵ Nidia Díaz, “El buen gobierno: reto de la izquierda en El Salvador”, en Beatriz Stolorowicz Coord., *Gobiernos de izquierda en América Latina. El desafío del cambio*. p. 113.

⁵⁶ Manuel Montobbio, *La metamorfosis del Pulgarcito: Transición política y proceso de paz en El Salvador*, p. 57.

⁵⁷ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, p. 35

En esta primera oleada, la ofensiva del FMLN atacó los principales cuarteles militares en el país: en Chalatenango, Santa Ana, San Miguel, San Vicente, Sonsonate y la Paz. Parte del éxito de este primer ataque fue que, al iniciarse el asalto de estos cuarteles, muchos militares ya dudaban del gobierno que los mandaba, así que, en algunos lugares como Santa Ana, muchos de ellos se incorporaron a las filas guerrilleras. Sin embargo, el ejército, mejor preparado y con apoyo estadounidense, pasó rápidamente de la defensiva a la ofensiva, impidiendo que la guerrilla asaltara totalmente los cuarteles militares y haciéndolos retroceder. La derrota sufrida a manos del gobierno hizo recapacitar al FMLN sobre la forma de llevar a cabo los siguientes ataques.⁵⁸

Después, la guerrilla se retiró a las montañas para, desde allí, seguir la ofensiva. Para el FMLN fue una situación difícil porque muchos guerrilleros apenas se adaptaron a las condiciones de vida que exigía la revolución: alejarse de los familiares, vivir con hambre -aunque en este aspecto estaban más acostumbrados que a estar lejos de la familia-, cargar con los fusiles y las municiones, dormir en la tierra y con frío, con sed, convertirse en el blanco de los fusiles y en los posibles cadáveres que al siguiente día recogerían.

La reacción del gobierno no se hizo esperar. Tras el ataque, la ofensiva de los militares, policías y escuadrones de la muerte inició, efectuando la cacería contra guerrilleros, no guerrilleros, disidentes y no disidentes, todos eran sospechosos, gran parte de la población que no tenía relación con la guerrilla fue asesinada.⁵⁹

Entonces, la guerrilla comprendió que su capacidad militar aun estaba muy limitada, y empezaron a practicar atacando pequeños puestos militares. A su vez, la juventud militar renegada se alió con el FMLN, firmando un convenio para pactar esta unión. En dicho tratado se especificaban las bases que tendría cualquier gobierno democrático revolucionario que en el futuro pudiera establecerse. Entonces la guerrilla siguió creciendo; muchas de las armas que obtuvo la revolución salvadoreña fueron cedidas por Fidel Castro, que a su vez habían sido tomadas de los soldados norteamericanos por los vietnamitas que los habían derrotado en 1975 en Saigón. Castro las trajo de Vietnam y muchas de ellas fueron proporcionadas al FMLN.⁶⁰

Pero también recuperó armas por medio de las emboscadas. Las preparaban haciendo una especie de telaraña sobre diferentes lugares por los que sabían que pasaría el ejército. Algunas de las más recordadas es la que hicieron al ejército entre Chalatenango y Cabañas, y entre San Vicente y Cojutepeque.

Después de esto, el FMLN colocó minas en el camino entre Sensuntepeque y San Isidro. Entonces, un batallón instaló sus tiendas a 5 Km del cuartel de la Fuerza Armada, cuando los

⁵⁸ Salvador Sánchez Cerén, *Op. cit.*, p. 139.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ Alberto Prieto, *Op. cit.*, p. 207.

miembros de éste se dieron cuenta, fueron tras ellos pero sólo escucharon la explosión de las minas, de las ametralladoras y de las granadas insurgentes. De esta manera, los insurrectos causaron bajas al ejército y obtuvieron más armamento. En general, ésta fue la estrategia que usaron los salvadoreños en la guerra de guerrillas. La diferencia fundamental con las guerrillas nicaragüense y cubana es que en El Salvador hay pocas montañas, por lo que la mayor parte de los enfrentamientos fueron en las zonas urbanas.⁶¹

Pero no hay que olvidar el aspecto social en el proceso revolucionario de El Salvador. Decir que la base social era fundamental no quiere decir que todos los salvadoreños estuvieran de acuerdo con la lucha armada. De hecho, es precisamente entre los años 1970 y 1985 que se da una migración masiva de hombres hacia los EUA; otros huían tanto de la guerrilla como del ejército, lo que ocasionó que la mayoría de la población fuera, en su mayoría, femenina e infantil.⁶²

El FMLN creó la Comisión Política Diplomática (CPD) como una vía para el proceso del diálogo en busca de la democratización. Pero como respuesta obtuvieron una mayor represión por parte de la Junta de gobierno de Napoleón Duarte, misma que se intensificó en las áreas campesinas. El CPD mandó a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a través de Daniel Ortega, entonces presidente de Nicaragua, un comunicado en el que exponían una serie de términos para la solución política del conflicto, sin embargo, ésta no fue considerada.

En 1983, el FMLN propuso la integración de un Gobierno de Amplia Participación para convocar a elecciones libres y transparentes. Pero el gobierno de Napoleón Duarte se negó a todo diálogo y, en 1984, en medio del fraude, fue reelegido. Los enfrentamientos siguieron hasta que en 1987, en el marco de Esquipulas II -un convenio realizado por los cinco gobiernos centroamericanos para lograr la solución pacífica- se reanuda el diálogo. Sin embargo, uno de los puntos era desarmar a los grupos guerrilleros, por lo que el FMLN lo rechazó. Así que la guerra continuó y, a su vez, también la pobreza y la violencia. El conflicto terminaría hasta enero de 1992, cuando se firman en la Ciudad de México los Acuerdos de Paz.

1.4 SE ACERCAN LOS MARINES ESTADOUNIDENSES

Mientras tanto, en los EUA, la sociedad experimentaba un cambio de ideas. La Guerra de Vietnam había despertado sentimientos encontrados entre el pueblo estadounidense y sus dirigentes políticos; el escándalo de Watergate aportaba lo suyo a esta confrontación; y la crisis económica se vislumbraba después de años de guerra.

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² Sandra Mora Martínez, *Migración transnacional y decisiones públicas en El Salvador*, p. 30

En medio de estos acontecimientos ocupó a la Casa Blanca Jimmy Carter en 1977, quien, con una estrategia populista, intentaba recuperar el apoyo del pueblo estadounidense; sin embargo, tras sus discursos sobre derechos humanos, igualdad y protección, se escondía algo más. Los nombramientos de las principales dependencias –Seguridad Nacional, Secretaría de Defensa- eran ocupados por personajes de derecha, entre algunos de ellos destacan las figuras de Samuel Huntington y Harold Brown, éste último conocido por su participación en los bombardeos de Vietnam. Así, la administración Carter siguió apoyando a los regímenes dictatoriales que resultaban satisfactorios a sus intereses.

Por otro lado, la política exterior se enfocó también en la expansión del comercio y las compañías estadounidenses en todo el mundo, éstas, conocidas como multinacionales, obtenían el cuarenta por ciento de sus ganancias fuera de los EUA. Estas ganancias eran producto de la explotación de los países más pobres, principalmente de África y América Latina.⁶³

Pese a que daba una imagen humanitaria, Carter seguía la misma línea de Nixon y de Ford. La mayor asistencia al extranjero no era la ayuda humanitaria sino la venta de armas. Antes de 1979 siguió apoyando a la dictadura de Somoza en Nicaragua; en 1978 a Ferdinand Marcos, de Filipinas; y en 1980 pedía al Congreso la suma de 5.7 millones de dólares para ayudar a la Junta de Gobierno que peleaba contra la insurrección salvadoreña. En este marco, mandó militares salvadoreños a entrenarse a la Escuela de las Américas en Panamá, bajo el auspicio de un programa llamado *El aspecto de los derechos humanos en el desarrollo y la defensa externa*, con el que, supuestamente, la intención era llevar a cabo una lucha antiinsurgente en la que la crueldad, la tortura y el asesinato no fueran elementos básicos.⁶⁴

Aun así, la guerrilla ganaba experiencia; el ejército salvadoreño iba perdiendo cada vez más cuarteles, entre ellos el de Chalatenango, uno de los bastiones de la dictadura. Todo indicaba que la guerra se estaba ganando, pero el ojo de los EUA volteaba su mirada hacia ese pequeño país, dándole así, un viraje a la guerra civil salvadoreña. Entonces, la Junta de Gobierno, dirigida por Napoleón Duarte, contó con el apoyo del gobierno estadounidense; mientras que el FMLN hacía lo posible por conseguir armas, el ejército salvadoreño recibía, además de éstas, capacitación de los estadounidenses.⁶⁵

La urgencia de los EUA por intervenir en la crisis que se avecinaba, hace notar que el objetivo real era impedir una guerra civil que colocara a grupos de izquierda en el poder, dando una entrada más al comunismo y que se vieran afectados sus intereses tanto económicos como políticos. Así que esta intervención política pronto dio un viraje hacia la intromisión militar, aunque no directa. La

⁶³ Howard Zinn, *La otra historia de los Estados Unidos*, p. 420

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 422

⁶⁵ Adolfo Gilly, *Op. Cit.*, p. 85.

justificación fue que la crisis salvadoreña no era originada ni promovida por el gobierno salvadoreño; la pobreza, el hambre y la represión en que los gobernantes mantenían al pueblo no habían generado la insurrección, sino que era el comunismo, que acechaba desde hacía tiempo a Centroamérica. Y los EUA no podían tolerar esto, el comunismo no podía entrar a otro país latinoamericano, así que, en nombre de la libertad y la democracia, sentían la obligación de intervenir para evitar la expansión del comunismo.

La intervención empieza con el intento de sentar en la mesa del diálogo a las dos partes en conflicto; sin embargo, lo que se pretendía era que el FMLN dejara las armas y bajara la guardia. Así, el gobierno estadounidense presentaba a Napoleón Duarte y al PDC como la solución al problema. Pero detrás de esto, el ejército y los escuadrones de la muerte seguían realizando sus actividades con el apoyo total de los EUA. Pero el FMLN decide no caer en el juego, por lo que continúa con sus movimientos. Cuando la vía del diálogo propuesta por los EUA se acaba, entra en marcha otro procedimiento: la Comisión Nacional de Restauración de Áreas -Plan CONARA-.

Éste, dirigido por el coronel estadounidense John Waghelstein, pero que lleva a la práctica en territorio salvadoreño el teniente coronel Domingo Monterrosa, consistía en arrebatarle a la guerrilla el apoyo del pueblo. Entre los más importantes puntos estaban los siguientes:

- El respeto a los derechos humanos, aunque no como prioridad, pues ésta es la derrota del enemigo.
- El buen trato y respeto a la vida del prisionero, no como principio para humanizar la guerra, sino para privilegiar el trabajo de inteligencia.
- No priorizar los métodos de guerra sucia,
- La necesidad de reformas y programas de desarrollo comunal, pues el origen de la guerra se encuentra en gran medida en la miseria en que vive la población.
- Incorporar a la población civil a la reconstrucción de las obras y bienes públicos destruidos por la guerrilla.⁶⁶

En este último punto el plan a seguir era la construcción de clínicas, carreteras, puentes y entrega de alimentos principalmente. La idea era que los pobladores simpatizaran con el ejército y se convirtieran en espías. Pero este plan no se extendió a todos lugares, sino que se enfocó a las zonas más ricas de El Salvador, principalmente en San Vicente y Usulután, zonas cafetaleras y de caña. Esto hubiera permitido el control sobre las zonas más ricas de El Salvador; sin embargo, el plan no funcionó. Los ataques que el FMLN había perpetrado en contra del ejército hicieron que los pobladores lo pensarán dos veces antes de ser tentados por este plan. Las bases potencialmente

⁶⁶ *América Latina en Movimiento. Agencia Latinoamericana de Información* en <http://alainet.org/active/4047&lang=es> 14 de enero de 2010.

enemigas del FMLN tenían miedo de estos ataques, así que estos fueron decisivos para que los pobladores no se anexaran al ejército como paramilitares.

Otro punto del Plan CONARA fue “Unidos para reconstruir”, que contenía programas económicos y sociales dirigidos a las poblaciones más pobres, con acciones psicológicas para justificar y consolidar la presencia militar en éstas. Este procedimiento contenía lo siguiente:

- Operaciones de limpieza que incluyen el desalojo de insurgentes.
- Acciones de consolidación militar de las fuerzas del gobierno.
- Programas económicos y sociales en beneficio del campesinado y población en general.⁶⁷

Pero esto no tuvo éxito, nunca pudieron hacer retroceder a los insurgentes ni expulsarlos de las comunidades, además los enfrentamientos causaban bajas a ambos bandos, por lo que el ejército no volvió a tener el control definitivo.

Pero los estadounidenses resintieron parte de su intervención cuando, en diciembre de 1980, el ejército salvadoreño mata a cuatro religiosas estadounidenses que hacían servicios comunitarios en comunidades pobres de El Salvador. Tras estos hechos, Carter suspendió la ayuda hasta aclarar los asesinatos. Pero para la guerrilla, los efectos legales no podían aplazar la lucha, así que ésta continuó.

Al mismo tiempo, en los EUA se realizaban elecciones presidenciales. El virtual ganador, Ronald Reagan, parecía venir con las mismas intenciones que su sucesor: continuar la lucha contra el comunismo. Esto demuestra que la alternancia del poder en un país que se llama a sí mismo democrático afecta en nada la política intervencionista y de expansión. Para Carter y Reagan era fundamental mantener el control estratégico y geopolítico en América Latina, aunque esto significara mantener una política agresiva.

Las protestas no se hicieron esperar, incluyendo las de un sector de la iglesia católica salvadoreña. El conflicto en El Salvador no es una cuestión militar sino social, reclamaba Monseñor Arturo Riviera y Damas. Él no entendía el porqué de la influencia violenta y militarmente de los EUA en un problema ajeno a ellos, para él esto no representaba solución alguna. “Los salvadoreños saben sus problemas y del mismo modo saben sus soluciones, porqué un país extranjero va a solucionar los problemas internos”.⁶⁸

Así, bajo el gobierno de Ronald Reagan, la intervención estadounidense se hace más evidente al enviar cincuenta asesores militares en julio de 1981, entre ellos boinas verdes veteranos de Vietnam para entrenar a los militares salvadoreños. También llevan salvadoreños a cuarteles militares estadounidenses en 1982 y mandan armamento sofisticado: helicópteros UH- 1h, aviones

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, p. 71

de observación O- 2 y aviones A- 37. Al parecer, los EUA querían seguir la misma estrategia utilizada en Vietnam: la vía aérea y el uso del napalm.⁶⁹

Bajo la doctrina de la Seguridad Nacional y aun con la resaca del triunfo de la Revolución Cubana, la Sandinista y de Vietnam, los EUA no podían tolerar una revolución más en América Latina. Es así que Reagan propone la conformación del *Triángulo del Norte*, que consistía en la unificación de las fuerzas armadas de Guatemala, Honduras y El Salvador para contrarrestar a los focos guerrilleros de dichos países.⁷⁰

Al mismo tiempo, surge el Comité de Santa Fe, la parte intelectual de la intervención estadounidense, que reúne a una serie de académicos norteamericanos -siendo Henry Kissinger el más destacado- con la misión de crear una justificación respecto a la política de los EUA dirigida a América Latina. Así, dicho Comité hace la diferencia entre los sistemas totalitarios y los autoritarios. La diferencia radica en que los primeros son nocivos para la vida democrática porque en esos sistemas no hay libertad en los aspectos político y económico. En cambio, da cierto apoyo a los sistemas autoritarios, porque estos representan una capacidad de dirección y control sobre la población, lo que implica el libre desarrollo del capitalismo y la modernización y, a su vez, el rechazo hacia el comunismo. Esto significaba que la economía latinoamericana debía someterse a las reglas del mercado internacional para que pudiera desarrollarse y crecer.⁷¹

Empero, la guerrilla salvadoreña seguía avanzando, así que la administración de Reagan decidió cambiar la estrategia. Lo mejor era contener el problema de raíz: la URSS. Es así como Alexander Haig, secretario de Estado, propone el *to draw the line*, que sugería la contención del avance comunista en vez de atacarlo. Esto derivó en la política de contención, formulada por primera vez en la doctrina Truman.⁷²

Aunque esto no se concretó, fue la génesis del *Informe Kissinger* (1984), el cual recomendaba tres factores esenciales para Centroamérica: la autodeterminación democrática, el estímulo al desarrollo económico y social para su repartición justa, y la cooperación para resolver conflictos en la región. Parece ser que este último punto era esencial para los EUA respecto de la situación salvadoreña. Para llevarlo a cabo fue necesaria la creación de la Organización de Desarrollo de América Central, en la que el director sería un funcionario estadounidense, acompañado de un secretario ejecutivo centroamericano. En esta política se vislumbraban las intenciones de limitar la lucha guerrillera.

⁶⁹ Salvador Sánchez Cerén, *Con sueños se escribe la vida. Autobiografía de un revolucionario salvadoreño*. p. 170

⁷⁰ Álvaro Echeverría Zuno, *Centroamérica: la Guerra de Reagan*, p. 171

⁷¹ Gustavo Rosales Ariza, *Geopolítica y geoestrategia. Liderazgo y poder*. p. 27

⁷² Manuel Montobbio, *Op. cit.*, p. 88

Este documento también expresaba que las reformas que se hacían internamente en los países no eran una amenaza para los EUA, siempre y cuando éstas no estuvieran inspiradas en modelos soviéticos o cubanos. Dicho documento dejaba atisbar las preocupaciones reales de los estadounidenses: la pérdida de su esfera de influencia en América Central, que provocaría que otras naciones vieran debilidad en su propio terreno.⁷³ Aunque América Latina no es suya, ellos lo creen así.

Para esto, la Comisión propuso el aumento de la ayuda militar a la Junta de Gobierno y, al mismo tiempo, la promoción de los derechos humanos y vender la idea del desarrollo económico. Con esto se buscaba ganar la guerra en El Salvador e impedir el reconocimiento del gobierno sandinista de Nicaragua por parte de los demás países centroamericanos. Y para restar los efectos del concepto de guerra -siendo los EUA la máxima potencia militar y económica al término de la segunda guerra mundial y El Salvador el país más pequeño de América Latina y uno de los más pobres- se inventó el término *Guerra de baja intensidad*.

1.5 RESUMEN

Este capítulo aborda el proceso previo a la insurrección armada salvadoreña. Inserto en el contexto de la Guerra Fría, El Salvador se convirtió en un país con mucha importancia geopolítica para los EUA. Con la política de contención las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales experimentaron cambios, siendo de los más significativas el que la oligarquía tradicional salvadoreña ya no fue la única que sustentaba el poder económico, sino que tuvieron que compartirlo con la inversión privada de los empresarios estadounidenses; la política era invadida por el militarismo convirtiendo el régimen en una dictadura; y al pueblo se le privó de su cultura para someterlo, debilitarlo en su identidad y hacerlo más indefenso.⁷⁴ Esta situación provocó el descontento y la posterior organización de distintos movimientos sociales, políticos y religiosos, hasta formar una organización político- militar que se cristalizó en el FMLN, llevando a cabo la insurrección armada y la ofensiva final el 10 de enero de 1980.

1.6 CONCLUSIONES

Las constantes luchas ideológicas entre los dirigentes de los distintos movimientos sociales y políticos en El Salvador, provocaron que, al momento de unificarse, no existiera una figura del

⁷³ *Ibidem.*, p. 93

⁷⁴ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, p. 314

caudillo como sucedió en la Revolución Cubana con Fidel Castro. A diferencia de ésta, en El Salvador no se logró derrocar a la dictadura militar por medio de la insurrección armada sino a través de la vía diplomática con los Acuerdos de Chapultepec, México, en 1992.

Sin embargo, la organización fue lo que permitió mantener una postura subversiva frente a la situación que se vivía, y aunque el FMLN cada vez adquiría mayor fuerza tanto militar como política, no fue reconocido por la Comunidad Internacional sino hasta 1983, momento en el cual reconoció que existía una guerra civil.

La guerra revolucionaria alcanzó todos los rincones del país, no sólo geográficos, sino también los rincones de las mentes tradicionalistas como el clero, hasta el punto de que al proceso salvadoreño de liberación no es posible explicarlo sin la participación de la Iglesia católica.

CAPÍTULO 2

CONCILIO VATICANO II ¿UN NUEVO CISMA EN LA IGLESIA?

“El pasado nunca muere realmente. Está ahí, a la espera, justo bajo la superficie del presente”

John Connolly

Mientras tanto, en Europa el contexto social, político, militar y económico estaba envuelto por las condiciones que marcaba la llamada Guerra Fría, en la que dos naciones habían surgido como las grandes potencias. Así, los EUA, representantes de la economía de libre mercado y la democracia liberal, y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), se envolvían en una lucha ideológica para consolidarse como “la potencia hegemónica del nuevo orden mundial”.

Dadas las circunstancias, la iglesia católica tampoco escapaba a este enfrentamiento. Para la Iglesia católica el sistema capitalista era el que mejor funcionaba para el mantenimiento de un estado de cosas, tanto por el poder económico como por la influencia política que tenía en distintos países capitalistas. Esto lo demuestran distintas encíclicas que emitió el Vaticano años antes de que se convocara al Concilio Vaticano II en 1959.

Una de las más representativas es la encíclica *Rerum Novarum*, escrita por el papa León XIII en 1891, en la que muestra su percepción de la justicia, concepto del cual nacerá después una serie de enseñanzas conocida como *doctrina social católica*. En la misma carta pastoral, León XIII defiende la propiedad privada, proclamándola como un derecho natural que el ser humano no puede ni tiene derecho a cambiar.⁷⁵

También pregonaba una mejora en la situación de los trabajadores, donde el producto del trabajo del obrero debía pertenecerle a éste, y el capitalista sólo tendría que percibir la ganancia del capital invertido, ya que para lograr la producción se necesitaba tanto del trabajador como del capitalista y, por tanto, ambos deberían gozar de los beneficios. Con esto, la iglesia demostraba que su posición no era en contra del capitalismo sino frente a los abusos que se cometían por medio de éste. Entonces, si se lograba un balance correcto de las ganancias y los beneficios, la justicia se hacía presente y, junto a ésta, la paz venía por añadidura.⁷⁶

Otra encíclica representativa fue *Quadragesimo anno*, del papa Pío XI en 1931, con la cual define la tarea de la doctrina social católica. En dicha carta Pío XI no sólo dice que la propiedad privada es un derecho natural sino que también lo es el trabajo, ya que éste sólo transforma una cosa con ciertas herramientas y si éstas -cosas, herramientas, fábricas- pertenecen al capitalista, entonces el trabajo aplicado a esa cosa pertenece también al dueño.

⁷⁴ José Ferraro, *Teología de la Liberación: ¿Revolucionaria o reformista?* p. 40

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 42

De esta manera, la doctrina social católica, que se manifestaba a favor de los derechos de los obreros, se contradice con sus propios argumentos, dejando atisbar sus fines reales: mantener el sistema capitalista pero con ciertas reformas.

Justicia y paz era lo que anhelaba la iglesia católica a finales del siglo XIX y durante el XX. Tanto León XIII como Pío XI comprendieron que las injusticias sufridas por los obreros debido al capitalismo eran la génesis del descontento social y que, como resultado, su acercamiento al comunismo era inevitable. Y de la mano del comunismo, según la iglesia, venían la violencia y la revolución.⁷⁷

Durante las tres primeras décadas del siglo XIX, el comunismo ya se vislumbraba como una amenaza en la Europa del Este, teniendo como origen a los bolcheviques que habían logrado la Revolución Rusa en 1917. Durante la década de 1930, Pío XI proclamaba en contra del comunismo refiriéndose a ella como una ideología voraz y cruel que tenía como uno de sus objetivos perseguir a la iglesia. Para él, el comunismo intentaba arrancar del hombre la fe en el cristianismo.

Para Pío XI, el cristianismo, bajo un régimen comunista, sufriría una de las persecuciones más cruentas de su historia. Y si el comunismo triunfaba sería por los errores del capitalismo. De tal modo que el plan por seguir era el acercamiento a los pobres, a los obreros, quienes eran los más vulnerables a las ideas de Marx y el comunismo. Si la iglesia empezaba a acercarse a los sectores más pobres, situándose ella misma como una iglesia que comparte la pobreza de sus fieles, entonces podría detener el avance del comunismo.

Sin embargo, hacia la mitad del siglo XX, específicamente después de la Segunda Guerra Mundial, el comunismo extendía sus redes atrapando a varios países, que al paso del tiempo se convertirían en parte de la Rusia comunista. Y esta expansión no se detendría en Europa del Este, llegaría hasta Asia -China y Corea del Norte- e incluso a América -Cuba-.

Y sobre estas bases ideológicas empezó a germinarse el Concilio Vaticano II en 1959. En octubre de 1958 la iglesia católica estaba por decidir al nuevo Papa, resolviéndose por Ángel Roncalli, conocido como Juan XXIII, hijo de campesinos nacido en Bérgamo, Italia, en 1881. Con él, la iglesia principia una nueva etapa en su historia.

De esta forma, Juan XXIII tiene estas referencias e ideas dándole vueltas en la cabeza. Él sabe que la situación no había cambiado mucho desde las encíclicas de León XIII y de Pío XI.

Empero, para llevar a cabo dicho Concilio, forzosamente debía tener el aspecto religioso. Para esto, el pobre siguió siendo el punto central de la discusión. Si la iglesia seguía actuando de forma contraria a lo que predicaba, entonces los sectores más pobres le voltearían la espalda con el riesgo de abrazar al comunismo.

⁷⁷ *Loc. cit*

Juan XXIII inicia su periodo papal con la encíclica *Mater et Magistra*, en la que llama al mundo católico a concientizarse sobre la situación social del hombre, “todos somos responsables de los pobres del mundo”.⁷⁸ Juan XXIII se pronunciaba por hacer actos respecto a los pobres que realmente tuvieran efectos positivos.

Este papa quería dar un vuelco a la iglesia católica, una renovación para que encajara en la nueva realidad que vivía. Ideas retrógradas y prácticas caducas debían ser olvidadas si se quería ser parte del mundo contemporáneo y recuperar a quienes la religión católica ya no convencía. Si lo que la iglesia deseaba era acercarse al pobre para alejarlo de las ideas marxistas, su acercamiento, en el ámbito religioso, sería cambiando la liturgia, pasar del latín a la lengua local, el canto gregoriano no sería el único; y el sacerdote no daría la espalda a los fieles.⁷⁹ Esto sería el inicio de su proximidad con la realidad social.

También se convertiría en una iglesia ecuménica, que diera acogida a todas las iglesias del mundo, sin importar si fuera católica o no, ya que toda religión tenía un enemigo en común: el comunismo.

Ante esto, hubo sectores como el de la iglesia católica romana que estuvieron en desacuerdo con este intento de apertura. Concilios anteriores se caracterizaban por ser reaccionarios, el Concilio de Trento contra la reforma protestante y el concilio Vaticano I en contra de la modernidad. Sin embargo, el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, siguió desarrollándose, invitando al diálogo a la iglesia protestante y a la misma modernidad para lograr la unidad de la religión.⁸⁰

Durante mucho tiempo la iglesia infundió en sus fieles la idea de que el hombre estaba lejos de Dios debido a su pecado, y que la iglesia -como institución- era la única mediadora entre Dios y ellos para hacerle llegar sus peticiones y, así, obtener la salvación. Sólo por medio de ella se podía obtener la verdad y la gracia de Dios para llegar al cielo. Con el Concilio Vaticano II, inaugurado formalmente el primero de octubre de 1962, Juan XXIII dice que esto no es así, sino que la iglesia debe ir al lado de la humanidad, como peregrina también, ya que es parte de este mundo y, por tanto, de la historia.

En este sentido, la iglesia sufre cambios en su estructura. El Vaticano, que había sido siempre quien tomaba las decisiones de toda la iglesia, empezaba a perder este privilegio. Debido a las nuevas propuestas del Concilio Vaticano II, principalmente al ecumenismo, al cambio de la liturgia y la aproximación a los pobres, el Vaticano dejaría de exportar una teología de tinte neoescolástico y, así, la teología se volvería plural y crítica. Cada país o región tendría la posibilidad de adecuar el

⁷⁸ En: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html

⁷⁹ José Ferraro, *Teología de la Liberación: ¿Revolucionaria o reformista?* p. 54

⁸⁰ Eduardo Sota, “El Vaticano II como Concilio de transición” en *Concilio Vaticano II: Logros y tareas. Una reflexión a treinta años*, p. 17

estudio de la Biblia y la práctica de la religión a las condiciones propias, lejos de la realidad del Vaticano.⁸¹

Paralelamente a estos cambios, Juan XXIII era consciente de la importancia de la economía en la vida del ser humano. En la historia no había existido época como la actual, en la que el ser humano tiene a su disposición tantas posibilidades y riquezas que le generan un poder económico como no había tenido antes. Pero esta riqueza no es uniforme, este progreso no ha sido benéfico para todos, ha provocado pobreza a la gran mayoría de la población mundial.

Para la época, dicha pobreza se reducía a la población europea, especialmente a la de los países desarrollados y, por ende, el Concilio Vaticano II iba dirigido a las iglesias del llamado Primer Mundo. De modo que los representantes de la iglesia latinoamericana fueron minimizados, sus propuestas no fueron escuchadas y la realidad latinoamericana no fue conocida.⁸²

2.1 REVOLUCIONANDO LAS MENTES. EL CAMBIO DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA.

Pese a esto, algunos obispos latinoamericanos decidieron que lo propuesto en Roma durante el Concilio Vaticano II no podía quedarse allí, que era necesaria su difusión en América Latina e iniciar la aplicación de las conclusiones de dicho Concilio.

Al término de éste, el 8 de diciembre de 1965, los efectos de carácter social que mostraba se reflejaron en la encíclica *Populorum progressio*, ya que ésta centraba su atención en la desigualdad entre los países ricos y los pobres. Era la época de los grandes descubrimientos científicos y tecnológicos, sin embargo, sólo se beneficiaban algunos.⁸³ Otro fruto fundamental del Vaticano II fue que permitió el intercambio de ideas entre representantes religiosos de los países del llamado *Tercer Mundo*: América Latina, Asia y África. Gracias a estos encuentros pudieron firmar un acuerdo en el cual se daba a conocer lo aprendido en dicho Concilio. El documento aparece en París en 1966, donde se resalta que los pueblos del Tercer Mundo representan al proletariado en la actualidad. Un punto esencial de dicho acuerdo es en el que se destaca que “la Iglesia no condena la revolución; que la acepta cuando es por justicia; y que regularmente son los ricos quienes promueven la lucha de clases y la violencia, no los pobres.”⁸⁴

Así, el entusiasmo recorre América Latina, alentando a la iglesia latinoamericana a aplicar dichas conclusiones. Dentro de su marco histórico, urgía llevar a cabo un proceso de liberación. Muchos grupos cristianos empiezan a inmiscuirse en movilizaciones políticas y sociales; se dan

⁸¹ Casiano Floristán, *Pastoral en devenir. Una mirada desde el Concilio Vaticano II*, p. 65

⁸² Juan José Tamayo, *Para comprender la Teología de la Liberación*, p. 36

⁸³ Manuel Loza Macías, “Populorum Progressio” en <http://es.catholic.net/empresarioscatolicos/721/1057/articulo.php?id=17082> última actualización 27/11/11

⁸⁴ Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, p. 223

cuenta de que el subdesarrollo no es un retraso meramente económico y tecnológico sino lo es también político; que el capitalismo dependiente y periférico promueve más la pobreza e impide la transformación política, económica y social de América Latina.⁸⁵

Entonces, los obispos latinoamericanos comenzaron una nueva etapa en su vida religiosa. Entre 1955 y 1968, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) realiza una serie de reuniones preconciarias, comenzando en Bogotá y pasando por Colombia y Argentina hasta llegar a Roma. En total, fueron once las reuniones en las que se trataron diferentes temas referentes a la realidad latinoamericana; entre estos se debatieron la educación, la actitud de la iglesia frente a la infiltración comunista y la cuestión pastoral. Pero a partir de la X reunión ordinaria, como efecto de los procesos que se viven en el mundo y, específicamente en América Latina, el CELAM aborda el tema del desarrollo.

En esta reunión, Dom Helder Cámara daba los primeros pasos revolucionarios de la iglesia. En dicha reunión dijo que su forma de luchar contra la amenaza del comunismo era la lucha contra el subdesarrollo. Este comentario culpaba al capitalismo de generar aquél.⁸⁶

Así, se atisba en la Iglesia latinoamericana un cambio. En Brasil, por ejemplo, empieza a dirigirse a los universitarios, mostrando que la represión era llevada a cabo no por los gobernantes brasileños, ya que estos eran sólo títeres, sino por las potencias extranjeras, que eran las que realmente detentaban el poder.

De esta forma, la iglesia da sus primeros pasos en su andar con el pueblo, pasando de protestar por el subdesarrollo a exigir una liberación real de América Latina. Aunque no todos los sacerdotes y obispos estaban de acuerdo con esta forma de pensar y de actuar.

El padre José Comblin fue de los primeros en hacer trabajos teológicos con influencias socialistas, donde se aleja del trabajo meramente sociológico y estadístico para enfocarse más en el histórico y político. En su obra *Documento de Base*, expresa su inconformidad por la situación precaria en que viven los latinoamericanos, y echa la culpa al capitalismo, por lo que fue calificado de teólogo leninista.

Pero hubo también quienes se pronunciaron en contra de esta nueva forma de pensar y actuar del cristianismo. Allí mismo, en Brasil, se forma la *Asociación Brasileña para la Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad*, la cual declara que la jerarquía eclesiástica ha sido invadida por los comunistas. A su vez, Helder Cámara funda lo que podría ser la contraparte: el *Movimiento de Presión Moral y Liberadora*.

⁸⁵ Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*. p. 22

⁸⁶ Enrique Dussel, *Op. cit.*, p. 226

Es así que las reuniones preconciarias fueron el prelude a la realización de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, propuesta por Monseñor Larraín y llevada a cabo en Medellín, Colombia. Era necesario que los obispos latinoamericanos, con base en los documentos del Vaticano II, aportaran propuestas y soluciones a los problemas existentes en su propio continente.

Y es precisamente en Medellín donde la Iglesia latinoamericana da una vuelta de tuerca a su historia, donde la opción por los pobres surge como una premisa de la Iglesia latinoamericana, donde pasa de una dependencia europea -en cuanto a reflexión teológica- a una iglesia con temas propios. En dicha Conferencia los principales temas fueron: los pobres y la justicia; amor al hermano y la paz en una situación de violencia institucionalizada; y la unidad de la historia y dimensión política de la fe.⁸⁷

De esta forma, la iglesia en América Latina comenzaba una nueva etapa, misma que definiría su papel en la sociedad. Es sabido que la iglesia católica ayudó a mantener la estructura colonial en la mayor parte del continente, que apoyó la política desarrollista durante la década de los sesenta y que muchas veces legitimó a los poderosos que detentaban el poder. Ante esto, surgieron grupos y movimientos sociales que desconfiaban del papel de la iglesia; sin embargo, la fe en Dios seguía latente en muchas personas. Pero las condiciones históricas ayudarían a que la Iglesia latinoamericana tuviera la oportunidad de adherirse a distintos movimientos de liberación y de, como dijera Walter Benjamin, utilizar la historia para redimirse.

Mientras en Roma se desarrollaba el Concilio Vaticano II y en Colombia la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, las dictaduras militares eran cada vez más violentas. En Brasil, el golpe militar al presidente Goulart, por parte del general Castello Branco, había inaugurado la Séptima República Brasileña, en la que la represión, los encarcelamientos, la censura, la expulsión, la tortura y la muerte fueron característicos de su gobierno, surgiendo entonces católicos disidentes, como Helder Cámara.⁸⁸

En Argentina, en 1966, ocurre algo parecido. El presidente Illía sucumbe ante el golpe del general Onganía; en Perú sucede otro golpe, aunque en situaciones muy diferentes, donde el ejército impulsa diferentes reformas sociales; en Paraguay, el padre Ramón Talavera es exiliado del país; en Haití, Duvalier expulsa a todos los jesuitas; en Puerto Rico, monseñor Parrilla Bonilla declaraba su simpatía por el socialismo y se mostraba a favor de la independencia respecto de los EUA. En estos y en muchos otros países latinoamericanos, la Iglesia pide que cesen los castigos corporales -como la

⁸⁷ Roberto Oliveros, "Historia de la Teología de la Liberación" en Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, p. 31

⁸⁸ Hugo Latorre Cabal, *Op. cit.*, p. 53

tortura, que fue exclusiva de la iglesia durante la época de la Inquisición-, la prisión, el exilio y el asesinato.⁸⁹

La situación cubana es peculiar, porque siendo la primera nación en liberarse de los EUA, se convierte en socialista al tener como único apoyo a la URSS. Así que la iglesia se ve obligada a adoptar un papel diferente ante el nuevo escenario político y ante una nueva sociedad. Algunos católicos cubanos denunciaron la inhumanidad del bloqueo económico impulsado por los EUA.⁹⁰

Ante los ejemplos citados, es necesario puntualizar que la simpatía de la Iglesia latinoamericana por la liberación de América Latina y el uso del método marxista no fue homogénea. Existieron otros sectores que se declararon en contra de la influencia marxista y de la revolución, por ejemplo, el episcopado peruano declaraba que el comunismo era la negación de la sociedad; en Guatemala se escribió una carta pastoral bajo el título “Sobre los problemas sociales y el peligro comunista”.

Entonces, el Concilio Vaticano II fue fundamental para el cambio de la Iglesia latinoamericana. La recepción creativa con que la Iglesia latinoamericana recibió las conclusiones del Concilio Vaticano II, fue el método con el cual ya no fue sólo una iglesia pasiva, una Iglesia que sólo recibía órdenes del Vaticano sin cuestionar, sino que se convirtió en una Iglesia activa, capaz de razonar por ella misma sus propios problemas.

La recepción creativa, según los teólogos de la liberación, se entiende así: en una regla, texto o determinación, el sentido no es exclusivo del autor, sino que los destinatarios tienen sus propios razonamientos y cuestionamientos según las situaciones históricas en las que se encuentran, de ahí la pertinencia de las obras.⁹¹ Del mismo modo, los teólogos latinoamericanos recibieron al Vaticano II.

Esto permitió que Medellín aplicara a la realidad latinoamericana lo resuelto por el Vaticano II. Si el Concilio habló del misterio de la liberación, Medellín lo concretó en el proceso de liberación económica, política y cultural; cuando habló sobre la pobreza del mundo, Medellín dijo que esa pobreza no era natural sino el producto de los sistemas económico y político; cuando el Vaticano II habló sobre pecado y salvación, Medellín lo definió como *pecado social y estructural*⁹²; cuando el Concilio Vaticano II definió a la Iglesia como el *Pueblo de Dios en marcha*, Medellín sintetizó al cristiano y al pobre en ese pueblo, donde, si el pueblo pobre es el pueblo de Dios, entonces, la Iglesia de Dios es la Iglesia de los pobres.

⁸⁹ Enrique Dussel, *Op. cit.*, p. 257

⁹⁰ Aldo Búntig, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera*. p. 21

⁹¹ Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*. p. 31

⁹² Varios teólogos de la liberación lo definen como el conjunto de sistemas, estructuras y hábitos sociales que producen actitudes, prácticas y consecuencias que contradicen la voluntad de Dios. *Cfr.* Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terra, Santander, 1986, pp.148; José Comblin, Jon Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993

Así, en medio de una pobreza estructural y generalizada en América Latina, del desarrollismo, de la inclusión del pobre en la historia, de la participación de cristianos en los movimientos sociales y políticos, y del viraje de la Iglesia latinoamericana, surge una nueva hermenéutica de la fe: la Teología de la Liberación.

2.2 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Fue el peruano Gustavo Gutiérrez quien materializó los resultados de Medellín en su libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*. En éste, la cuestión fundamental es encontrar la relación entre la salvación –desde el ámbito religioso- y la liberación –en el proceso histórico- del hombre.

Entonces, la Teología de la Liberación es comprendida como la reflexión teológica que se efectúa a partir de la experiencia que se obtiene en la lucha por cambiar las situaciones de injusticia, por construir una sociedad más libre y más humana. Para esto se requiere de un compromiso que, sin caer en una acción meramente política, debe ser abordado desde la perspectiva de la fe.⁹³

También critica el actuar del hombre en la historia, crítica que durante este periodo, se centra en la acción de los países industrializados –Europa y los EUA- respecto de los países subdesarrollados y oprimidos. Como ya se discutió en el capítulo anterior, para algunos el subdesarrollo ya no es una cuestión debatible, entre ellos, los teólogos de la liberación, que prefieren hablar de liberación en vez de desarrollo. En este sentido, pueden notarse las influencias de la Teoría de la Dependencia en la Teología de la Liberación; ya que ambas, aunque desde perspectivas un tanto diferentes, tuvieron el mismo objetivo: la liberación.

El acercamiento de muchos cristianos con la sociedad hizo posible una reflexión a partir de la pobreza que se vivía en América Latina. Así que, después de Medellín, para los teólogos de la liberación, ya no es concebible explicar la pobreza desde un plano religioso, justificador de la misma.⁹⁴

Entonces, explicaciones como el pobre es pobre porque es flojo o porque así lo quiere, o que el rico lo es materialmente pero es pobre espiritualmente, ya no tienen cabida. La dependencia, la pobreza y la violencia, ya no se reducen a un estado mental. Ahora existen explicaciones más amplias. Las estructuras económicas y políticas son las que, en su gran mayoría, definen el estado de bienestar de una sociedad y, por tanto, son producto del hombre y no de Dios, por lo que consideran que la pobreza y las situaciones que la generan son pecados ante los ojos de éste. De

⁹³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, p. 15

⁹⁴ Roberto Oliveros, "Historia de la Teología de la Liberación" en Ignacio Ellacuría, *Mysterium Liberationis*, p. 18

modo que, para la Teología de la Liberación, la fe de los cristianos debe estar comprometida con la transformación del hombre y la historia.

Y el pecado se plasma en la pobreza y la desigualdad que originan los gobiernos, en su mayoría, militares –dada la época-, que están al servicio de las oligarquías y de los EUA. Por eso, si la iglesia, que hasta ese momento se había mantenido cerca de los círculos poderosos y lejos de las mayorías pobres, qué papel debería adoptar para cumplir su función en el plan de Dios, o, en palabras de los teólogos de la liberación, en la realidad histórica.

En este sentido, la pobreza, entendida como una extensión de la opresión, fue abordada desde distintos matices:

a) Desde la explicación empirista: donde la pobreza aparece como un vicio, como causa de la ignorancia, sin tener en cuenta el aspecto colectivo y estructural de aquélla. Y la solución para el problema, desde esta visión, es el asistencialismo y la limosna.

b) La funcionalista: esta es una interpretación burguesa, en la que la pobreza es producto del atraso económico, social y político. La respuesta a ésta es el desarrollo, al que se llega por medio de la tecnología, misma que sólo puede ser adquirida con préstamos de los países desarrollados. Si hay desarrollo y progreso, no hay pobreza.

c) La dialéctica: ésta explica la pobreza como el producto de los sistemas económicos de la sociedad, los cuales explotan a muchos y benefician a pocos. La razón es que pocos tienen el capital y muchos hacen el trabajo, donde los primeros obtienen ganancias sustanciales y los segundos apenas tienen para vivir. Aquí la pobreza es un problema colectivo y conflictivo, donde la solución se encuentra en un sistema alternativo, al que se llega por medio de la revolución, en el entendido del cambio de las bases económicas y sociales.⁹⁵

Esta reflexión fue fundamental para que la hermenéutica de la fe cristiana experimentara cambios. Así, existen dos aspectos esenciales de dicho cambio: la lectura de la biblia no desde el punto de vista académico sino vivencial; y la interpretación de la praxis de Jesús y su compromiso con la liberación de los pobres.⁹⁶ De manera que la Teología de la Liberación se fundamentó en dos pilares: el de la búsqueda de una nueva reflexión que incluyera las condiciones de vida de América Latina; y el de definir el papel de los cristianos que se comprometían con la lucha revolucionaria. Por esa y otras razones, la Iglesia latinoamericana fue calificada de rebelde, tanto que, para aminorar la supuesta rebeldía, el Organismo Español de Colaboración (OCSHA) mandó sacerdotes españoles a América Latina para supervisar a los latinoamericanos; sin embargo, muchos de aquéllos se

⁹⁵ Clodovis Boff, "Epistemología y método" en Ellacuría, Ignacio, *Op. cit.*, pp. 102- 103

⁹⁶ Gilberto Da Silva Gorgulho, "Hermenéutica bíblica" en Ellacuría, Ignacio, *Op. cit.*, p. 170

identificaron y comprometieron con las luchas sociales, al grado de que también fueron torturados, encarcelados, expulsados y asesinados.⁹⁷

Estos planteamientos permitieron que se intensificara la participación activa de los cristianos en los movimientos sociales, lo que originó una crisis teórica de la Iglesia, que para ese momento, sólo pudo ser explicada por la naciente Teología de la Liberación. La cuestión entre el proceso de liberación -histórico- y salvación -bíblico-, fueron puntos fundamentales puestos a discusión por los teólogos de la liberación.

De este modo, la Teología de la Liberación fue madurando, aunque no sin ciertos obstáculos. Inmersa en sistemas dictatoriales de corte militar y de la Doctrina de la Seguridad Nacional para reprimir a los disidentes -cristianos y no cristianos-, varios sectores eclesiásticos dejaron de dar su apoyo al Concilio Vaticano II y a Medellín, por el riesgo que esto implicaba.⁹⁸

Así, la Teología de la Liberación propone hacer una revisión y una reflexión, desde el punto de vista del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres, sobre la injusticia y pobreza que se vive en América Latina. Era necesario construir una nueva sociedad en la que la opresión fuera abolida, en la que el humano sea más humano y más racional. Aunque la razón haya sido, en algún momento, una contradicción de la religión.⁹⁹

Esto porque la razón, que consolidó al capitalismo después de la Ilustración, le restó credibilidad a la religión, ocasionando fricciones entre ambas. Sería entonces, por lógica, que la iglesia debiera estar en contra de la razón y el capitalismo.¹⁰⁰ Sin embargo, la historia nos ha mostrado la capacidad de la Iglesia para adaptarse a las condiciones económicas, sociales y políticas que dicta el capitalismo. Aunque en América Latina, la Teología de la Liberación -por su opción preferencial por los pobres- no siguió la misma línea.

Esta opción por los pobres fue una idea que surgió en el Vaticano II con Juan XXIII, se desarrolló en Medellín y tomó forma en la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, realizada en Puebla, México. Esta opción, según los teólogos de la liberación, se encuentra inserta en la Biblia, tanto en las acciones de Dios en el Antiguo Testamento como en las de Jesús en el Nuevo. Por tanto, los pobres son el centro de la teología, por lo que la opción por ellos no obedece a situaciones morales o religiosas, ya que Dios no ve distinciones. En la Iglesia latinoamericana, esta opción por los pobres tomó fuerza a través de las Comunidades de Base (CEBs).

De esta manera, la Teología de la Liberación no es sólo un conjunto de ideas sino que es acción en busca del cambio social. Debido a esto, los teólogos de la liberación sostienen que el

⁹⁷ Enrique Dussel, *Op. cit.*, p. 299

⁹⁸ Roberto Oliveros, *Op. cit.*, p. 35

⁹⁹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectiva*. p. 16.

¹⁰⁰ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, p. 20

compromiso con la gente es antes que la teología, es decir, no se puede hacer teología si antes no se ha practicado la palabra de Dios en el mundo, no si la iglesia no ha adoptado su papel en el devenir histórico. No hay teoría sin práctica.

Entonces, para la Teología de la Liberación, ese actuar se refleja en el compromiso con la lucha para obtener la liberación y una nueva sociedad, lucha que debe estar cimentada en la fe. Así, es por medio de tres momentos que, a juicio de Leonardo Boff, son esenciales para obtener la liberación: ver, juzgar y actuar.¹⁰¹ Por estas razones, la Teología de la Liberación sólo puede ser entendida cuando se participa activamente en el proceso de liberación de los oprimidos, esto significa que se construye a partir de la vivencia de los oprimidos, no sólo de ideas generales o de conceptos.

La Teología de la Liberación se divide en tres, cada una con sus características pero con el mismo objetivo: confrontar la fe con la opresión. Aunque la fe es expresada a su modo por cada forma de teología. Estas son: Teología de la Liberación Profesional, Pastoral y Popular.

La Profesional es de tipo rigurosa, por tanto, es científica y sistemática, con un método socio-analítico, se enseña en institutos y es practicada por teólogos profesionales; la Pastoral se relaciona más con la praxis, es activa, su método es el de ver, juzgar y actuar, se practica en centros de enseñanza pastoral y es practicada por pastores y religiosas; y la Popular, la cual es espontánea y practicada por miembros de las CEBs, su método consiste en confrontar la Biblia con la vida diaria y se enseña en círculos bíblicos.¹⁰²

Es así que América Latina es marcada por un “hecho mayor” -como le llamó Gustavo Gutiérrez-, en los años sesenta y setenta: la aparición de los pobres en la escena pública y la vida política. Quienes para la historia habían permanecido en el silencio y en la penumbra, se hicieron presentes. Y lo hicieron a través de la concientización, de la organización social y de la lucha política.¹⁰³

Para la Teología de la Liberación, la manifestación de Dios en el mundo, en la historia, se dio en Jesucristo y en su relación con los pobres. Es así que los pobres y su causa -la liberación- se vuelve el lugar teológico fundamental donde se hace presente Dios. Es importante la relectura de la Biblia, con el fin de cambiar dogmas y tradiciones por la realidad histórica. La teología debe estar al alcance de todo el pueblo, no sólo en las universidades, donde normalmente se enseña, sino que debe estar presente en las comunidades que participan como miembros de la Iglesia.

Y este sector de la Iglesia latinoamericana utiliza las Ciencias humanas para comprender la interacción histórica- bíblica, particularmente las Ciencias Sociales, debido a que éstas son capaces de explicar e interpretar los fenómenos sociales, en palabras de Max Horkheimer: “El

¹⁰¹ Gerardo Téllez, *Qué es la Teología de la Liberación*, p. 5

¹⁰² Clodovis Boff, *Op. cit.*, p. 93

¹⁰³ Gustavo Gutiérrez, *Op. cit.*, p. 22

autoconocimiento del ser humano actual no se basa en las matemáticas y las ciencias naturales que se presentan como un logos eterno sino sobre el interés histórico-crítico y razonable de la sociedad en la que él momentáneamente vive".¹⁰⁴

Fue necesario que las relaciones fe - existencia humana, fe - realidad social, fe - acción política, se volvieran imprescindibles para la Teología de la Liberación. Era necesario convencer a los cristianos de que la salvación no sólo se obtiene en el plano divino, sino que hay una estrecha relación con la realidad social del mundo terrenal. Es necesario que el cristiano y, el humano en general, asuman su conciencia en cuanto que son sujetos activos de la historia.¹⁰⁵

Quienes llevaban a cabo el trabajo pastoral debían comprometerse con las comunidades en las que predicaban, donde aseguraban que Dios y la Iglesia estaban presentes, si no lo hacían, se cuestionaría su credibilidad. Tenían que asumir como propios los problemas del lugar donde estaban y buscar soluciones a ellos. Pero cuando se llevaba a cabo esto, la iglesia conservadora, que estaba muy lejos de sus feligreses y muy cerca del papa, se oponía, por considerar que los problemas terrenales nada tienen que ver con el reino de Dios.¹⁰⁶

Pero esto es una contradicción por parte de la Iglesia conservadora. Si ellos mismos son parte de la actividad política y económica de diferentes gobiernos, no pueden pronunciarse en contra de estas ideas. Para nadie es un secreto la relación que tuvo un amplio sector de la iglesia con los gobiernos dictatoriales de América Latina. El simple silencio de aquélla es ya una forma de legitimación. Esto demuestra que la actividad política es viable para la Iglesia sólo cuando hay intereses satisfactorios que no comprometen a las autoridades eclesiásticas.

En este aspecto, la secularización juega un papel importante, no entendida sólo como la independencia de la tutela religiosa, sino también como la autocomprensión del hombre. Debe tenerse en cuenta que las nuevas posibilidades que ofrece el conocimiento en cuanto al saber científico, tanto natural -matemáticas, física, biología- como social -historia, psicología, economía-, contribuyen a esa nueva autocomprensión del hombre en su forma de concebir su relación con Dios.

Teniendo en cuenta estos factores, se entiende entonces que la *opción por los pobres* no se refiere sólo al aspecto económico. Su significado va más allá de esto, existen otros aspectos que intervienen y que, a veces, son decisivos para que la gente no tenga las posibilidades de tener una estabilidad económica y social.

Aunado a los factores mencionados, la espiritualidad de los creyentes latinoamericanos es también importante. En este sentido, la Teología de la Liberación asumió nuevas y diversas formas de interpretar el mensaje de Jesús. La espiritualidad de los cristianos se manifestó, principalmente, en el

¹⁰⁴ Max Horkheimer, *Op. cit.*

¹⁰⁵ Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*, p. 92

¹⁰⁶ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. p. 86

rechazo a la injusticia y la opresión. Este rechazo generó un sincretismo entre la fe en Dios y los procesos históricos que se vivían en América Latina. Un ejemplo de este sincretismo entre la fe y la praxis histórica es el de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, quien les dio voz a los pobres y oprimidos salvadoreños, pagándolo con su vida. Tiempo después, Ellacuría diría que con Monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador, frase que engloba dicho sincretismo, donde la fe se correlaciona con la realidad histórica. Como la muerte de Monseñor Romero, hay muchas otras para ejemplificar cómo América Latina es sacrificada en la cruz constantemente. Brasil, Nicaragua, Argentina, Chile y El Salvador son muestras de la persecución, tortura y asesinato de religiosos, disidentes, guerrilleros y civiles.

2.2.1 CON FE EN LA REVOLUCIÓN. EL MARXISMO Y SU INFLUENCIA.

Siendo la realidad compleja y existiendo situaciones que no se pueden notar a simple vista y mucho menos comprender, la teología, al acercarse a las ciencias sociales para lograr esta identificación y comprensión, optó por el marxismo, ya que es un método que ha hecho aportaciones importantes al campo de los análisis sociales, políticos y económicos. Fue usado como metodología por la Teología de la Liberación para comprender la situación latinoamericana, aunque esto no quiere decir que haya sido el único sustento teórico de la Teología de la Liberación, pero sí uno de los más importantes.

Por esta razón, la Teología de la Liberación fue tachada de ser un movimiento totalmente marxista o comunista.¹⁰⁷

Entonces, la Teología de la Liberación comienza a integrarse en la sociedad latinoamericana, desde las CEBs hasta con movimientos populares y partidos políticos. Al preocuparse de las condiciones sociales latinoamericanas, esta forma de hacer teología se hace parte de la misma sociedad y de la historia latinoamericana. No hace crítica solamente de la sociedad, sino desde dentro de la sociedad es como se construye, desarrolla, opina, critica y actúa. Así, como sus análisis son realizados de forma interdisciplinaria, basados tanto en las Ciencias Sociales -como la economía, sociología, historia- como en las posiciones teológicas.

Un punto de partida muy importante de la Teología de la Liberación es que, a partir del lugar teológico y concreto -los pobres- y de la fe cristiana, se cuestiona no sobre la existencia de Dios; no se pregunta si existe Dios, sino dónde está y cómo actúa. Dios opta por los pobres, y la liberación de estos, según los teólogos de la liberación, es la forma como Dios actúa.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibidem.*, p. 80.

¹⁰⁸ Franz Hinkelammert, "La Teología de la Liberación en el contexto económico y social de América Latina", en *Revista Pasos*, p. 2

En este sentido, la Teología de la Liberación muestra su carácter histórico y, por tanto, con posibilidades de equivocarse, de manera que no pretende dar verdades absolutas. Así, usando el materialismo histórico, hace de la realidad y de la dimensión religiosa un todo –existencia de Dios, redención, trinidad, justicia, igualdad- para llegar a una síntesis. Es preciso concretar a partir de determinaciones abstractas; separa las cuestiones sociales y religiosas para estudiar y comprender las relaciones recíprocas que existen entre ellas.

El marxismo surgió como una ideología de carácter político, económico y social, no surgió en el ambiente académico, sino que fue tiempo después cuando empezó a ser estudiado y enseñado en las universidades. De tal modo que el marxismo fue un método utilizado por obreros, sindicalistas y movimientos sociales europeos. De la misma forma, los teólogos de la liberación opinan que la movilización de los movimientos sociales y revolucionarios latinoamericanos no debe ser aislada, ni desde un salón de clases ni desde una biblioteca, sino que deben ser llevados a cabo dentro de los procesos históricos.

Tradicionalmente, se había considerado al marxismo enemigo de la religión; sin embargo, un recorrido histórico nos muestra cómo ha cambiado esa posición. La famosa frase de Karl Marx, *la religión es el opio del pueblo*, es más parcial de lo que se creía. Si bien Marx tenía una posición crítica frente a la religión, también tuvo presente su carácter dual: como expresión, y al mismo tiempo como protesta del desaliento religioso; como una legitimación de las condiciones existentes y, según las circunstancias sociales, como protesta en contra de ellas. Incluso se refirió al capitalismo como una religión de la vida cotidiana, basada en el fetichismo de la mercancía.

Por su parte, Engels encuentra en cualquier creencia, sólo un disfraz religioso que esconde los intereses de clase; y con base en el método de la lucha de clases halló que el clero –en el caso del catolicismo- no es una clase homogénea: en el transcurso de la historia han existido rupturas. Inclusive, comparó al cristianismo primitivo con el socialismo, diferenciándolos sólo en una cosa: el primero buscaba la liberación en el sentido divino, mientras que el segundo, la buscaba en el mundo terrenal.¹⁰⁹ Es necesario precisar que esta analogía fue meramente histórica mas no ideológica.

En América Latina, durante la década de los años 1920 y 1930, José Carlos Mariátegui ya hablaba sobre la relación entre la religión y el marxismo. Inmerso en el romanticismo, Mariátegui lo relacionaba con la lucha revolucionaria; rechaza el culto supersticioso de la idea del progreso y pugna por un regreso a los mitos heroicos. Pero este regreso al romanticismo y a los mitos no es fácil, ya que, existiendo dos corrientes –la fascista, que pretende regresar al culto religioso de la Edad Media, y la de izquierda, inspirada en los bolcheviques encaminados hacia la utopía- hay que inclinar la balanza a favor de una.

¹⁰⁹ Michael Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, p. 17

Siendo la Revolución Rusa una fuente de inspiración para los marxistas de la época, Mariátegui no fue la excepción, llegando a sostener que esta revolución había dado al socialismo un alma guerrera y mística. Refiriendo con esto al carácter del compromiso total de la lucha revolucionaria, de la fe en el cambio social y la disposición heroica de perder la vida misma por esa causa.¹¹⁰

Y tomando como punto de partida estas ideas, los teólogos hacen una crítica a ambas ideologías, tanto al marxismo como al cristianismo, para llegar a un punto justo que sea más productivo para la Teología de la Liberación. De ambas, critica la ortodoxia en que han caído: el marxismo como sistema autoritario y el cristianismo como ajeno a la realidad; sin embargo, usando las dos de forma correcta, se puede obtener un sincretismo satisfactorio para solucionar esos problemas.

Por un lado, si el cristianismo sigue teniendo y cultivando su fe, con la creencia de que Dios se hace presente en la historia, que el Jesús histórico estuvo a favor de los pobres -mas no de la pobreza- y por otro, que el marxismo se defina metodológicamente como la base teórica de la práctica política y liberacionista, entonces no debería existir una confrontación entre la fe y la ciencia, entre el cristianismo y el marxismo.¹¹¹ El cambio de la mentalidad de la Iglesia y la teología latinoamericanas no deben ser definidas sólo por el progreso científico, sino también por el proceso de liberación política y económica.¹¹²

Al tener estas ideas los teólogos latinoamericanos, el Vaticano los acusó de marxistas a pesar de no serlo. En 1984, el Vaticano lanzó una Instrucción romana bajo el nombre *Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, en la que acusa al marxismo de ser un pensamiento autoritario y globalizante del mundo, que no acepta ideas divergentes a él, donde la observación y el análisis son constituidos en su estructura filosófica- ideológica, de manera que no pueden dissociarse, implicando que los resultados de su análisis se conviertan en una ideología imperante.

Frente a estas acusaciones, los teólogos de la liberación sostienen que el marxismo es una herramienta que sólo es utilizada para hacer un análisis de la realidad, no como programa ideológico y, por tanto, refleja la significación e importancia de procesos y sucesos. Sin esto, es imposible llevar a cabo un trabajo pastoral porque no hay forma de saber qué tipo de relaciones sociales existen en las comunidades en las que se mueven, de manera que puedan proclamar la palabra de Dios de la forma más congruente y relevante para dicha comunidad. .

Tampoco creen que la utilización del método marxista los convierta automáticamente en marxistas. Ellos no creen que haya una vinculación forzosa entre el método de análisis marxista y la

¹¹⁰ Michael Löwy, "Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión" en *Utopía y praxis latinoamericana*, pp. 49- 59

¹¹¹ P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, p. 87

¹¹² *Loc. cit.*

filosofía marxista, o sea que, quien utiliza esta metodología, no está forzado a adherirse a la ideología marxista. Además, muchas palabras y conceptos que tienen su fundamento en el marxismo son usados por autores que dicen ser no marxistas; el mismo Juan Pablo II, en su encíclica *Laborem exercens*, recurre a categorías marxistas tales como explotación y medios de producción, las que se sabe son parte de la filosofía marxista. Y por esto, no quiere decir que este papa haya sido marxista.¹¹³

Como respuesta final, los teólogos de la liberación proponen que no es inevitable deslindar, dentro del marxismo, los elementos filosóficos- ideológicos y, por tanto, el marxismo, como herramienta utilizada por la Teología de la Liberación cuando se aproxima a la realidad social, tiene sus reservas en lo que al socialismo real se refiere, pero en cuanto a liberación y al análisis de la sociedad, el marxismo es la mejor opción.

Liberación fue un concepto que se usó con un lenguaje económico y político, emergiendo de la Teoría de la dependencia, originado por analistas latinoamericanos. Algunos economistas dicen que ésta nació como respuesta a la teoría de modernización -promovida por los países industrializados- y es posible pensar que esto sea así. Los economistas latinoamericanos están en desacuerdo con el sistema económico mundial, en el que los países desarrollados son los únicos que se benefician y los subdesarrollados cada vez son más pobres, aunque la doctrina económica diga que las ganancias son para todos, es sabido que en realidad no es así.

Entonces, los países industrializados se justifican con el argumento de que los países subdesarrollados no han podido crecer económicamente debido a que su participación en el mercado es relativamente corta y aun no han generado las condiciones necesarias para su desarrollo, crecimiento y estabilización. Sin embargo, los analistas latinoamericanos no quedaron satisfechos con esta explicación, y lo que estos refutaron fue que las condiciones de América Latina son producto de las condiciones históricas a las que ha estado expuesto el continente; estos condicionamientos han creado y estructurado un mercado global en el que los países desarrollados son los únicos que se benefician, despojando a los subdesarrollados de materias primas, comprando mano de obra barata, ocupación de territorios e introducción de mercancías sin pagar impuestos.

Estas circunstancias han mantenido a América Latina en un estancamiento económico, generando y manteniendo la pobreza. Así, los países latinoamericanos se han convertido en una válvula de escape para los productos que saturan el mercado, particularmente de los EUA, ocasionando que las ganancias para los países desarrollados se conviertan en pérdidas para los latinoamericanos, creando un vínculo en que estos últimos se vuelven dependientes de los primeros -relación conocida como centro- periferia-, siendo así los EUA el centro y América Latina la periferia.

¹¹³ Juan José Tamayo, *Para comprender la Teología de la Liberación*. p. 85

La Teología de la Liberación adopta este concepto pasando de la base económica al plano social, a la interpretación de la historia y, en este sentido, de la comprensión del actuar humano y, por tanto, del devenir histórico, incluyendo los planes de Dios en ese proceso. Al plano religioso integra el sociopolítico.

Liberación es usado como un término que vincula a la teología con la realidad social, apoyado por la lectura bíblica y la gesta liberadora de Dios a favor de los pueblos oprimidos, utilizando el Libro del Éxodo como ejemplo, donde el hebreo, esclavizado por los faraones de Egipto, es comparado con el latinoamericano oprimido por las dictaduras y los EUA.¹¹⁴

Es así como los teólogos de la liberación conciben que la liberación se vaya construyendo a través de la historia, de una única historia que articule la liberación social y el reino de Dios, evitando así, restringir la liberación al plano religioso e idealista, de manera que se integren ambos enfoques. Debe haber una síntesis entre Dios y la historia, aunque, a decir de los teólogos, el reino de Dios vaya más allá de la historia.

2.3 COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE. LA INCLUSIÓN LAICA.

En el marco de la Segunda Guerra Mundial encontramos antecedentes de las CEBs Europa. Al término de ésta, dicho continente quedó devastado y dividido, dando paso, algún tiempo después, a la reorganización económica, social, política, militar y cultural. Y la iglesia, al ser parte de la sociedad, participó en esta restauración, pero fue a favor de uno de los bloques creados tras la guerra –el capitalismo-, así que muchos cristianos pierden el sentido de sus creencias al ver que dicha institución religiosa justificaba la desigualdad, la pobreza y la guerra.

Así, la iglesia europea comenzó a perder adeptos, en su mayoría los de las clases trabajadoras. En ese momento, algunos religiosos comenzaron a preocuparse por dicha situación, viéndose en la necesidad de recuperarlos. Destacó la figura del belga Joseph Cardign, sacerdote que impulsó el acercamiento a los trabajadores y que, en sus reuniones, discutían su situación laboral, impulsándolos a organizarse sindicalmente y pelear por sus derechos. Así, se crearon distintas organizaciones como la Juventud Obrera Cristiana (JOC) y el Movimiento Familiar Cristiano.¹¹⁵

Aun con estos antecedentes, es hasta el Concilio Vaticano II que la Iglesia considera un cambio estructural, donde se integre la comunidad a ella. Dicho viraje se manifestó en cuatro grupos distintos: en los neo- catecumenales, de carácter evasivo; los carismáticos, que creen en la manifestación del espíritu santo; los eclesiales- parroquiales, quienes tratan de renovar las

¹¹⁴ Joao Batista Libanio, « Panorama de la teología en América Latina en los últimos veinte años » en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, p. 64

¹¹⁵ Jean Guichard, "Comunidades de base y contexto político", en *Comunidades de base*, p. 93

parroquias; y las comunidades cristianas de base, donde los integrantes se integran con los oprimidos y trabajan juntos en el proceso de liberación.¹¹⁶

En Europa, las CEBs fueron entendidas como un grupo reducido de cristianos, pertenecientes a las clases sociales bajas. Comparten la lectura de la Biblia en el sentido de la liberación y en sus opciones políticas, que son de izquierda; su proceso de concientización se basa en la reflexión de la realidad con base en la fe.

A diferencia de Europa, en América Latina, la Iglesia de los pobres considera la pobreza del latinoamericano no por su contexto actual, sino por su condición histórica, donde la pobreza ha sido un problema estructural y colectivo; por tanto, las CEBs no necesariamente deben estar formadas por un número reducido de personas, lo que para la visión europea, es una condición para que se manifieste el espíritu de Dios. Tampoco existen diferencias entre las CEBs y la Iglesia como institución, ya que en la Iglesia europea, la estructura vertical no cambió.¹¹⁷

En América Latina, las CEBs surgen como producto del Concilio Vaticano II y de los Congresos de Puebla y Medellín; representan a la misma Iglesia en su expresión más popular, consideradas como el punto de partida hacia la construcción de una nueva sociedad, donde la liberación es esencial. De esta manera, están compuestas por tres elementos: la identidad eclesial, una organización comunitaria y su inserción en la base de la sociedad.

En este sentido, están formadas por grupos homogéneos –que forman una comunidad-, donde la reflexión y el compromiso son plenos; viviendo de cara a la realidad y buscando soluciones a los problemas que se les presentan; su estructura es horizontal y, por tanto, la dirección es igualitaria. Su fe –la eclesialidad- es esencial: viven la vocación religiosa sin despegarse del mundo terrenal, buscando cambiar la realidad cuando es necesario –signos de los tiempos- por medio de la reflexión –inspirados en la lectura liberadora de la Biblia- y la praxis.¹¹⁸

En resumen, las CEBs son el núcleo fundamental de la Iglesia y de la sociedad, insertas en el mundo y, por tanto, en la historia; denuncian las injusticias sociales, promueven la concientización y la formación política, critican la cultura consumista y tratan de crear una nueva sociedad. Sostienen que todo cambio sólo es posible si viene desde las bases y no desde arriba.

La Iglesia ha sido una institución jerarquizada, en las que los laicos no forman parte de la misma. La Iglesia tenía que adaptarse a la realidad latinoamericana para poder cumplir con su papel con la sociedad. Tenía que estar abierta para aceptar la identidad cultural del continente -y esto incluía las condiciones de la sociedad en que vivían o predicaban-. Además, cada vez perdía más

¹¹⁶ Juan José Tamayo- Acosta, *Hacia la comunidad. Iglesia profética. Iglesia de los pobres*. p. 133

¹¹⁷ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia. los pobres, lugar teológico de la ecclesiology*, p. 154

¹¹⁸ En: www.redescristianas.net/2006/07/17%C2%BFque-es-una-comunidad-eclesial-de-base-gregorio-iriarte última actualización 10 de enero de 2011

adeptos, lo que hizo que ésta repensara su función doctrinal, tomando una posición activa respecto a los problemas de la población.

Después del Congreso de Medellín, se formuló la cuestión sobre las CEBs: el cristiano tenía que practicar su religiosidad y no había mejor manera de hacerlo que en su propia comunidad, a nivel local. Así, a algunas personas se les enseñó la eucaristía, a dirigir rezos, catequizar e incluso dirigir el culto. Esto permitiría crear la comunión fraternal entre miembros de esa comunidad, la cual se convertiría en un núcleo eclesial de la Iglesia.¹¹⁹

En América Latina fueron los obispos quienes adoptaron y adaptaron esa forma de organización en América Latina. La enseñanza de la Biblia, los movimientos sociales católicos y el marco histórico en el que se encontraban, fueron factores que determinaron el compromiso cristiano con el mundo, de vivir su fe en el mundo y con el mundo con sus implicaciones; esto significó hacer frente a los alcances políticos y sociales, pero también, en algunos casos, a la represión y a la muerte.¹²⁰

En circunstancias críticas, como en Sudamérica y Centroamérica, durante las dictaduras militares las CEBs fueron de vital importancia, ya que su labor religiosa se convirtió en una social y con un potencial político que se integró con algunas organizaciones sociales, principalmente en Brasil, El Salvador y Nicaragua.

Entonces, las CEBs fueron la mejor expresión del dinamismo de la Iglesia de los pobres. Representaron la comunión entre Iglesia y comunidad, donde se llevó a cabo la reflexión y la praxis liberadora. Los integrantes de éstas son, por lo general, miembros de las comunidades en las que trabajan los sacerdotes, y la mayoría de las veces son personas que carecen de medios religiosos, económicos, sociales y políticos. Estas comunidades viven el martirio de la vida y de las luchas del pueblo, el martirio de la pobreza y de la persecución, de la injusticia y de la muerte.

Las CEBs se caracterizaron por criticar el egoísmo y el consumismo de la sociedad, mismo que era originado por el capitalismo. Así, las CEBs suscitaban la participación de los creyentes en la vida eclesial y en su compromiso político y social para cambiar la realidad en la que vivían. Esto no lo harían las comunidades solas, los religiosos –sacerdotes, monjas y obispos- tendrían una función importante en el proceso de formación, consolidación y dirección de éstas.

En este sentido, las CEBs, adquieren un papel crítico- profético, ejerciendo una función sociopolítica con miras a la liberación. En casos como el de El Salvador, caminan al lado del pueblo y de sus sufrimientos, aceptando las consecuencias de esto. Y a cambio de esto, prueban que es

¹¹⁹ Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*. p. 342

¹²⁰ Jean Guichard, *Op.cit.*, p. 98

posible que la fe participe, con su fuerza liberadora, de la historia, materializando los objetivos del reino de Dios: libertad, paz, justicia, igualdad, perdón y vida.¹²¹

En este contraste con la eclesiología europea, las CEBs representan un cambio estructural de la Iglesia latinoamericana, entendiendo a la eclesiología desde la perspectiva del pobre y como sujeto activo de la comunidad. Y en este cambio, surge la eclesiogénesis, que da referencia al surgimiento de esta nueva eclesiología, en la que la Iglesia nace a partir de la fe del pueblo. A su vez, ésta intenta crear una nueva conciencia en los sentidos eclesial, de pertenencia -respecto a la iglesia y a su comunidad- y de la práctica política en relación con la religiosidad popular.¹²²

La conciencia social, sostienen los teólogos de la liberación, permite tener una postura crítica ante la injusticia y ante cualquier forma de represión que impida una realización satisfactoria tanto individual como social. Transformar las estructuras sociales es sumamente difícil, pero estar conscientes de las situaciones en las que se vive, es una ventaja. Para esto, la preparación política es fundamental, primero como forma de relación entre los hombres y mujeres, y después como el camino hacia la construcción de una sociedad más justa por medio de la colectividad.

Fue en Brasil, en 1957, donde comienzan a organizarse las primeras CEBs; Paulo Freire introduce un método de alfabetización que integra la concientización. Así, la estructuración de la Iglesia debía provenir de las CEBs –sin que éstas fueran la única realidad-. Entonces, llegó el momento en que el sentido liberacionista fue disolviéndose para dar paso al de resistencia.

Cuando comienza la persecución de los teólogos de la liberación, las CEBs se volvieron aun más importantes ya que, siendo la Iglesia perseguida y reprimida, las comunidades se convirtieron en el único lugar de actividad popular. La defensa de los derechos humanos fue su actividad más importante; en países como Nicaragua y El Salvador, fue la resistencia lo que caracterizó a las CEBs.¹²³

Éstas fueron también la representación del opuesto del capitalismo y de la sociedad burguesa. Como ya se mencionó, las CEBs criticaban la individualidad y el consumismo que provocaba el capitalismo, por eso, optaron por la convivencia en comunidad y la ayuda mutua, como una forma alterna de vivir.

En El Salvador, además de Medellín y Puebla, fueron los escritos de algunos teólogos –Jon Sobrino entre ellos- los que impulsaron la obra misionera entre los campesinos salvadoreños, iniciándola en la Arquidiócesis de Aguilares entre los años de 1972 y 1973.

Así, entre los campos de El Salvador, un hombre se movía de aquí para allá; al principio nadie le prestaba atención y él mismo no daba motivos para llamarla. Empero, por la misma naturaleza de

¹²¹ Juan José Tamayo, *Para comprender la Teología de la Liberación*, p. 46

¹²² Joao Batista Libanio, *Op. cit.*, p. 67

¹²³ Franz Hinkelammert, *La Teología de la Liberación en el contexto económico social de América Latina*, p. 6

su actividad, no tardaría mucho en ser motivo de preocupación para ciertas personas. Sus palabras eran como un hálito, y al mismo tiempo tan fuertes como el viento. Susurraba, junto con otros amigos suyos, al oído del campesino, mensajes que hablaban de libertad, de justicia y de organización. Ellos eran los hebreos de la actualidad. Tenían que escapar, no del látigo del egipcio sino de las balas del militar, del paramilitar y del policía.

Rutilio Grande fue el nombre que le dieron sus padres, jesuita salvadoreño que inició la organización de las CEBs en El Salvador.¹²⁴ De éstas surgieron distintas organizaciones, una de las más importantes fue la FECCAS, que a su vez sirvió como articulación, junto a otros movimientos, para formar el FMLN.

2.4 RESUMEN

El Concilio Vaticano II fue la llave que abrió la puerta a los teólogos latinoamericanos para entrar en el Vaticano y hacerse escuchar. Contemplaron la realidad en América Latina, se encontraron cara a cara con la injusticia secular e institucionalizada que sometía a millones de personas a la pobreza. El hecho brutal de la esclavitud y pobreza de las mayorías latinoamericanas empujaron decisivamente a reflexionarlas a la luz de Jesucristo, a través de las Ciencias Sociales, principalmente del marxismo.

La teoría de la Dependencia fue fundamental para el desarrollo del pensamiento de los teólogos. Con una oleada de intelectuales latinoamericanos que comenzaron a preocuparse por la realidad latinoamericana, alejándose de la perspectiva europea, surgió la Teología de la Liberación en América Latina. Al mismo tiempo, comenzaron a surgir las CEBs en varios países latinoamericanos. En El Salvador, Rutilio Grande fue el precursor.

2.5 CONCLUSIONES

El Concilio Vaticano marcó una nueva etapa en la historia de la Iglesia católica, principalmente en América Latina. Las Conferencias de Medellín y Puebla fueron fundamentales en el pensamiento teológico latinoamericano. Por primera vez, la Iglesia reconoció que América Latina, además de ser una realidad geográfica, era una comunidad de pueblos con historia e identidad propias. La Teología de la Liberación agregó que existen problemas específicos que no pueden solucionarse de la misma manera que en el Vaticano y en Europa. Al analizar más a fondo tal situación, descubrió que la pobreza en América Latina no era una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, y como tales, era posible cambiarlas.

¹²⁴ Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, p. 132

CAPÍTULO 3

CON FE EN LA REVOLUCIÓN

“Defendemos el proceso revolucionario como una acción cultural dialogada conjuntamente con el acceso al poder en el esfuerzo serio y profundo de concientización”

Paulo Freire

De frente a la situación que se vivía en aquellos momentos en América Latina, la fe de muchos creyentes latinoamericanos y la de la misma Iglesia, aumentó, convirtiendo así el discurso y las acciones de la Teología de la Liberación en una alternativa de lucha social, un arma en contra del capitalismo y su máximo exponente: los EUA, los cuales eran ayudados por los gobiernos títeres latinoamericanos.¹²⁵

El sacerdote más recordado que dejó la sotana y su iglesia para unirse a la guerrilla, al Ejército de Liberación Colombiano, fue Camilo Torres. Él será ejemplo del compromiso cristiano con la transformación social. Su muerte rebasó las fronteras colombianas para llegar a otras naciones latinoamericanas y, al mismo tiempo, a otras mentes, germinando en ellas la semilla de la conciencia.

Una muestra de esto es el origen de la revista argentina *Cristianismo y Revolución*, creada por Juan García Elorrio y en la que colaboró el jesuita Gustavo Morello. García Elorrio también organizó el Comando Camilo Torres, organización importante para la posterior formación de la guerrilla argentina.¹²⁶

Otro personaje importante en la historia de la Teología de la Liberación es el brasileño Carlos Alberto Libanio Christo, conocido como Frei Betto. Teólogo dominicano, fue dirigente nacional de la Juventud Estudiante Cristiana (JEC) durante la década del sesenta, organizador de las CEBs y militante de la Unión Nacional de Estudiantes (UNO). En esta última fue donde conoció el *Manifiesto Comunista y La Ideología Alemana*. Al ingresar a la orden de los dominicos, en 1965, Frei Betto ya tenía una clara postura política.

En Brasil, durante aquella época, la orden de los dominicos fue uno de los principales focos de la interpretación liberacionista del cristianismo. Así, Frei Betto se anexa activamente a la resistencia armada, ayudando a los revolucionarios a llegar a Uruguay y Argentina cuando la dictadura intensificó la persecución y represión en contra de los disidentes en 1969. Por esta razón, sufrió el encarcelamiento durante cinco años, de 1969 a 1973.

El testimonio de Frei Betto quedó plasmado en su obra *Batismo de Sangre. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. En ésta, retrata al principal dirigente de la lucha armada brasileña, asesinado en 1969, así como su vivencia junto a otros dominicos en la cárcel, una supervivencia

¹²⁵ Eder Sader, “La emergencia de nuevos sujetos sociales” en *Revista mexicana de sociología*, junio 1995, p. 63

¹²⁶ Rogelio Demarchi, “A la izquierda de Dios Padre” en *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, p.224.

fijada por los golpes y las torturas. Una vida que terminó trágicamente cuando, al salir de la cárcel, uno de sus amigos, el también dominico Frei Tito, perdió el equilibrio psicológico y fue exiliado a Francia viviendo paranoicamente y suicidándose en 1974.¹²⁷

En México, Monseñor Sergio Méndez Arceo, nombrado obispo de Cuernavaca en 1952, declaró en 1970 que el socialismo era la mejor vía para el desarrollo de América Latina. Creía que el sistema socialista tenía más afinidad con los principios de fraternidad cristianos, con la paz y la justicia. Hacia 1980 seguía en la misma posición. En una conferencia pronunciada en la Universidad Iberoamericana dijo que el “socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad en el siglo XXI que cualquier otra idea.”¹²⁸

De esta manera se pueden citar otros ejemplos de la fe en la revolución, en el socialismo, que en la época vieron como la mejor opción a seguir.

3.1 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. IMPACTO EN LOS JESUITAS DE EL SALVADOR.

La situación salvadoreña obligó a que la reflexión teológica se volcara hacia la realidad histórica, y no sólo eso, sino que además se hiciera teología desde la perspectiva misma de los pobres y los oprimidos salvadoreños. Esto convertiría a la teología en algo más real y sustancial, algo tan existente como la opresión y la injusticia.

Para los jesuitas salvadoreños los conceptos son fundamentales en la enseñanza de la teología. En El Salvador el martirio fue el pan de cada día y, desde el punto de vista de los teólogos salvadoreños, no se puede comprender el martirio cuando sólo se lee o se escucha sobre él; en cambio, cuando el concepto se percibe desde y dentro de la realidad, éste cambia. Pasa de la perspectiva académica a la social y, por tanto, histórica. Dicho argumento se basa en la propia experiencia de los jesuitas, que vivieron la persecución durante la dictadura militar salvadoreña.¹²⁹

En este país, los teólogos de la liberación optaron por la dialéctica del martirio y la liberación. Aquélla fue entendida así por el hecho de que, inmediatamente después de un proceso de protesta o manifestación, se desencadenaba la represión y la persecución. Ambos conceptos sirvieron como punto de partida en la reflexión teológica salvadoreña, especialmente en la obra de Óscar Romero, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, quienes fueron influidos por la acción pastoral y el asesinato de Rutilio Grande. Esto de ninguna forma quiere decir que sean los únicos jesuitas activos, pero sí los más reconocidos -en cuanto a sus participación política y aportación teológica- de El Salvador.

¹²⁷ Michael Löwy, *La Teología de la Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto*, pp. 3-5

¹²⁸ Juan José Tamayo, *Para comprender la Teología de la Liberación*, p. 285

¹²⁹ Jon Sobrino, *Una Teología del martirio*, p. 103.

La relación que advirtieron entre el martirio y la liberación -y que comparaban entre la vida de Jesús y la realidad salvadoreña- fue la dialéctica que representaba. El martirio en la fe cristiana es fundamental para obtener la salvación; el pecado debe ser superado con ayuda de alguna fuerza externa -Dios-, pero también es importante que el mismo cristiano cargue con ese pecado y haga lo posible por superarlo. De manera que en el propio martirio se encuentra su potencial como elemento de salvación.

Ésta fue la forma de llevar a cabo la religiosidad cristiana en ese país. Jesús representaba las dos cosas: cargó con el pecado y fue destruido por éste; pero al superar el pecado se convirtió en el medio para liberarse y obtener la salvación. Sin embargo, esto no quiere decir que el sufrimiento y la pobreza sean necesarios para obtener la salvación. Jon Sobrino no considera a la pobreza como una virtud del pobre -como lo ha manejado la Iglesia durante tanto tiempo-, sino como una emanación de la incorrecta forma de gobernar de un Estado y del sistema económico que prevalece, en este caso, del capitalismo; para él, la pobreza no es un medio que conduce a la salvación ni al paraíso. Al contrario, hay que combatirla.¹³⁰

En este sentido, en El Salvador la Teología de la Liberación se basó en los *signos de los tiempos* -concepto usado por Ellacuría en 1981-, entendida como el acontecer histórico, es decir, como el momento dado que caracteriza a cierta época. Para los teólogos salvadoreños, los signos de los tiempos que definieron a América Latina desde los años sesenta hasta finales de los ochenta fueron las dictaduras militares y sus efectos, primero en el Cono Sur y luego en Centroamérica.

Pero los signos de los tiempos no sólo son el acontecer histórico, sino también el teológico, donde la voluntad de Dios se manifiesta en la historia humana. De esta forma, éste pasa por tres etapas: la dimensión pre- socrática, socrática y aristotélica.¹³¹

La dimensión pre- socrática supone la capacidad de hacer frente a una realidad, pero la realidad es dinámica, no estática, y como consecuencia, no puede haber conceptos para definir a esta realidad -entendida como procesos sociales-, porque para formular conceptos se necesitan años de estudio, y cuando uno se enfrenta a un problema, lo hace intelectualmente desfasado, cuando se descubre algo las condiciones ya cambiaron y ya no aplica.

Para los teólogos salvadoreños, los conceptos de liberación y martirio eran concepciones que tenían que comprenderse a través de la historia. Esto quiere decir que un manual no basta para analizar una situación, ni condiciones previas para pronosticar el futuro, ya que la realidad es cambiante.

¹³⁰ Palabras de Jon Sobrino en el 1er Congreso Internacional sobre Ignacio Ellacuría: intelectual, filósofo y teólogo, realizado en Ciudad Universitaria en agosto de 2009.

¹³¹ Jon Sobrino, *Op. cit.*, 106.

La socrática es, que con base en la pre- socrática, se haga un análisis, teniendo en cuenta que la realidad es cambiante, y que un autor no es la máxima autoridad de un tema, sino que hay que acudir a la interdisciplinariedad en la medida de lo posible -análisis teóricos, filosóficos, psicológicos, históricos, religiosos- para hacer un balance lo más cercano al problema.

Finalmente, la aristotélica es hacer de la teoría una praxis, en este caso, de la liberación. Y éste es el más peligroso de los tres niveles, ya que fue la causa de la persecución y asesinato de varios religiosos que siguieron esta línea. Esta etapa significa enfrentarse con la realidad para cambiarla, con las consecuencias que impliquen. Al llevarlo a la praxis e intentar hacer un viraje en El Salvador, muchos religiosos y laicos pagaron los efectos.¹³²

Basados en estos principios, la principal preocupación de los jesuitas en El Salvador, es entender al *otro*, al que es diferente por ser indígena, pobre, mujer o negro, sin presuponer que ya existen categorías con las cuales clasificar a las personas, impidiendo afrontar su realidad respecto a la de los demás. Se trata de indagar sobre las posibilidades de autonomía que tienen los colectivos humanos para introducir en la realidad histórica procesos y dinámicas que la transformen en función de un proyecto histórico de liberación.¹³³

Pero llevar a cabo todo esto no resultó fácil ya que el camino por seguir estaba lleno de obstáculos. Al proponer esto parecería que todos los jesuitas y creyentes estaban de acuerdo, y que su realización era inevitable. Sin embargo, la balanza estaba equilibrada, de un lado los sacerdotes conservadores y del otro los teólogos de la liberación.

Y del lado de los conservadores existían personajes con una fuerte presencia tanto eclesial como política, de modo que la tarea de los teólogos de la liberación se vio confrontada y, hasta cierto punto, estancada. Los enfrentamientos entre religiosos fueron agresivos, desde el enfoque académico y eclesiástico, nunca físico.

Pero hubo a quienes no les importó ese respeto mutuo entre aquéllos, porque ellos no pertenecían al ámbito religioso y nada los unía a los otros; los votos religiosos perdieron sentido y valor y dejaron de ser una especie de protección, porque antes nadie se había atrevido a dar caza y muerte a sacerdotes y teólogos, hasta que sucedió el primer asesinato, de manera pública, de un sacerdote en El Salvador: el del padre Rutilio Grande. Así, el gobierno, por medio del ejército y de los escuadrones de la muerte, inició una ola de persecución, tortura y muerte contra todos aquellos que no coincidieran con sus ideas, fueran religiosos o no.

¹³² *Loc. Cit.*

¹³³ Héctor Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, p. 278.

3.2 RUTILIO GRANDE: EL CRISTIANO ILEGAL.

Rutilio Grande llevó al pueblo de El Salvador mensajes de esperanza y de organización. Su labor, inadvertida al principio, trazó un camino que el pueblo salvadoreño seguiría con fe. Sin embargo, su vida se extinguía poco a poco, sin siquiera saberlo. Tal vez lo presintió, pero su condición clerical era como un escudo, uno que no fácilmente traspasaría el poder dictatorial de El Salvador. Pero se equivocó.

Nació en El Paisnal, El Salvador, en 1928. Su padre, Salvador Grande, tenía poder político y económico; su madre murió en 1932, año en el que Farabundo Martí dirigió una gran sublevación de campesinos que protestaba contra el gobierno salvadoreño por la irrisoria calidad de vida que tenían; ese mismo año, el general Maximiliano Hernández Martínez atacó al movimiento efectuando una masacre de la que no hay datos precisos de los muertos que hubo. Algunos hablan de 40 000, otros de 30 000, y el ejército declara 24 000, fuera cual fuese la cantidad de personas muertas, ese acto sigue impune.¹³⁴ Aquel asesinato masivo sería sólo uno de los muchos episodios que la historia de El Salvador escribiría.

A los trece años conoció al arzobispo de San Salvador, Monseñor Luis Chávez, con quien inició sus acercamientos al estudio y a la religión. Viajó a Quito, donde estudió Ciencias y Humanidades en la casa de estudios de la Compañía de Jesús en Cotacollao. Sufrió de ataques nerviosos, uno cada vez más fuerte que el anterior, hasta que decidieron enviarlo a Centroamérica. En Panamá fue hospitalizado por una de estas crisis nerviosas; también en ese país fue profesor en el Colegio Javier de Panamá. Hacia 1951 lo trasladan al seminario de San José de la Montaña, en San Salvador, donde funge como subprefecto de disciplina y como profesor de latín, castellano, geografía e historia.¹³⁵

En 1953 fue mandado a España a estudiar filosofía, al concluir, tres años después, inició sus estudios de teología. Al inicio de la década de los años sesenta, va a estudiar a Bélgica, donde aprende los métodos europeos para realizar la pastoral,¹³⁶ que consistían principalmente en la participación y acción de las bases. Y así, el 15 de agosto de 1964 se incorpora oficialmente a la compañía de Jesús.

¹³⁴ Amílcar Figueroa Salazar, *El Salvador. Su historia y sus luchas (1932- 1985)*, p. 29.

¹³⁵ Compañía de Jesús, *Rutilio Grande: mártir de la evangelización rural en El Salvador*, p. 16

¹³⁶ Aquí, la pastoral se refiere a la parte social más que a la religiosa o mística. La Pastoral Social es una actitud de servicio concretada en acciones diversas por la cual, la Iglesia se hace presente en la sociedad, en sus integrantes y en sus estructuras para orientar y promover el desarrollo integral del hombre de acuerdo a los principios evangélicos. Los fines de la Pastoral Social son dos: Trabajar para lograr la liberación integral del hombre (del pecado personal y social por la comunión con Dios y con los demás) y una mayor solidaridad, fraternidad y justicia; Transformar la sociedad y construir la tan ansiada civilización del amor. En http://www.caritas.org.pe/pa_social.htm última actualización 22/11/2011

Hacia el año de 1967 conoce a Óscar Romero, con quien tendrá una buena amistad aunque con grandes diferencias ideológicas. Cinco años después, visita Quito, donde ingresa al Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA). El IPLA fue de gran importancia en la vida de Rutilio Grande ya que ahí aprendió a realizar la pastoral desde la perspectiva latinoamericana. Allí, conjugó los conocimientos aprendidos en Europa con lo que empezaba a conocer en América Latina. Al terminar los cursos en el IPLA, viajó de Quito a Riobamba para trabajar con Monseñor Leónidas Proaño, de quien aprendió el método del brasileño Paulo Freire.¹³⁷

Después de Riobamba, regresó a El Salvador el 24 de septiembre de 1972, para hacerse cargo de la parroquia de Aguilares, muy cerca del Paisnal, donde nació. Es aquí donde comienza su labor de pastoral. Inicialmente, tuvo que lidiar con las viejas ideas del cristianismo, principalmente con las personas mayores. Así, comenzó a enseñarles ideas nuevas y criticar lo leído, con base en el método de Paulo Freire y lo aprendido de Monseñor Proaño.¹³⁸

Al participar directamente con los campesinos tanto de Aguilares como de El Paisnal se dio cuenta de la enorme capacidad de ellos, y creyó que podrían convertirse en evangelizadores. De esta forma, con la ayuda de tres monjas, fundó una escuela de catequistas. El objetivo central fue organizar círculos de estudio con sesenta o setenta personas, donde, según las capacidades de los asistentes, elegirían a líderes comunitarios para seguir con la evangelización para que él pudiera concentrarse en otros puntos.

Pese a los esfuerzos y resultados de su trabajo para evangelizar, Rutilio Grande fue dándose cuenta de que la Iglesia salvadoreña no tenía mayor interés en que los campesinos fueran evangelizados, educados y, mucho menos, organizados. Después de la Primera Semana de Pastoral del Conjunto celebrada en 1970, donde las conclusiones no fueron satisfactorias, Grande dio un discurso con el que empezaría a ser tomado en cuenta por otros sectores:

“Yo comprendo y comparto las justas ansias de muchos que al contacto con nuestra realidad, sienten fiebre de cuarenta grados, ¡y no es para menos! Y todavía el dolor aumenta más, sabiendo que tenemos los cauces para un actuar eficaz, decisivo y urgente en nuestro país, a la luz de los documentos actuales de la Iglesia; pero nos sentimos frenados por falta de asimilación de todas las directrices de esos Documentos, tanto en los de arriba como los de abajo. Y la fiebre aumenta, al considerar que el tiempo y los acontecimientos, vuelan inexorablemente y estamos siendo interpelados

¹³⁷ Este autor es sumamente importante en la historia reciente de América Latina. La palabra liberadora, como método de enseñanza, fue usado por muchos teólogos de la liberación para llevar a cabo sus pastorales. Tras el golpe de Estado de 1964, Freire fue exiliado por considerarse su obra como subversiva. Refugiado en Chile, escribe *Pedagogía del oprimido*, una de sus mayores obras. En ésta, existen dos momentos fundamentales que se relacionan entre sí. En el primero los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión en el que viven y se van comprometiendo a transformar esa situación por medio de la praxis; en el segundo, una vez transformada esa realidad opresora, esa pedagogía deja de ser del oprimido para ser la de los hombres en proceso de permanente liberación.

¹³⁸ Compañía de Jesús, *Op. cit.*, 24

cada vez más para dar una respuesta adecuada a nivel eclesial, si es que no queremos traicionar a Cristo y a nuestro pueblo consecuentemente. Hay pues una urgencia existencial”¹³⁹

Sin embargo, aunque en su momento él mismo explicó que esto no era un ataque a los obispos ni a la Iglesia salvadoreña, el clero lo consideró un disidente. Poco después, lo admitió “personalmente, me atrevo humildemente a disentir”.¹⁴⁰ Fue considerado entonces como un “padrecito de la nueva ola”.

De esta forma, Rutilio Grande se daba cuenta de que el Vaticano II nunca llegó a El Salvador, se quedó a medio camino, aunque algunos pretendían lo contrario. Y peor aún, Medellín estaba todavía más lejos de avistarse en ese país, corriendo el riesgo de que sus letras llegaran ya muertas. La Iglesia salvadoreña comenzaba a dividirse. Grande lo supo cuando, después de todo esto, la Conferencia Episcopal criticó a la Teología de la Liberación, que había sido el fundamento para realizar la Semana de Pastoral.¹⁴¹

Al no tomar en cuenta ni el Concilio Vaticano II ni Medellín, las Conclusiones de la Semana Pastoral eran imprecisas, porque a diferencia de aquellas, éstas no conjugaban las dimensiones trascendental y terrenal, lo que implicaba no tomar en cuenta el contexto en el cual se desarrollaba. Entonces, habría que preguntarse cuál era el papel del sacerdote en el mundo y, en concreto, cuál era la función de la pastoral y el sacerdote en El Salvador.

Rutilio Grande lamentaba que la Iglesia salvadoreña se fraccionara, por lo que echó la culpa de dicha crisis a la formación de los sacerdotes, la cual era inadecuada para los tiempos que se vivían. La filosofía escolástica ya no era capaz de explicar la presencia de Dios en el mundo, era esencialista y deshumanizadora, fundamentada en el miedo y alejada de la realidad. Ante esta situación, la Pastoral también tenía que adaptarse a los tiempos modernos, tenía que ayudar al ser humano no sólo a buscar la salvación del alma sino que, a través de la evangelización, debía también auxiliar en la liberación total hombre.

Esta liberación se lograría por medio de la redención. El pecado estaba presente en las estructuras sociales del país, en la desigualdad, en la opresión y en la injusticia social, negando al pueblo salvadoreño su dignidad. La violencia se convertía en el vehículo de dicha negación cuando se transformaba en una institución social. Violencia institucionalizada, la llamó Medellín.

“Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional,

¹³⁹ Conferencia del Reverendo Padre Rutilio Grande en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970

¹⁴⁰ Rodolfo Cardenal, *Historia de una esperanza: Vida de Rutilio Grande*, p. 158

¹⁴¹ Compañía de Jesús, *Op. cit.*

de la vida cultural y política, "poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política" (Enc. *Populorum progressio*, No. 30), violándose así derechos fundamentales".¹⁴²

Convencido de esto, su labor pastoral se enfocó principalmente en Aguilares, donde inició visitando a la gente de la comunidad, actividad que extrañó a los habitantes ya que antes, ningún sacerdote había hecho eso, todos se aislaban y se dedicaban sólo a dar la misa en latín. La mejor manera de conocer la realidad es metiéndose en ella. La primera parte de la evangelización consistió en enseñar a leer a la gente, después, fue hablarles del evangelio e incitándolos a que reflexionaran y criticaran sobre él. Rutilio Grande no les decía directamente su situación de oprimidos, les hacía leer el Evangelio y el Éxodo, y con base en eso, trataba de que la gente se diera cuenta por sí misma. En 1976, realizó el Festival del Maíz, el cual estaba lleno de simbolismo. La intención fue que acudieran las personas que quisieran, con el objetivo de que se repartiera todo el maíz entre todos. Que todos participaran en una acción comunitaria para que se dieran cuenta del poder de la organización y las desventajas del individualismo.

En ese momento el gobierno ya realizaba la ola de represión en contra de los disidentes. La Iglesia no podía ser pasiva. La legitimidad de la religión estaba en su capacidad de crear hombres libres, no podía ser cómplice de la esclavitud del hombre por el hombre. La Iglesia salvadoreña estaba obligada a dar prioridad al problema social. Ante la negativa de la Iglesia para acercarse a la realidad salvadoreña, Grande apostó por evitar cualquier enfrentamiento con ella, ya que sólo sería un "estira y afloja" que no llevaría a nada.¹⁴³

Poco después comenzó a escribir artículos que fueron considerados como herejes por el sector tradicional de la Iglesia. Fue Emilio Simán quien acusó a Rutilio Grande y a otros jesuitas de manifestar tendencias revolucionarias de corte marxista. Rutilio Grande sostuvo que el mismo Jesús fue el primer hombre revolucionario, ya que denunció y luchó por cambiar las condiciones en las que vivió. "Jesucristo es el revolucionario número uno de la historia. Cambió el rumbo de la historia. La transformó en historia de salvación".¹⁴⁴

Posteriormente, sus críticas rebasaron a la Iglesia llegando al aparato gubernamental. Ambos, clero y gobierno, eran los responsables y quienes podían hacer un cambio real en El Salvador. Grande sabía que la concientización del pueblo derivaría más tarde en un estallido de ira si no se cambiaban las cosas. La Pastoral comenzó a dar frutos, la gente se dio cuenta de su condición de oprimidos, pero con una óptica cristiana, aterrizzándola gradualmente a la política y social.

¹⁴² Cfr. *Documentos Finales de Medellín*, punto 16, apartado II, "La paz"

¹⁴³ Conferencia del Reverendo Padre Rutilio Grande en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970

¹⁴⁴ Rodolfo Cardenal, *Op. cit.*, p. 177

Y ocurrió entonces una situación con la que Rutilio Grande se lanzaría contra el gobierno local de Aguilares. Ocurrió así: dos señoras que participaban en la Pastoral, es decir, que eran miembros de las CEBs, fueron injustamente retiradas de los puestos donde vendían. El alcalde Arnulfo Artiga, descaradamente, justificó el hecho por razones políticas. Grande diría que ante esta situación de injusticia no podía quedarse callado, ya que si lo hacía se convertiría en cómplice de la actuación del alcalde.¹⁴⁵

La gente de la comunidad fue tomando conciencia, dejando de lado lo que Paulo Freire llama actitudes fatalistas. Esta actitud se manifiesta como docilidad frente al opresor, siendo producto de una situación histórica y sociológica mas no una forma esencial del ser de un pueblo; por tanto, es posible cambiarla. Pero el fatalismo era entendido por la gente como el destino, como designio de Dios y, por tanto, inamovible. El mundo mágico que se encuentra en la conciencia del campesino, hace ver al sufrimiento –que es producto de la explotación- como la voluntad de Dios, comparándolo con el patrón, de forma que caen en una actitud paternalista, y más todavía cuando la Iglesia es tan cercana a los dueños de las tierras.¹⁴⁶ Y en Aguilares se inició el cambio gracias al trabajo pastoral de Rutilio Grande y de quienes le ayudaron, que en su mayoría fueron estudiantes de la UCA.

El producto de la evangelización fue la negación de la igualdad más allá de la muerte y la desigualdad en la vida. Se rompió así la ideología dominante, la opresión perdió la legitimidad que le daba la religión. Un ejemplo de dicha concientización, aunque parezca burdo, por el contrario, es muy significativo. En cierta ocasión la policía capturó a un jesuita acusándolo de subversivo y llevándolo con el dueño de la plantación donde había iniciado su trabajo.¹⁴⁷ Existieron dos opiniones al respecto: la primera, por parte de quienes se habían mantenido al margen de las CEBs, en su mayoría protestantes, dijeron que la policía, en representación de la ley, hacía bien; los campesinos miembros de la Pastoral, sostuvieron que el seminarista no estaba actuando en contra de la voluntad de Dios.

Parecería superficial esta situación; sin embargo, el trasfondo es sumamente importante porque, al decir que el jesuita no estaba en contra de la voluntad de Dios y, por tanto, no tendrían por qué detenerlo, se fractura el fatalismo y la vieja idea sobre la autoridad. La historia se hace presente y con ella la posibilidad de incidir, es decir, de accionar políticas adecuadas al momento.

La evangelización de Rutilio Grande llevó a criticar la ley, incluso pensando en Jesús y su contexto. Jesús estaba por encima de la ley y no por debajo de ella, lo que implicaba que sólo en este

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 264

¹⁴⁶ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 57

¹⁴⁷ Es necesario aclarar que Aguilares fue uno de los pilares de la plantación de la caña de azúcar después del bloqueo a Cuba por parte de los EUA, motivo por el cual, también se convirtió en el centro de la explotación salvadoreña. Son tres los principales ingenios de azúcar: La Cabaña, San Francisco y Colima. Los jesuitas trabajaron en las que existían en esa región, porque sabían que era la zona con mayores injusticias sociales en ese país. Cfr. *El Salvador – Zonificación agrícola- Fase I*, OEA, Washington, 1974. Estudio realizado por el Departamento de Desarrollo Regional con la colaboración del Consejo Nacional de Planificación y Coordinación Económica (CONAPLAN) del Gobierno de El Salvador, en <http://www.oas.org/DSD/publications/Unit/oea34s/begin.htm> última actualización 28/11/11

sentido era norma de conducta. De esa forma, Jesús dejaba de legitimar el orden establecido para ser él quien lo subvertía. Esta identificación con el Jesús subversivo ayudó mucho al cambio de los campesinos, ya que se superaron tres aspectos relacionados entre sí que habían estado presentes en el campesino: “la subvaloración que el campesino tenía de sí mismo, el miedo a la libertad y la introyección del patrón en la conciencia del campesino”.¹⁴⁸

Estos brotes de conciencia y subversión se materializaron en acción social el 24 de mayo de 1973, cuando se inició la huelga en la plantación de azúcar La Cabaña. Con ella el campesino historizó la idea de que algo debía hacerse frente a aquella situación. La organización agraria era indispensable.

El dueño de La Cabaña se había negado a pagar lo justo a los campesinos por su trabajo, además de que el pago sería retrasado una semana. Muchos campesinos de Chalatenango, miembros de FECCAS, se opusieron y pidieron a los demás que no aceptaran el pago si éste era menos de lo convenido. La situación se acaloró cuando el administrador les dio menos dinero, los campesinos no lo aceptaron y comenzaron a gritar. El administrador llamó a la guardia; sin embargo, al ver el alboroto, pidieron más provenientes de San Salvador.

Se hizo presente el Secretario del Ministerio del Trabajo, quien al evaluar la situación, declaró que se les pagarían dos colones menos de lo acordado. Las sospechas fueron inminentes cuando, sabiendo que el conflicto había comenzado a las nueve de la mañana y el supuesto secretario había llegado a las 9:45, no concordaban los tiempos, ya que de San Salvador a La Cabaña había 41 km de distancia, imposibles de recorrer en tan poco tiempo.

Los ánimos se elevaron más y, alrededor de las dos de la tarde, llegaron los seminaristas, evitando un derramamiento de sangre. Ellos se pusieron del lado de los campesinos, lo que elevó la moral. Miembros de la FECCAS, de la Democracia Cristiana, campesinos de Chalatenango, de Aguilares y El Paisnal y los seminaristas de la parroquia se unieron. Aunque la huelga no fue organizada por la parroquia, era evidente que su motivación provenía de ella y su trabajo de evangelización –se compuso una canción llamada “Ahora sí cambió con la palabra de Dios”-. De pronto, Rutilio Grande y su equipo misionero se encontraban en medio de la crisis regional y nacional. Aunque siempre se declararon neutrales, tanto políticos como militares y religiosos no lo consideraron así. De hecho, la neutralidad política era ya imposible.¹⁴⁹

De la misma manera surgieron más huelgas, al mismo tiempo que la guardia nacional se involucraba en el asunto. Los protestantes se volvieron espías de aquélla, los militares comenzaron a rondar las calles y se produjeron los primeros arrestos y amenazas de muerte. Frente a esta

¹⁴⁸ Rodolfo Cardenal, *Op. cit.*, p. 275

¹⁴⁹ *Ibidem.*, pp.- 276- 297

situación, Rutilio Grande declaró no asistir a ningún evento gubernamental, lo que fue considerado como una postura política.

Al principio, el General Molina no intervino ya que pretendía legitimarse tras llegar a la presidencia a través del fraude. Sin embargo, al final de su administración, la represión se realizó de manera abierta. El 12 de marzo de 1977, a los 49 años de edad, asesinaron al padre Rutilio Grande, quien iba acompañado de Manuel Solórzano, de 72 años, y de Nelson Rutilio Lemus, de 16. Al pasar por unas plantaciones de caña fueron alcanzados por una ráfaga de metralletas.

Diez balas atravesaron su cuerpo. El gobierno se negó a realizar la autopsia, así que los jesuitas contrataron a un médico, quien resolvió que los disparos habían provenido de cinco lugares distintos. Tras distintas versiones tanto gubernamentales como de los medios de comunicación, Monseñor Óscar Romero declaró después en un comunicado que

"la verdadera causa que motivó su muerte es la intensa labor pastoral de tipo conscientizador y profético que el referido párroco desarrollaba en todos los ámbitos de su parroquia. El Padre Grande, sin lastimar y violentar a sus fieles en la práctica de su religión popular, fue formando lentamente una verdadera comunidad de fe, de esperanza y de amor entre ellos; haciendo consciencia de su dignidad de personas, de sus derechos fundamentales propios de todo hombre y también de su promoción humana. Es decir, que llevaba una labor de promoción humana integral. Esta labor eclesial posconciliar, ciertamente no es agradable para todos, porque despierta la consciencia de las personas. Es una labor que estorba a muchos; y para terminar con ella, había que liquidar a su promotor. En nuestro caso al Padre Rutilio Grande".¹⁵⁰

3.2.1 IGNACIO ELLACURÍA. CONTRA LA CRUCIFIXIÓN DE LOS POBRES.

Así, mientras lo anterior ocurría, en Portugalete, Vizcaya, nacía Ignacio Ellacuría Beascoechea, un nueve de noviembre de 1930. En medio de una familia con tradiciones religiosas fue continuador de estos valores iniciando su educación en un colegio religioso. A los 17 años cursó el bachillerato en el internado de San Javier Tudela, en Navarra, el cual estaba bajo tutela de los jesuitas.

Dos años después fue enviado al noviciado de Santa Tecla en El Salvador debido a que la iglesia empezaba a tener problemas con el franquismo, que comenzaba a consolidarse en España. Aunque era vasco no cayó en un nacionalismo cerrado, contrariamente a esto, Ellacuría se nacionalizó salvadoreño en 1975, por lo que, algunos años después, tuvo la oportunidad de ser rector de la UCA.¹⁵¹

¹⁵⁰ Capítulo II Derecho a la Vida, *Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, OEA, El Salvador, 1978, p. 8. Cfr. <http://www.cidh.org/countryrep/ElSalvador78sp/cap2.htm> última actualización 28/11/11

¹⁵¹ Loriente Pardillo, *Ignacio Ellacuría: La opción por la justicia que brota de la fe. El itinerario de un mártir*. p.6

En 1949 estudió filosofía en la Universidad Católica de Ecuador. Ahí conoció al padre Aurelio Espinoza Pólit, quien le recomendó que leyera a pensadores latinoamericanos, que no se limitara a los europeos. En 1955 se licencia en Filosofía y comienza a dar clases en el seminario diocesano de San José de la Montaña en El Salvador. Entre 1958 y 1962 fue enviado a Innsbruck, Austria, a estudiar teología, donde es fuertemente influido por el teólogo y filósofo Karl Rahner. Será él quien le muestre a Ellacuría la importancia de la historicidad en la revelación de Dios en la vida humana. Otra gran influencia fue Xavier Zubiri, fundamental en la obra de Ellacuría. Siendo amigo y tutorado de este reconocido filósofo español, trabajó su tesis de doctorado en Madrid sobre su propio asesor titulada “La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri”.¹⁵²

Por fin, Ellacuría regresa a El Salvador en 1967, donde comenzará su vida como académico de la UCA, donde, tras doce años de labor docente, será rector. Durante este lapso temporal. Ellacuría conoce al padre Pedro Arrupe y a Óscar Romero, de quienes aprenderá cómo ver y sentir la realidad salvadoreña, con base en los principios del Concilio Vaticano II y de Medellín.¹⁵³

Hacia 1979 se convierte en rector de la UCA, donde enfoca su mayor esfuerzo en la formación de universitarios para que tengan una actitud de compromiso con el pueblo salvadoreño con el fin de transformar a la sociedad. Esto lo externó en 1982 en un discurso que pronunció cuando recibió el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Santa Clara, California:

“La Universidad en una realidad social y una fuerza social, marcada históricamente por lo que es la sociedad en la que vive y destinada a iluminar, como fuerza social que es, esa realidad en la que vive y para la que debe servir. Inmersos en esa realidad nos preguntamos qué hacer universitariamente. Y respondemos, ante todo, desde un planteamiento ético: transformarla, hacer posible para que el bien domine sobre el mal, la libertad sobre la opresión, la justicia sobre la injusticia, la verdad sobre la falsedad y el amor sobre el odio.”¹⁵⁴

Para él la historia no estaba constituida por lo que ya está hecho y de lo que ya pasó, sino que la concebía como una realidad en la que el hombre es capaz de influir y cambiarla. No quería limitarse sólo a interpretarla.

Ellacuría dirigió sus trabajos en tres principales rubros: político, filosófico y teológico. Si bien su especialidad fue la filosofía, las condiciones en las que se encontraba El Salvador lo encauzaron hacia el enfoque político. Desde éste, Ellacuría comenzó a realizar críticas, por las cuales se le considerado analista político. Entre sus obras filosóficas más conocidas se encuentra *Filosofía de la realidad histórica*; y entre las históricas *Veinte años de historia en El Salvador, 1969- 1989*; entre las políticas, la mayoría constó de artículos que escribió en la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA).

¹⁵² David Fernández, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, p. 9.

¹⁵³ David Fernández S. J. *Vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, p. 9

¹⁵⁴ Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, p. 52

Comenzó a atraer miradas de los poderosos cuando criticó la Reforma Agraria del general Arturo Armando Molina. Políticamente, Ellacuría, aunque no lo aceptaba, ni procuraba que así fuera, fue una gran figura. La UCA formó a muchas de las personalidades de El Salvador, desde políticos hasta guerrilleros e, incluso, militares. Ellacuría sostenía que ni él ni la UCA eran una figura política, pero sí que la materia prima de investigación de la Universidad era la realidad salvadoreña.¹⁵⁵

Ignacio Ellacuría ve en la realidad histórica el grado máximo de realidad conocida por el hombre, misma que engloba a otras como la física, la química o la psicológica. De modo que la historicidad se vuelve, en el pensamiento de Ellacuría e inspirado por Zubiri, un rasgo esencial del ser humano y, por tanto, es algo dinámico, algo que no está predestinado sino que es una estructura que puede ser manipulada y con posibilidad de ser cambiada.¹⁵⁶ Así, podemos decir que la historia es una actualización de posibilidades, no de realidades hechas.

Ante esto, Ellacuría se vuelve una nube oscura en el cielo azul y tranquilo, y deja atisbar una actitud que no anuncia nada agradable para el gobierno salvadoreño. Durante la dictadura del general Molina, escribe un editorial llamada *A sus órdenes, mi capital*, texto en el cual hace una dura crítica al Estado. La cuestión sobre la que Ellacuría escribió fue la siguiente: Arturo Armando Molina, presidente de El Salvador de 1972 a 1976, había prometido llevar cabo una reforma agraria que realmente beneficiara a los campesinos salvadoreños. Incluso la UCA había ayudado a la realización de ésta; sin embargo, la oligarquía no dejó que se volviera realidad. La presión que ejerció sobre Molina lo obligó a dejar de lado la reforma. Ellacuría escribió entonces que el Estado había sido doblegado por una minoría rica, por la burguesía salvadoreña. A pesar de que Molina había declarado que nada podría echar para atrás la reforma, concluyó diciendo *a sus órdenes, mi capital*.

Pero su crítica no se limitó al aparato gubernamental, sino que fue dirigida también a las clases media y popular, por no hacer algo para remediar la situación. La Iglesia tampoco escapó a sus críticas, acusándola de apoyar a la oligarquía. Si bien no la apoyaba directamente, su silencio ante estos hechos significaba su respaldo.¹⁵⁷ Pero Ignacio Ellacuría no hacía esto solo; tenía un equipo que lo apoyaba para abordar distintos aspectos de la vida salvadoreña, desde el económico hasta el social, político y teológico, entre algunos colaboradores se encontraba Jon Sobrino.

En esta misma línea, Ellacuría siguió trabajando, realizando críticas tanto a la derecha como a la izquierda. Ellacuría no se inclinaba expresamente hacia ninguno de los bandos; al contrario, analizaba y criticaba las acciones tanto del FMLN como de la Junta –con Duarte a la cabeza- y posteriormente a la ARENA. Él sabía que las acciones tanto de la Fuerza Armada como de la guerrilla desembocaban negativamente en el pueblo.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 61

¹⁵⁶ *Loc. cit.*

¹⁵⁷ José Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, p. 43.

Si al inicio de la lucha armada -10 de enero de 1980- el pueblo apoyaba al FMLN, Ellacuría dio cuenta de que éste comenzaba a estancarse políticamente, aunque no militarmente. En cambio, para el año 1989, consideró que ARENA estaba cambiando políticamente, si bien lo hacía por fuera, se notaba un cambio. Pero éste no era en vano porque los intereses estadounidenses, como dos ojos brillantes en la oscuridad, se escondían detrás.

Antes de que iniciara la ofensiva a gran escala del FMLN, denominada Plan de iniciación de la ofensiva general, la UCA, Ellacuría y muchos otros jesuitas ya preveían los posibles resultados de décadas de pobreza, represión y muerte. En 1979, tras el golpe de Estado –orquestado por la administración Carter- que puso en el poder a la Junta militar con el fin de paliar la situación salvadoreña y evitar otra Nicaragua, por medio de tibias reformas agrarias, la UCA apoyó a la Junta, sin hacer caso de los revolucionarios, que la calificaron de “maniobra reformista”¹⁵⁸

A la par de estos sucesos es que Ellacuría empieza a tener acercamientos con grupos de izquierda, la mayoría de ellos marxistas. Es así como utiliza el marxismo para realizar su obra política, filosófica y teológica. En el marxismo ve una ideología que participa activamente en los procesos históricos, sobre todo en el que se incluyen a los pobres y oprimidos que gritan por su libertad, pero que hacen algo por obtenerla. No era una ideología académica, sino que era social ya que se llevaba a la práctica en las situaciones reales.

La libertad no se aprende ni la igualdad se logra. Éstas no pueden ser conquistadas, conservadas ni definidas por actores externos. Sólo se conquistan y mantienen por la acción permanente, la autoafirmación y desarrollo. Son obra sólo de quienes quieren liberarse y desarrollarse y que luchan por ello. De quienes no son pasivos.¹⁵⁹

De esta manera, el marxismo se convierte en una referencia obligada en los textos y declaraciones de Ellacuría. Pero esto no quiere decir que su trabajo fuera totalmente marxista o que fuera ortodoxo. Reconoce que los movimientos sociales de izquierda fueron los que más le acercaron al marxismo ya que muchos de estos eran interlocutores de las clases oprimidas y llevaban su lucha por la vía política. Tampoco significa que el marxismo fuera la base fundamental de la Teología de la Liberación, pero sí tenía muchos elementos metodológicos. No todo origen se convierte en principio.¹⁶⁰

Ellacuría tuvo como mayor influencia a Xavier Zubiri; tanto, que intentó historizar su pensamiento en el llamado mundo periférico y, acotando aun más éste, en el contexto latinoamericano, por lo que buscaba crear y constituir una filosofía de liberación latinoamericana. Lo

¹⁵⁸ Víctor Flores García, *Op. cit.*, p. 63

¹⁵⁹ Marcos Kaplan, *Modelos mundiales y participación social*, p. 21.

¹⁶⁰ José Sols Lucía, *Op. cit.*, p. 44.

que Ellacuría se proponía era saber cómo aplicar una idea o una filosofía en una realidad y contexto diferentes. Si el marxismo y la filosofía de Zubiri nacieron en Europa, cómo hacer para aplicarlas en América Latina, se preguntaba él.

Una de las ventajas con la filosofía zubiriana era que estaba escrita en español, lo que, de entrada, la haría más factible. Pero esto no era todo. Para Ellacuría, al igual que para Zubiri, la filosofía debía estar a la altura de los tiempos, del contexto en que se utiliza para encontrar la verdad y la libertad en la historia. La historia afecta todo en la vida humana, cualquier factor de la realidad es afectado por la historia, lo que quiere decir entonces que la realidad humana es histórica.

Y al hablar de que ésta es histórica, Ellacuría prefiere usar el término de realidad histórica sobre el de historia. Para él, la realidad histórica engloba mejor las acciones del hombre, en tanto que éstas son dinámicas. En cambio, la historia se limita al tratar sobre hechos que ya pasaron y que por tanto son imposibles de rehacer. En la realidad histórica el ser humano tiene la capacidad de modificar su contexto, en la historia no.¹⁶¹

En este sentido, la historia es para Ellacuría la liberación, el nexo hacia algo nuevo dejando lo anterior, es decir, que la historia cambia una situación debido a su dinamismo. Y la dinámica de la historia se condiciona por la praxis, entendiendo a ésta como los procesos sociales que transforman realidades tanto naturales como históricas.¹⁶² A veces es necesaria la preparación y la organización para llevar a cabo estos cambios. Pero al ser la praxis una densidad dinámica y, por tanto, llena de posibilidades, es responsabilidad del humano llevarla por el camino correcto y encontrar la praxis adecuada según el proceso histórico en el que se encuentra.

Los países industrializados son el centro de la economía y de la política, dejando de lado a los países llamados del Tercer Mundo, entre los que se incluyen, además de los que integran América Latina, los de Asia y África. Con base en esto, el neoliberalismo es la ideología universal que promueve el centralismo del poder y el individualismo. Ante esta situación, es necesario que las culturas de los países periféricos se concienticen que el desarrollismo no es la máxima para los latinoamericanos. Hay que crear las condiciones para entrar en la historia y cambiar la realidad presente por otra más justa, esto en el sentido del dinamismo de la realidad histórica.¹⁶³

Por estas razones, no fue una espontaneidad que Ignacio Ellacuría se interesara en llenar la biblioteca de la UCA con toda la información posible acerca de la realidad de El Salvador. Siendo la misma UCA un reflejo de esta realidad salvadoreña, Ellacuría buscaba determinar las necesidades de que carecía esta situación y los medios para resolverlas. Así, la realidad salvadoreña sería, al mismo tiempo, objeto, materia y destinatario de la investigación.

¹⁶¹ Héctor Samour, *Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, p. 5.

¹⁶² Víctor Flores García, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, p. 185.

¹⁶³ *Loc. cit.*

El método marxista fue el mejor para explicar diferentes problemas sociales, de las cuales a Ellacuría le interesa en particular la pobreza y la injusticia social, ya que da una interpretación histórica y no natural de estas dos problemáticas. Y Ellacuría defiende que en América Latina el marxismo es aplicable.¹⁶⁴

Ellacuría dejó claro que si bien su acercamiento con el marxismo fue importante no se convirtió de ninguna forma en una ortodoxia. Aunque sostiene que la base económica sigue determinando nuestra realidad, y pone como ejemplo al neoliberalismo y sus efectos, condicionantes de la vida humana.¹⁶⁵

Siendo éstas las restricciones del ser humano, Ellacuría propuso que no bastaba con hacer análisis de la sociedad si no se ponían en práctica las teorías. Hacerse cargo de la realidad, pero también cargarla y encargarse de ella. El analista no debe ser conformista, debe intentar luchar por transformar la realidad que estudia. Este método que propone Ellacuría debería alejar al intelectual el mundo de la abstracción.

De esta forma se puede caracterizar a Ellacuría como un político activo, conjugaba el pensamiento con la acción. Respecto de la problemática entre el gobierno y la guerrilla su posición era la de llegar a un acuerdo, si era posible, por la vía pacífica. Es así que jugó un papel importante en la decisión del conflicto salvadoreño. Actuó como interlocutor entre el gobierno y la guerrilla, como mediador ante los conflictos entre las dos partes, acercó a Alfredo Félix Cristiani, presidente de El Salvador en 1989, con el FMLN y, además, creó varias instituciones, entre ellas el Instituto de los Derechos Humanos y la revista Estudios Centroamericanos (ECA).

Entonces, en sus análisis políticos se dejan ver sus principales ideas:

1. La apuesta a la política como salida a la cultura de la violencia y al conflicto estructural.
2. La propuesta del diálogo- negociación como vía para superar la polarización política y la alternativa de aniquilar al enemigo.
3. La idea de la "Tercera Fuerza" que abonara en la construcción de un centro político ante la radical polarización sociopolítica.
4. La necesidad de ir construyendo una cultura de la paz desde la vía política.¹⁶⁶

No creía que la lucha armada fuera la solución al conflicto salvadoreño, de hecho, entre sus críticas tanto al gobierno como a la Iglesia, la guerrilla también ocupó su lugar. Instaba al pueblo a no dejarse envolver por promesas que a la larga acarrearían violencia y represión. Para él, la única vía para alcanzar la paz era la política. Ésta sería capaz de encontrar el problema de raíz y, desde allí,

¹⁶⁴ Roberto Martialay, *Sangre en la Universidad: los jesuitas asesinados en El Salvador*, p. 322

¹⁶⁵ David Fernández, *Op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁶ Juan Luis Hernández, "El pensamiento político de Ignacio Ellacuría" en David Fernández, *Op. cit.*, p. 41

comenzar su tarea en aras de la solución. Primero, a la crisis de destrucción que se estaba gestando y, posteriormente, a la reconstrucción del país.

Por esa razón, Ellacuría, en 1981, propuso la creación de una tercera fuerza, la cual debía estar integrada por los sindicatos y las fuerzas sociales. Dicha fuerza tendría la misión de encontrar una salida y una solución al problema desde la vía del diálogo y la negociación, con miras a evitar cualquier enfrentamiento armado y beneficiar a la población, que era la más afectada en medio de tanta violencia.

Pese a sus propuestas y advertencias, el FMLN lanzó su ofensiva el mismo año y lo que produjo fue una guerra civil que duró 12 años. Ellacuría no culpó al FMLN de tal decisión, ya que éste había intentado negociar políticamente, pero la cerrazón del gobierno provocó que no se divisaran otras salidas. Por esta razón, se consideró a Ellacuría como uno de los intelectuales de la guerrilla,¹⁶⁷ por lo que su cabeza comenzó a adoptar la forma de un pato en la mira del cazador.

Resulta paradójico que Ellacuría haya previsto que si la guerra iniciaba duraría más de lo esperado y que, por sus dotes políticas, haya sido consultado tanto por miembros del ejército como de la guerrilla y, sin embargo, no haya advertido el potencial peligro en el que se estaba sumergiendo, y con él la UCA y los jesuitas. Y si lo presintió, hizo frente a las consecuencias de sus actos.

Fue considerado marxista ya que él mismo sostenía que el marxismo era una herramienta útil. Ellacuría veía aciertos y errores en el Materialismo Histórico, cosa que, por lo demás, habla de una apertura a las Ciencias Sociales y deja notar que no cayó en el fanatismo, ni del cristianismo ni del marxismo.

Ante este escenario, había quienes veían en Marx un salvador, casi un dios; pero para otros era una amenaza, el mismo demonio en la tierra. Ellacuría justificó su preferencia por el Materialismo Histórico: si bien el Socialismo Real no había sido lo que en la teoría representaba, negar sus logros sería un error histórico. Ponía como ejemplo a Cuba, que después de declararse comunista y el posterior embate propagandístico e incluso militar –aunque no directamente– de los EUA, era el país latinoamericano más igualitario y justo, en comparación con los países latinoamericanos que decían ser democráticos. Cuba era más humana con su gente.¹⁶⁸

De manera que Marx no debía ser ni adorado ni satanizado, tenía que ser abordado como lo que fue en realidad, un científico social que revolucionó la manera de entender y explicar los procesos que ocurren en la sociedad y a ella misma. Si se le atacaba no tenía que ser estigmatizándolo, sino con hechos y argumentos científicos. Entonces, para Ellacuría, el marxismo es la antítesis del capitalismo; sin embargo, el propio capitalismo tiene cosas positivas que, a juicio de Ellacuría, deben

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 43

¹⁶⁸ *Loc. cit.*

conservarse, o sea que el marxismo es la negación de las cosas negativas del capitalismo, donde la síntesis será algo nuevo –la conjunción de los aspectos positivos de ambas ideologías- y no la continuación de la negación.

La violencia también fue un tema recurrente en Ellacuría. Su posición fue crítica ante la violencia que envolvía a El Salvador. En primera instancia, la violencia estructural, que para Ellacuría era la que se cometía desde las estructuras jurídica, social y económica, era la que más afectaba a los ciudadanos de cualquier país, era el pecado estructural. Y como esta violencia no se sostiene por sí misma, usa la violencia represiva, efectuada por el gobierno y que con el tiempo se convierte en terrorismo de Estado.¹⁶⁹

La otra violencia de la que hablaba era la violencia revolucionaria- liberadora, que es la contraparte de las anteriores –estructural y represiva-. Ésta es ejercida por los grupos disidentes y, según Ellacuría, dista mucho de la violencia ejercida por el Estado. Ésta no se limita a hacer frente a la que ejerce el Estado con el fin de frenarla. El problema con la guerrilla es que, con el paso del tiempo, se contamina con el poder que va adquiriendo y termina por perjudicar, aunque en menor grado, al pueblo.¹⁷⁰

Pero la violencia ejercida por los grupos guerrilleros no debe ser condenada, sin un análisis previo de la situación que la originó y desencadenó. Es decir, que puede ser justificada cuando se utiliza, de manera efectiva, para evitar o darle fin a males aun mayores de los que representa la violencia estructural- represiva.

En este sentido, dado el contexto, el mal no es entendido como la mera ausencia de guerra ya que la paz tampoco es un parámetro para medir el bien. El bien, según Ellacuría, es el bienestar que debe tener una sociedad para satisfacer sus necesidades básicas: alimento, servicios y el respeto de sus derechos fundamentales. Cuando la violencia estructural pone en riesgo la satisfacción de estas necesidades, entonces es permisible el uso de la violencia en aras del bien común, siempre y cuando no se convierta en terrorismo.¹⁷¹

La UCA fue el lugar donde el trabajo de Ellacuría tomó forma. La UCA, institución que inició actividades en 1965 y que, en un inicio, fue creada por las familias católicas ricas y el gobierno para contrarrestar a la Universidad de El Salvador –debido a sus tendencias comunistas- fue cambiando en poco tiempo. En el marco del desarrollismo, la creación de la UCA fue una apuesta por la educación con miras al desarrollo. Esto se refleja en las carreras que se impartieron durante sus primeros años, las cuales eran del área de la economía, la administración y la ingeniería.

¹⁶⁹ José Luis Loriente Pardillo, *Ignacio Ellacuría*, p. 16

¹⁷⁰ *Loc. cit.*

¹⁷¹ Ignacio Ellacuría, “La Teología de la Liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina” en *Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la Liberación*, p. 46

Pero el proyecto fracasó y fue cuando la Compañía de Jesús tomó las riendas de la institución. Los jesuitas introdujeron las áreas humanísticas con la fundación de la Facultad de Ciencias del Hombre y la Naturaleza. Pese a esto, las crisis económicas no pasaron por alto a la Universidad, viéndose muchas veces en dificultades con sus profesores debido al bajo salario. Al final de los años ochenta, tuvo que ser ayudada económicamente por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Empero, tras el asesinato de los jesuitas en 1991, sus deudas fueron condonadas.¹⁷²

En 1974, Ellacuría fundó el Centro de Reflexión Teológica, adscrito a la UCA y bajo su dirección. Este no fue bien visto en Roma, sin embargo siguió funcionando. Para Ellacuría los estudios universitarios eran una importante fuente de acción para enfrentar la polarización que existía en El Salvador. Consideraba que desde el ámbito universitario era posible la liberación del pueblo salvadoreño con el mínimo de daños y muertes. Sabía muy bien que la UCA no tenía la importancia económica, militar ni política como el gobierno o la guerrilla, pero sí sabía que tenían conocimiento, mismo que podía usarse para comprometerse con el país y su gente, un compromiso histórico en defensa de los oprimidos.

Para él, la UCA tenía un compromiso con los salvadoreños: insertar la realidad nacional en el pueblo salvadoreño, la implicación de la misma UCA en esa realidad, buscar la paz y construir un mejor futuro para el país, con una inspiración cristiana en todo el proceso. Al mismo tiempo, fue cuando Ellacuría escribió *A sus órdenes, mi capital*, lo que provocó la retirada del subsidio gubernamental a la Universidad y, además, cinco bombas que estallarían en sus instalaciones. Dichos explosivos fueron colocados por los paramilitares de la Unión Guerrera Blanca.¹⁷³

Así, en 1976 viaja a España para acompañar a Xavier Zubiri. Durante su estadía en ese país, la situación salvadoreña empeora cada vez más. A lo largo de 1977 la violencia se agudiza. La guerrilla mata al Ministro de Relaciones Exteriores y al expresidente Aguirre; los paramilitares atacan contra la vida de Rutilio Grande y dos acompañantes suyos, entre ellos un niño, obligándoles a ir por el camino blanco, donde sólo existe muerte alrededor; y los jesuitas son instados a salir del país. Ellacuría regresa a El Salvador en agosto de 1978, en medio del incipiente golpe en contra del general Romero.

Tras el golpe de la Juventud militar el 15 de agosto de 1979, encabezado por los coroneles Majano y Gutiérrez, fue destituido el general Romero, tomando el poder la Junta Militar Revolucionaria. Posteriormente, Ellacuría es nombrado rector de la UCA, sustituyendo a Román Mayorga. Pero, como se vio en el primer capítulo, la intromisión de los EUA provocó que el nuevo

¹⁷² Cfr. www.uca.edu.sv

¹⁷³ José Luis Lorienté Pardo, *Op. cit.*, p. 25

gobierno fuera, poco a poco, sustituido por los democristianos, formándose la Junta de gobierno, con Duarte al frente.

Estos hechos provocaron que Ellacuría se alejara de las disposiciones de la Junta, acercándose al FMLN- FDR. Pese a esto, Ellacuría tampoco concordaba con la violencia ni la guerra. Al mismo tiempo, la relación entre la UCA y Monseñor Romero se estrechaba más, llegando incluso a acusar a la Universidad de influir en él. Defendiéndose, Ellacuría decía que ni él ni la UCA influyeron en Óscar Romero, sino que fue una colaboración de análisis político y de la realidad nacional, pero también de asuntos religiosos, teológicos y del trabajo arquidiocesano.¹⁷⁴

Empero, dicha justificación no fue lo suficientemente verosímil para la Junta, por lo que, en 1980, es asesinado Monseñor Romero, es atacada la UCA y la residencia de los jesuitas, y su imprenta de la Universidad es destruida. Ante tales situaciones, Ellacuría viaja a España y no regresa a El Salvador sino hasta 1982. Dos años después de su regreso, funda, junto con Jon Sobrino, la *Revista Latinoamericana de Teología*. En 1985, a la vez que el Vaticano silenciaba a Leonardo Boff, Ellacuría fundaba la Cátedra de Realidad Nacional en la UCA.

Pese a la posición que los actores del conflicto salvadoreño adoptaron respecto a Ignacio Ellacuría, él trabajó por el bien de los pobres. La fe que tenía en la filosofía, cuyo objetivo, según él, era la liberación, permaneció intacta. Y la historia es fundamental en dicho proceso ya que es en ella donde la ocurren la revelación y la realización de la realidad, de la realidad histórica.

Finalmente, y desde el enfoque de Ellacuría, la filosofía de la liberación consiste en una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la realidad histórica donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto, la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad.¹⁷⁵

Después de la ofensiva del FMLN, la UCA fue ocupada por militares. Ellacuría escribió en la editorial de ECA un artículo titulado “¿Solución militar o solución política?”, en el que criticaba el accionar de la milicia salvadoreña, la estrategia de Ronald Reagan y la falta de visión del FMLN. Ellacuría sostenía que sus escritos eran producto de un análisis intelectual y que, como tal, la respuesta a ellos igualmente debería ser desde el ámbito científico, ya que, a simple vista, parecería que su posición se inclinaba a favor de uno de los dos bandos. “Un análisis intelectual debe ser respondido con un análisis intelectual y no con el exilio, la cárcel, la tortura, o un tiro en la nuca”.¹⁷⁶

En el ámbito internacional, El Salvador no pasó inadvertido. En la década de los años ochenta se formó el Grupo Contadora –integrado por México, Panamá, Venezuela y Colombia- con el fin de

¹⁷⁴ Ignacio Ellacuría, “La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero” en *Escritos Universitarios*, p. 231

¹⁷⁵ Héctor Samour, “Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría”, ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Xavier Zubiri, julio de 1993, Cfr. <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/samour.htm> última actualización 28/11/11

¹⁷⁶ Ignacio Ellacuría, “Solución política o solución militar para El Salvador” en ECA, núm. 390, mayo de 1981, p. 323

ayudar en la pacificación de El Salvador. Sin embargo, su fracaso abrió camino a la firma de los Tratados de Esquipulas, en 1987. Esquipulas es un pueblo importante religiosamente hablando. Durante mucho tiempo ha sido lugar de reunión de los centroamericanos durante las celebraciones católicas de Semana Santa. Allí veneran al Cristo Negro crucificado, una leyenda que nace en Guatemala.

El Grupo Contadora logró que la comunidad internacional volteara su vista hacia el pulgarcito de América –la ONU, la OEA, y el llamado grupo de apoyo, integrado por Argentina, Brasil, Perú y Uruguay- hasta que, sostenía Ellacuría, los EUA habían intervenido para obstaculizar los logros de Contadora. Antes de Esquipulas II, el presidente de Costa Rica, Óscar Arias había trazado su plan de Paz, mismo que le valió el Premio Nobel de la Paz y el doctorado *honoris causa* otorgado por la UCA.

El llamado Plan Arias fue realizado para los centroamericanos, sin miras a beneficiar la seguridad de los EUA, fue más bien un Plan regional. Sirvió como base para los Tratados de Esquipulas. No obstante, estos perjudicaban un tanto al FMLN. Esquipulas II proponía el reconocimiento de los gobiernos centroamericanos vigentes, lo cual beneficiaba al de Nicaragua, encabezado por Daniel Ortega, pero le daba el mismo reconocimiento al gobierno de Duarte, situación por demás ventajosa para éste, pero no para la guerrilla.

En este sentido que Ellacuría sostenía que no sirve una paz que no venga de la mano con las necesidades básicas. Con el acuerdo se aseguraba la paz, pero no la solución a los problemas de raíz. Sin guerra, la fuerza militar salvadoreña no tenía sentido, así que Ellacuría culpó a la Fuerza Armada de no querer la paz, la acusó de estar en contra de Esquipulas II. Así, llegó el año 1988 y El Salvador y su gente seguían en las mismas condiciones.

Fue entonces cuando la dictadura comenzó a idear la forma de terminar con Ellacuría. Y así, el 16 de noviembre de 1986, el coronel Guillermo Benavides, en compañía de otros personajes, incluyendo al presidente salvadoreño Alfredo Cristianni –quien firmó el plan de intensificación de la artillería, el uso de blindados y el bombardeo- trazó el procedimiento para entrar a la UCA y deshacerse de las “cabecillas” del FMLN.¹⁷⁷

Ellacuría había regresado tres días antes de Barcelona, donde había recogido el premio Comín de la Paz que le fue otorgado a la UCA por el ayuntamiento de esa ciudad española. Cuando llegó a El Salvador se encuentra a muchos militares rodeando la UCA, quienes al entrar el piden sus documentos para entrar a la Universidad. En ese momento Ellacuría protestó por el registro, sin darse cuenta de que en realidad había sido una exploración de reconocimiento. En ese momento Jon Sobrino se encontraba se encontraba en Tailandia.

¹⁷⁷ José Sols Lucía, *El legado de Ignacio Ellacuría, Cuadernos de cristianismo y justicia*, Barcelona, 1998. p 4

Así, durante la madrugada del 16 de noviembre, el coronel Benavides, junto con otros dieciséis militares, extrajeron de la Escuela Militar ametralladoras AK- 47, usualmente usadas por la guerrilla. Entonces, se encaminaron hacia la Universidad y, cuando llegaron, intercambiaron algunas señales y siguieron. Sigilosamente comenzaron a subir los muros de la UCA hasta llegar al Centro de Reflexión Teológica *Monseñor Romero*, una vez allí, se dirigieron a los dormitorios, biblioteca, imprenta y todos los lugares estratégicos de la Universidad.

Eran alrededor de las 2:30 de la madrugada cuando llegaron a ellos. Los miraron, allí, sobre sus camas dormidos y ajenos al peligro, Cuando despertaron y dieron cuenta de la situación se exigió hablar con el ministro de Defensa; sin pensarlo más, dispararon en contra de los jesuitas. Varias balas de la AK- 47 impactaron en los cuerpos de Ignacio Ellacuría, de Ignacio Martín Baró y de Segundo Montes; Ellacuría dejó escapar un último estertor al momento de irsele la vida.

En las otras habitaciones también eran acibillados con un fusil M- 16 los sacerdotes Juan Ramón Moreno y Armando López; el ruido de los disparos se intensificó entre sueños hasta que el padre Joaquín López y López despertó, pero ya era tarde, una ráfaga lo atravesó y murió. La cocinera Elba Julia Ramos y su hija Celina Mariceth creyeron que la UCA sería un lugar seguro. Habían llegado unos días antes a la Universidad a pedir permiso para pasar unos días allí, la guerrilla había llegado a la ciudad y la violencia con ella.

El sub sargento Tomás Zarpate Castillo y el soldado Jorge Alberto Sierra vieron a las mujeres, *no quiero testigos* había sido la orden del coronel Guillermo Benavides, *no quiero testigos* recordaron, y abrieron fuego contra ellas. Pese a eso, los militares no se percataron de los ojos que los miraban: el esposo de la cocinera y Lucía Barrera, miembro de otra familia que había pedido asilo a los jesuitas. Sus testimonios ayudaron en la investigación aunque al final, no hubo mayor repercusión para los autores más que la cárcel.¹⁷⁸

Así, Ellacuría trabajó para que la justicia se hiciera presente en su país, porque aunque era vasco, su compromiso fue con El Salvador, llegando incluso a nacionalizarse salvadoreño. Reaccionar con misericordia ante tantas injusticias, tanta hambre, opresión y tanta muerte es entregarse por *bajar de la cruz* a pueblos enteros, en su caso, al salvadoreño. Es poner al servicio de la justicia las capacidades del ser humano: intelectuales, religiosas, científicas, tecnológicas y todas aquellas que contribuyan al bienestar del ser humano.¹⁷⁹ Es estar contra *la crucifixión de los pobres*.

¹⁷⁸ *Ibidem.*, pp. 4-10

¹⁷⁹ Jon Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, p. 26

3.3 LA NOTIFICACIÓN DEL VATICANO

Ante este escenario, El Vaticano se mostró contrario a las nuevas ideas y propuestas de Medellín y Puebla: regañando públicamente –tal es el caso de Ernesto Cardenal en Nicaragua- silenciando - Leonardo Boff en Brasil- y censurando –Jon Sobrino en El Salvador-. Así, algunos jesuitas sobrevivieron a la embestida del gobierno; sin embargo, poco pudieron hacer contra la de El Vaticano.

Y no sólo contra las de El Vaticano se enfrentaron los teólogos de la liberación, sino también contra la CELAM, que sólo cuatro años después de Medellín, en 1972, fue conducido por el cardenal Alfonso López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, Colombia. A partir de ese momento la CELAM se tornó conservadora, criticando a la Teología de la Liberación y alejándose de la opción por los pobres. Si bien, a nivel continental silenció la postura crítica de la Teología de la Liberación, no así a nivel local, gracias a las CEBs.¹⁸⁰

El Concilio Vaticano II y el *aggiornamento* –la puesta al día o modernización de la Iglesia- que implicó, provocó desconfianza en la jerarquía católica, al considerar que tenía la influencia del marxismo. De manera que envió a varios observadores a América Latina con el fin de vigilar los movimientos de los sacerdotes que comenzaron a inclinarse por la Teología de la Liberación.

Antes de la intromisión del Vaticano, algunas organizaciones católicas europeas, e incluso latinoamericanas, ya habían emprendido una serie de acciones en contra de aquella, algunas directas y otras no tanto. En América Latina, fue México uno de los países donde ocurrieron éstas. En la revista *Nueva Vida*, en 1985, apareció una declaración del Cardenal Ernesto Corripio Ahumada, que hablaba de “los peligros de las sectas y las desviaciones doctrinales y disciplinarias”,¹⁸¹ y aunque no refería explícitamente a la Teología de la Liberación, era claro que hablaba de ella cuando, en el mismo documento, pedía la intervención de la Curia romana para preservar la fe católica.

En esa misma revista, apareció también la declaración del cardenal brasileño Araujo Sales, en el que criticaba las enseñanzas de “*pastores que se muestran débiles con los errores difundidos en seminarios, enseñados en las facultades de teología, en los libros y propagados por los medios de comunicación, y hay obispos que hasta sostienen dichos errores y llegan a defender lo que han publicado dichas doctrinas*”¹⁸²

En Europa otras organizaciones hicieron lo mismo; sin embargo, fue la Comisión Teológica Internacional la que mayor eco tuvo. En el artículo “Promoción humana y salvación cristiana”, se leía

¹⁸⁰ Enrique Dussel, “La iglesia latinoamericana en la coyuntura actual (1972- 1980)” en *La Teología de la liberación y las comunidades cristianas de base*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 100

¹⁸¹ Juan José Tamayo, *Para comprender la Teología de la Liberación*, p. 148

¹⁸² *Loc. cit.*

que existía el temor de que “ciertos estudios teológicos, entre ellos diversas teologías de la liberación” lleguen a traducirse en tomas de posición de políticas y nocivas para la unidad de la Iglesia.¹⁸³

Finalmente, El Vaticano entra al escenario por medio de la Sagrada Congregación de la Fe, con el entonces cardenal, Joseph Ratzinger, a la cabeza. En marzo de 1984, la revista 30 Giorni publicó una conferencia de Ratzinger en la que había pronunciado que la Teología de Liberación era un peligro para la Iglesia. Tal acusación la fundamentó en el uso de instrumentos erróneos, aludiendo al marxismo, para la interpretación del cristianismo.

Posteriormente y con base en la conferencia citada, se elaboró la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, publicada el 6 de agosto de 1984. En ésta, Ratzinger expone los fundamentos de esta corriente teológica, condenándola sin concederle alguna aportación positiva.

El documento acusa a la Teología de la Liberación de reducir la fe a un plano meramente humano y, por tanto, terrestre, despojándola de su divinidad; de emplear el método marxista para analizar la realidad sin poder despegarse de la filosofía marxista –que es atea–; homologa el concepto bíblico “pobre” con la categoría marxista “proletariado”; y, por último, entiende la Iglesia popular como Iglesia de clase, en su acepción marxista.¹⁸⁴

Contra Jon Sobrino se realizó la “Notificación” en julio de 2004. Los principales puntos con los que ataca a Sobrino son los siguientes:

- La Notificación pone en cuestión que los pobres sean un lugar teológico y central en la cristología y desautoriza la confesión de Sobrino, alegando que “el lugar eclesial de la cristología no puede ser la Iglesia de los pobres sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia”.
- La Notificación acusa a Sobrino de disminuir o no afirmar con suficiente claridad la divinidad de Jesucristo. El balance de la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe en este capítulo es que Sobrino tiende a “disminuir el alcance” tanto de la divinidad de Jesús como del testimonio de Nuevo Testamento sobre ella. Por lo cual, aunque “no niega la divinidad de Jesús no la afirma con suficiente claridad”.
- La Notificación dice a Sobrino que cuando habla del Hijo de Dios no parece que todo lo que se dice de Él se diga también de Jesús, y esto puede establecer una contraposición entre el Hijo y Jesús, que podría inducir a pensar al lector en la presencia de dos sujetos en Cristo;... “no resulta claro que el Hijo es Jesús y Jesús es el Hijo”.
- En este apartado, la Notificación contiene una única acusación: Sobrino tiene “una visión peculiar” de las relaciones entre Jesús y el Reino de Dios: “Jesús y el Reino se distinguen de

¹⁸³ Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación*, Ed. Católica, Madrid, p. 183

¹⁸⁴ Juan Luis Segundo, *teología de la Liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, p. 105

tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad". La Notificación afirma que Jesús y el Reino se identifican.

- Dice la notificación: "El P. Sobrino afirma, citando a L. Boff, que 'Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella". Pero, así, "la relación filial de Jesús con el Padre, en su singularidad irreplicable, no aparece con claridad en los pasajes citados; más aún, estas afirmaciones llevan más bien a excluirla".¹⁸⁵

Empero, Jon Sobrino rechazó las críticas del Vaticano. Primero, argumentó que sus obras habían sido revisadas por teólogos reconocidos en el tema cristológico sin encontrar errores doctrinales ni afirmaciones peligrosas. Posteriormente y tal vez la razón más importante para no adherirse a la Notificación del Vaticano, fue en honor a todos los oprimidos de los últimos treinta años de la historia de El Salvador, entre ellos Monseñor Romero: "En esos años muchos teólogos y teólogas, gente buena, con limitaciones por supuesto, con amor a Jesucristo y a la Iglesia, y con gran amor a los pobres, han sido perseguidos inmisericordemente".¹⁸⁶

Así fue como, limitando la libertad de expresión dentro de la misma Iglesia, El Vaticano emprendió una oleada de acoso a esta forma de hacer teología y sus distintas corrientes.

3.4 REACCIÓN DE LA DERECHA

A la par de estos sucesos, en los EUA surgieron dos movimientos cristianos, de carácter tanto religioso como político, que fueron canales de una gran influencia ideológica y que tuvieron una actuación importante en América Central: la Nueva Derecha y el Neoconservadurismo estadounidenses. Si bien tuvieron algunas divergencias, la oposición al marxismo y a la liberación de América Latina los caracterizó e identificó.

La Nueva Derecha tejió sus redes en América Central, concretamente en El Salvador. Fue una agrupación que desde sus orígenes buscó la conformación de un poder político propio, ambicionando participar en elecciones desde las locales hasta las federales. Por esta razón, sus relaciones con el poder político estadounidense, especialmente con los republicanos, fueron muy cercanas.

Sin embargo, los neoconservadores se acercaron también, obteniendo el apoyo de Ronald Reagan y alejándolo un tanto de la Nueva Derecha. Ante las discrepancias entre la administración republicana de Reagan y la Nueva Derecha, ésta se proclama como populista, con base en los temas

¹⁸⁵ Seminario Interno del Área Teológica de Cristianismo i Justicia, *Comentario a la "Notificación "sobre Jon Sobrino*, pp. 3-5

¹⁸⁶ Sanjuana Martínez, "Censura Vaticano obra de Jon Sobrino" en *La Jornada*, 15 de marzo de 2007

clásicos de la derecha, los llamados asuntos singulares -*single issues*- que suelen ser los programas en contra del aborto como Pro-vida, proteccionismo en comercio exterior, impugnación de la inmigración ilegal, entre otros.

Su estrategia fue la movilización de masas y la creación de entidades locales, que creó por medio de la propaganda. Se declaró en contra del comunismo y a favor de los gastos militares, principalmente de defensa, de la intervención militar de los EUA en los conflictos internacionales, de la contención, del sistema de libre empresa y por el uso de las armas nucleares.¹⁸⁷

A diferencia de los neoconservadores, que proponían una posición moderada en cuanto a los asuntos de política exterior, la Nueva Derecha hacía intervenciones directas. En el caso del conflicto salvadoreño, los neoconservadores plantearon una solución centrista y reformista, lo que gradualmente implicaba una intervención militar estadounidense; en cambio, la Nueva Derecha apoyó sin disimulo al partido ARENA.

En el *Washington Time*, del 21 de junio de 1983, se publicó que líderes de catorce organizaciones religiosas, todas ellas pertenecientes a la nueva derecha, habían convocado al mayor Roberto D'Aubuisson a una Asamblea Nacional salvadoreña, con la finalidad de “proseguir el objetivo de un El Salvador libre y democrático sin considerar los deseos de Estados Unidos y, si es necesario, sin ayuda de nuestro país”.¹⁸⁸

Así, la Nueva Derecha trató de consolidarse en una coalición de masas para formar congregaciones y entidades propias con el fin de disputar y obtener el poder político. De esa forma, podrían enfrentar ideológicamente a los liberales y los izquierdistas –principalmente los marxistas-. Se dieron cuenta de que el dominio del terreno religioso sería muy útil.

Entonces la nueva derecha vio la oportunidad de influir y dirigir la actividad política de los movimientos evangélicos más importantes. Al hacerlo, se crearon tres entidades: *La Mayoría Moral*, *Voz Cristiana* y la *Mesa Redonda Religiosa*, siendo la primera de éstas la que reclutó a dos de los predicadores televisivos con mayor audiencia en los EUA: Jerry Falwell y Pat Robertson. Curiosamente, estas organizaciones se definieron a sí mismas como agrupaciones políticas y no como religiosas.

Su trabajo consistió en disuadir a miles de personas de distintas iglesias evangélicas en acciones políticas encauzadas a las temporadas electorales. Pedían donaciones para las campañas de los candidatos a quienes apoyaban, quienes casi siempre fueron republicanos. El objetivo fue crear una organización de masas –basada en el populismo-, aunque siguió teniendo los mismos *single issue*; adicionó otros temas a su agenda: apoyo total a Israel y al armamentismo en los EUA, e

¹⁸⁷ Ana María Ezcurra, *El Vaticano y la administración Reagan*, p. 37

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p. 38

incluso promulgó el establecimiento de oraciones en las escuelas.¹⁸⁹ Para las elecciones de 1982, la Nueva Derecha se reconcilió con los republicanos.

La Nueva Derecha invadió territorios y mentes principalmente en Centroamérica, a través de grupos evangélicos y algunos pentecostales. En Guatemala, la *Iglesia del Verbo* fue una de las sectas más influyentes, patrocinada por iglesias estadounidenses como la *Gospel Outreach Church*, y la *Transworld Mission*, esta última financiada por la Agencia de Desarrollo Internacional (AID).

El movimiento *Christian Center* estuvo financiado por Transworld Mission y otros grupos para dar forma al programa juvenil *Student Movement Alliance on Latin America*. El objetivo de éste fue instalar, de forma clandestina, células en países marxistas –principalmente centroamericanos-. Manuel Tijerino fue dirigente, manteniendo actividades en países como México, Nicaragua, Guatemala, Brasil y El Salvador, tomando como base de operaciones Costa Rica.

Este grupo capacitaba pastores para expresar discursos meramente espirituales: la Iglesia procuraba la salvación de las almas, mas no la salvación histórica de los pueblos. Tal discurso fue explícito en cuanto a su aversión frente a la Teología de la Liberación y el marxismo.¹⁹⁰

Otro grupo activo fue el llamado *Campus Crusade for Christ*, creado en 1951, y que en Centroamérica fue conocido como *Student and professional Crusade for Christ* o *Alfa y Omega Movement*. Contrariamente a Christian Center, Campus Crusade tomó acciones de manera pública, sin encubar iglesias; se dedicó a mover y entrenar a jóvenes centroamericanos para participar en las llamadas cruzadas evangelísticas, cuya tarea principal era aportar nuevos miembros a las sectas ya consolidadas, esencialmente a los pentecostales.

Esta organización impulsó el movimiento *Here's life*, con la financiación de la Nueva Derecha. *Here's life* estuvo infiltrado en El Salvador entre 1978 y 1980, cuyo líder, Adolph Coors, fue el sostén y promotor de la Nueva Derecha en este país. Así, emprendieron una lucha ideológica no sólo en contra de la Teología de la Liberación y los jesuitas, sino también frente a los gobiernos revolucionarios, tales como el sandinista y el salvadoreño, los cuales fueron calificados como ateos, materialistas y comunistas.¹⁹¹

Como se puede notar, estos grupos religiosos apoyados por la nueva derecha, si bien se declaran políticos, no dejan escapar el aspecto religioso a través de alianzas con grupos que sí se declaran religiosos, como el evangélico. Tal concordancia fue proyectada hacia una guerra ideológica en contra de la Teología de la Liberación y de las iglesias progresistas tanto estadounidenses como latinoamericanas.

¹⁸⁹ *Loc. cit.*

¹⁹⁰ *Ibidem.*, p. 44

¹⁹¹ Ana María Ezcurra, *Intervención en América Latina. Los conflictos de baja intensidad*, p. 61

Por su parte, la política exterior de Reagan designó a Henry Kissinger para dirigir a la Comisión Asesora sobre la política de los EUA hacia América Central. Kissinger fue asesor de Nixon durante el escándalo del Watergate; participó en la desestabilización del gobierno de Salvador Allende y su posterior derrocamiento sangriento en 1973; asimismo, su papel no fue menor durante los bombardeos con napalm en Vietnam.¹⁹²

El objetivo de la Comisión Kissinger fue efectuar un análisis de la situación centroamericana, para lo cual inició con una serie de reuniones con jefes de Estado de distintos países, entre ellos Panamá, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Guatemala y El Salvador; así como también con representantes de Colombia, México, Venezuela, integrantes del Grupo de Contadora.

Tras varias etapas, se presentó el *Informe Kissinger*,¹⁹³ donde sus conclusiones plasmaban dos vertientes contradictorias: por un lado, se admitía el origen socioeconómico y las raíces históricas de los conflictos en Centroamérica; y por otro, proponía, como último recurso, la intervención militar para dar solución a estos.

Paralelamente, la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) fue un organismo que jugó un papel importante y decisivo en la política exterior estadounidense. Su poder fue tal que muchos países planearon sus estrategias y decisiones políticas –tanto internas como externas- con base en sus lineamientos.¹⁹⁴

3.5 RESUMEN

La religión ha jugado un papel importante a lo largo de la historia de El Salvador. En las áreas rurales el catolicismo es el universo simbólico a través del cual se han construido las conciencias colectivas. Así, la visión del mundo de las poblaciones campesinas está fuertemente condicionada por los valores y las concepciones que desarrolla la doctrina católica. El Concilio Vaticano II proporcionó nuevas ideas a los religiosos salvadoreños, principalmente los jesuitas, quienes abandonaron la visión tradicional del mundo que fomenta la aceptación resignada de la sociedad dominante y de su sistema de opresión.

¹⁹² Álvaro Echeverría Zuno, *El Salvador. La ruta de la intervención*, p. 245-246

¹⁹³ El tema principal es el del crecimiento poblacional y sus consecuencias para la seguridad de los EUA y sus intereses en Ultramar, expone una serie de estrategias y recomendaciones para subsanar este “problema”. Al parecer, la problemática real era la preocupación por la emergencia de países productores que pudieran competir con las exportaciones estadounidenses, así como la disminución del liderazgo de EUA en el escenario internacional. *Cfr.*

www.prolifeworldcongress.org/documents/El_Informe_Kissinger.DOC

¹⁹⁴ Ana María Ezcurra, *Op. cit.*, p. 111

Las ideas que se mencionan son, principalmente, la invitación de otras religiones a que participaran en dicho Concilio y el *aggiornamento* de la Iglesia Católica para interactuar directamente con el mundo terrenal.

3.6 CONCLUSIONES

Debido a que la vida religiosa condicionaba la visión del mundo del campesino, fue necesario que se cuestionara, en primera instancia, fuera a la concepción tradicional católica. La sustitución por una concepción diferente derivó en la construcción de una conciencia revolucionaria que, posteriormente, dudó de la legitimidad del sistema dominante. Este fue el papel que desempeñó la nueva interpretación del evangelio, liderada por la Teología de la Liberación y basada en la opción preferencial por los pobres.

Rutilio Grande es el ejemplo de la Iglesia activa, evangelizando y, al mismo tiempo, organizando a la gente en las CEBs. Desde una óptica intelectual, fue Ignacio Ellacuría quien aportó más a la Teología de la Liberación practicada en El Salvador, tratando de desarrollar una filosofía de la liberación latinoamericana en ese país.

CAPÍTULO 4

JESÚS, UN CRISTO SUBVERSIVO

"Desde el principio, mi enseñanza estuvo infundida con mi propia historia. Trataría de ser honesto hacia otros puntos de vista, pero yo quería más que 'objetividad'; quería estudiantes que dejaran mis clases no sólo mejor informados, sino más preparados para abandonar la seguridad del silencio, más preparados para alzar la voz, para actuar contra la injusticia dondequiera que la vieses. Esta, por supuesto, era una receta para atraer problemas."

Howard Zinn

4.1 ÓSCAR ROMERO Y SU LUCHA

La voz desaparece pero la palabra permanece. La voz es tan fugaz que al momento de pronunciarla se desvanece, dura un instante y es irrepitible. Pero la palabra no, la esencia de lo que se dice, de lo que está detrás de la voz no se puede negar.

“La palabra queda y ese es el gran consuelo del que predica. Mi voz desaparecerá, pero mi palabra, que es Cristo, quedará en los corazones que lo hayan querido recoger”.¹⁹⁵

Óscar Arnulfo Romero nació el 15 de agosto de 1917 en Ciudad Barrios, al noreste de El Salvador. Empezó su educación primaria en una escuela pública donde cursó sus tres primeros años y los tres restantes en un colegio particular. A los trece años, sus padres deciden mandarlo a Ciudad Barrios con el padre Benito Calvo a un seminario dirigido por sacerdotes claretianos en San Miguel. Es aquí donde comienza su vida religiosa.

Hasta el año de 1937 emprende su camino a San Salvador, a un seminario interdiocesano que era dirigido por jesuitas. Siete meses después de llegar al seminario, es enviado a Roma a continuar sus estudios. Allí estudió en dos instituciones jesuitas: en la Universidad Gregoriana y en el Colegio Latinoamericano Pío.¹⁹⁶

Estas dos instituciones fueron fundamentales para la formación de Romero. Entre sus principales influencias se encuentran San Ignacio de Loyola, San Agustín, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Recibe la orden sacerdotal en Roma el 4 de abril de 1942 e inicia su tesis en 1943 sobre el jesuita Luis de la Puente, pero la interrumpe dejándola inconclusa debido al estallido de la Segunda Guerra Mundial y regresa a El Salvador. Por estos años, realiza sus primeros escritos, en los que expresa predicar la pobreza no como un voto, sino como una exigencia. Aunque, a esas

¹⁹⁵ Homilía de Monseñor Óscar Romero pronunciada el 17 de diciembre de 1978, en Miguel Cavada Diez, *Homilias*, p. 16

¹⁹⁶ Martin Maier, *Óscar Romero, mítica y lucha por la justicia*. p. 28.

alturas, él mismo no lo hace así, ya que pasó sus primeros años, después de regresar de Roma, muy apegado a las clases dominantes de El Salvador.

Fue en diciembre de 1943 cuando llegó a El Salvador, dirigiéndose a San Miguel y después a Ciudad Barrios, su ciudad natal, en donde oficia su primera misa. Comienza a resaltar su trabajo y se vuelve párroco de diferentes lugares. Sigue trabajando hasta que se hace cargo del semanario diocesano *El Chaparrastique*; también participó en la emisora de radio del mismo nombre, donde transmitían sus comentarios bíblicos.

Aunque promulgaba la pobreza no se distanciaba de las familias de cafetaleros y políticos. A estos les pedía la limosna para repartirla entre las comunidades pobres que él visitaba. Explicaba a los pobres que ese era el designio de Dios, un plan divino: su pobreza tendría una recompensa en la otra vida. Pero estos argumentos que la Iglesia siempre había usado para justificar las diferencias sociales y económicas existentes entre la gente, pronto serían cuestionados por el mismo Óscar Romero, al punto de criticarlas y distanciarse de la Iglesia.¹⁹⁷

Para 1967, Romero fue enviado a San Salvador en calidad de secretario de la Conferencia Episcopal. Ese año cumplía veinticinco años de haber sido ordenado sacerdote, por lo que se le dio el título de prelado. A partir de ese momento fue llamado Monseñor Romero. En ese lugar conoce a otro sacerdote jesuita que sería una influencia fundamental en su proceso de conversión: Rutilio Grande.

Romero participó en la preparación de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se realizó en Medellín. Tal evento fue muy importante en la historia de la Iglesia latinoamericana, donde la opción por los pobres fue una de las decisiones esenciales. Las consecuencias de los documentos de Medellín rompieron con las históricas alianzas de la Iglesia con las clases dominantes en América Latina, al menos de una parte de la iglesia. Estos eventos germinarían el conflicto que se avecinaba en contra de la oligarquía y del gobierno estadounidense.¹⁹⁸ Pero para este momento, Romero aun daba más peso a la Iglesia conservadora.

Prueba de esto fue que cuando en 1970 es nombrado obispo auxiliar, tuvo muchas divergencias respecto de los obispos que trataban de llevar a la realidad los documentos de Medellín. Dos de los sacerdotes comprometidos política y socialmente fueron el arzobispo Luis Chávez y González y el obispo auxiliar Arturo Rivera y Damas, quienes trataban de cambiar el método para enseñar a la gente, desde las Pastorales hasta las misas. Al nombramiento de Romero asistieron distintas personalidades, entre ellas Fidel Sánchez Hernández, entonces presidente de El Salvador, lo que muestra su cercanía con la élite.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibidem.*, p. 32.

¹⁹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹⁹ Martin Maier, *op. cit.*, p. 37.

En 1971 ocupa el cargo de redactor en jefe del semanario diocesano llamado *Orientación* -el cual tenía tintes progresistas-. En éste, Romero aprovecha para darle un giro a la politización que estaba ocurriendo en la comunidad religiosa, alejando al semanario de los sacerdotes comprometidos con Medellín. Incluso, en un artículo pidió comprensión por la ocupación militar de la Universidad Nacional, con lo que justificó la represión y asesinatos que esa operación dejó.

Después, en mayo de 1975, Óscar Romero fue nombrado consultor de la Pontificia Comisión para América Latina, organismo para el cual escribió, en noviembre del mismo año, un memorándum titulado “Tres factores del movimiento sacerdotal político en El Salvador”. En este documento, Romero criticaba la forma en que se enseñaba teología en la Universidad Centroamericana, atacando principalmente a la “teología política de cierto profesor”, refiriéndose a Ignacio Ellacuría; y también recomendaba a Roma poner atención en la nueva cristología que enseñaba el jesuita Jon Sobrino. Tras estos hechos, los dos jesuitas tuvieron que justificar por primera vez la veracidad de su teología ante autoridades del Vaticano.²⁰⁰

En el mismo texto lanzó críticas a los sacerdotes, religiosos, cristianos y laicos que tenían una actuación política activa, acusándolos de usar la metodología marxista. Los culpó de hacer críticas duras en contra del gobierno, además de tener una aproximación bastante peligrosa con el comunismo y las consecuentes ideas revolucionarias, alejándose de las tareas de la Iglesia.

Sin embargo, su visión de la realidad comenzaría a sufrir cambios de perspectiva. Cuando es nombrado obispo de Santiago de María –una comunidad muy pobre- empieza a tener contacto directo con las personas de su diócesis. Aquí surgen sus primeros acercamientos a la realidad de los campesinos, de los duros trabajos mal pagados por los cafetaleros, de las enfermedades tratables por las que mueren los niños. La dimensión de la pobreza ocupaba cada vez más los pensamientos de Óscar Romero.

Convenientemente, Romero siguió manteniendo amistades poderosas en las esferas política, religiosa y empresarial, gracias a las cuales tuvo la aprobación y el apoyo para convertirse en arzobispo de San Salvador, concretándose el 22 de febrero de 1977. Cuatro días después subiría al poder ejecutivo el general Carlos Humberto Romero.

El día 28 del mismo mes, el presidente cometería su primer acto represivo y genocida dando la orden de disparar a la oposición que se manifestaba en la Plaza Libertad, que se ubica frente a la catedral. Monseñor Romero aun se encontraba mudándose y no fue testigo de la masacre. Pero la sombra de la muerte comenzaba a cubrir la humanidad de una persona cercana a él. El asesinato de su amigo Rutilio Grande provocó un giro inesperado en la vida de Monseñor Romero.²⁰¹

²⁰⁰ *Loc. cit.*

²⁰¹ Martin Maier. *op. cit.*, p. 44

Aunque este sacerdote fue su amigo siempre tuvieron discrepancias políticas. Rutilio Grande fue uno de los primeros católicos en alzar la voz contra del trato injusto de los políticos y patronos hacia los campesinos salvadoreños. Impulsó la organización de las CEBs con ayuda de otros religiosos jesuitas, razón por la cual empezaron a ser perseguidos y, en algunos casos, exiliados del país, entre ellos el colombiano Mario Bernal. Tras su exilio se produjo una manifestación en la cual Rutilio Grande habló enérgicamente en contra del sistema político. En ese discurso expresó:

“Es peligroso ser verdaderamente católico, prácticamente es ilegal ser cristiano auténtico en nuestro país”

Y terminó con una comparación:

“Mucho me temo, hermanos, que si Jesús de Nazaret volviera, como en aquel tiempo, bajando de Galilea a Nazaret, es decir desde Chalatenango a San Salvador, yo me atrevo a decir que no llegaría con sus homilias y acciones, en este momento, hasta Apopa. Yo creo que lo detendrían allí, a la altura de Guazapa. Allí lo pondrían preso y a la cárcel con él. Se lo llevarían a muchas juntas supremas por inconstitucional y subversivo. Al hombre- Dios, al prototipo de hombre, lo acusarían de revoltoso, de judío extranjero, de enredador con ideas exóticas y extrañas, contrarias a la democracia, es decir, contrarias a la minoría. Ideas contrarias a Dios, porque lo son del clan de Caín. Sin duda, hermanos, lo volverían a crucificar”²⁰²

Y así, la muerte lo cubrió por completo. El 12 de marzo de 1977 fue asesinado a tiros junto con otras dos personas. Sus cuerpos fueron puestos en el altar de la iglesia de Aguilares, comunidad en la que Rutilio Grande había realizado su labor evangelizadora, política y social.

En palabras de Jon Sobrino, ese día se produjo la conversión de Óscar Arnulfo Romero. Sobrino estuvo presente cuando acudieron a ver los cadáveres, y Romero dijo que si lo habían matado por la labor que realizaba, entonces él tenía que seguir el mismo camino. Al día siguiente, Romero dedicó su homilía, transmitida por radio, a Grande y a sus acompañantes asesinados, en la que por primera vez alzó la voz en contra de la dictadura. Anunció que no volvería a participar en ningún evento político oficial. En los colegios católicos cambió las lecturas bíblicas por los documentos de Medellín y del Concilio Vaticano II. Empezó a hablar de justicia social durante sus misas. La oligarquía y el mismo clero se dieron cuenta de que su apuesta por Óscar Romero no había sido la que esperaban.

Romero creyó que si la Iglesia clamaba por el respeto a los derechos humanos, por la igualdad de oportunidades sociales y económicas, por la justicia ante los asesinatos perpetrados por el gobierno, por la muerte de Rutilio Grande, entonces ella misma -la Iglesia- se daría cuenta de que todo esto es pecado y que, si hablaba en contra, contribuiría a la salvación del mundo.²⁰³

²⁰² *Loc. cit.*

²⁰³ Óscar Romero, *La violencia del amor*, p. 38

El viraje de Monseñor Romero es realmente revolucionario, por el cambio total que implicó. Si bien sus creencias religiosas siguieron en pie, sus críticas hacia el papel que debía cumplir la Iglesia como defensora de los oprimidos fueron más severas. En sus homilias se pronunciaba en contra del gobierno utilizando metáforas bíblicas, aunque a veces caía en lo literal sin, al parecer, importarle las posibles consecuencias.

Esto refleja que la actividad de Monseñor Romero experimentó cambios profundos. Inicialmente, la influencia que sembró en otros fue desde el aspecto religioso, pasando inmediatamente al social y finalizando en el político, si bien indirectamente ya que nunca quiso involucrarse de manera directa.

En varios de estos sermones sincretizaba el mensaje bíblico con el acontecer de su sociedad y con la situación política del momento. “El que pudo hacer el mal y no lo hizo”²⁰⁴ es una cita que modifica pero desde la perspectiva del oprimido: “el que pudo hacer el bien y no lo hizo”, frase con la que ataca a las clases dominantes de El Salvador, a quienes reclama que ellos, teniendo el poder, pudieron haber cambiado la situación conflictiva del país. Sin embargo, no lo hicieron y prefirieron seguir las mismas políticas represivas e injustas que sus antecesores.²⁰⁵

Y el eco de sus palabras llegaba cada vez más lejos. Para él, el país era una fuente inmensa de riqueza que bien podría dar para todos. Da cuenta de los cafetales y demás productos como el algodón y la caña, tanta riqueza y, sin embargo, mal distribuida. En este sentido, Monseñor Romero declara que el sentir de la Iglesia debe ser el mismo dolor que la sociedad sufre bajo la opresión, la violencia y la injusticia. “Mientras el pueblo viva así la iglesia no debe permanecer callada ni fingiendo que pasa nada”.²⁰⁶ La Iglesia debe servir para ser parte de la historia del lugar donde se encuentre, una historia de salvación.

El tiempo se encargó de moldear a Óscar Romero, convirtiéndolo de un obispo conservador afín a la oligarquía salvadoreña, a ser el obispo de los pobres, a ser la voz de los sin voz, como se le ha llamado.

4.2 ¿UNA CONVERSIÓN?

Como ya se mencionó, Óscar Arnulfo Romero fue la mejor opción para la oligarquía y clase política salvadoreñas. Incluso, alguna vez habló en contra de la cristología que algunos jesuitas realizaban y pregonaban -en una clara alusión a Jon Sobrino-, cristologías racionalistas, marxistas, que incitaban

²⁰⁴ *Eclesiástico*, cap. 31. verso 10

²⁰⁵ Brockman, J. *Así hablaba Monseñor Romero*, p. 17

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 29.

a la revolución y, además, estaban llenas de odio. Ésta es sólo una muestra de otros tantos ataques en contra de los jesuitas, en especial de los teólogos de la liberación.

Él y Rutilio Grande fueron amigos durante mucho tiempo, y también el tiempo se encargó de distanciarlos. Para Romero, la pastoral que efectuaba Grande, principalmente en la comunidad de Aguilares, era demasiado politizada, alejada de las creencias de la Iglesia, de Dios y muy cercana a las ideas revolucionarias y al mundo. No comprendía. Cómo un sacerdote ejemplar como Rutilio Grande podía tener tales pensamientos rondándole en la cabeza. Esa cuestión parece haber sido resuelta con su muerte.

Una comparación bíblica permitió a Romero ver la situación desde otro ángulo. Si Rutilio Grande había muerto por defender a los campesinos, al igual que Jesús había muerto por hablar en contra del régimen en que vivió, entonces debía ser justa esa causa. Y si era así, entonces él era quien había estado equivocado todo el tiempo. Pero su conversión no se realizó en la mejor situación.²⁰⁷

Con los antecedentes que tenía respecto de su actitud frente a las CEBs y los jesuitas, no era fácil creer que alguien como él hubiese cambiado repentinamente. Y al mismo tiempo, conocía las expectativas que tenían sobre él las clases acomodadas. A partir de ese momento, se dio cuenta de que las personas que él había considerado fieles a Dios eran, en realidad, muy diferentes. Al paso del tiempo, aquéllas comenzaron a atacarlo de la misma manera que lo hacían en contra de los disidentes. Y fueron estos quienes al final permanecieron junto a él.

Sus homilías las pronunciaba cada semana, resumiendo los hechos más significativos que habían ocurrido durante ésta. También lo hacía por medio del periódico católico *El Despertar*. En éste, artículos como *El asesinato del Padre Octavio y de cuatro jóvenes*, del 20 de enero de 1979, Monseñor Romero denunció las amenazas de muerte que le hicieron llegar.

Cuando sucedieron los asesinatos del Padre Octavio Ortiz, Ángel Morales, Jorge Alberto Gómez, Roberto Antonio Orellana y David Alberto Caballero, Óscar Romero se encontraba en Puebla, México, y casualmente el General Romero, entonces presidente de El Salvador, también estaba en este país. Desde allí, declaró que en El Salvador no había persecución alguna en contra de la Iglesia. La respuesta de Monseñor Romero fue rápida e inaudita: acusó de mentiroso al presidente, sin vacilar en pronunciar claramente su nombre.²⁰⁸

Si bien habló en contra del gobierno salvadoreño, también lo hizo contra la guerrilla. Durante esta época, la represión, persecución, desaparición y asesinato de dirigentes, maestros, sindicalistas, estudiantes y campesinos aumentó; de igual manera se incrementaron, por parte de la guerrilla, los

²⁰⁷ Jon Sobrino, *Monseñor Romero*, p. 21.

²⁰⁸ Miguel Cavada Díez, *Op. cit.*, p. 12

secuestros en contra de empresarios, políticos y diplomáticos extranjeros. De manera que Monseñor Romero se pronunciaba en contra de cualquier bando cuando así lo consideraba.

El cambio en la visión del mundo que tenían los campesinos salvadoreños comenzó precisamente con la crítica al catolicismo tradicional. Éste se desarrolló, al inicio, en el seno de la misma comunidad católica, y en un segundo momento intervinieron otros actores, como las organizaciones políticas. Óscar Romero continuó el trabajo de Rutilio Grande, que cada vez se perfilaba más hacia las acciones políticas.

Comprendió que el pasado nos ofrece ciertas perspectivas de vidas pasadas, de situaciones pasadas y de injusticias pasadas. Romero creía en la verdad, desde la óptica del catolicismo: *la verdad os hará libres*. En este sentido, en lo que enseñaron quienes estuvieron antes que él había verdad, y en el presente también la había, sólo que en grados distintos. Así, Romero no se conformó sólo con aplicar los documentos universales -Vaticano II- y latinoamericanos -Medellín y Puebla- a una situación concreta -la salvadoreña-, sino que buscó, en sentido católico, la luz que puede dar una verdad del pasado a la verdad que se busca en el presente. Es decir, sin pretender que la historia sea una maestra, investigar sobre lo que nos puede enseñar respecto del pasado para evitar posibles errores en el presente.

Y en su presente, en un primer momento, era la explotación de lo que se tenían que librar, y Romero lo comprendió. Es necesario apuntar que la explotación es una relación social no recíproca, en el sentido de que algunas personas consiguen más de lo que justifica su contribución, y otras menos, de tal manera que “el concepto supone la posibilidad de una evaluación objetiva del valor de las actividades sociales y de la contribución de cada parte”.²⁰⁹

Pero además, la ausencia de reciprocidad llega a otros niveles, refiriéndose también a las relaciones sociales en las áreas institucionales de autoridad y coordinación social, producción y distribución, o de una conjugación de las tres. En El Salvador, hasta donde esta investigación me ha llevado, puedo asegurar que los tres estuvieron presentes.

El primero se materializó en la relación campesino- patrón, donde era claro quién recibía más y quién menos; el segundo en la propia dictadura, que como autoridad llevó a horizontes inimaginables la opresión; y el tercero, en las instituciones gubernamentales como el Ministerio del Trabajo, que igualmente contribuyeron a que la producción y distribución de bienes y servicios fuera desigual, orillando todos estos a la inminente desaprobación de dicha situación.

Así, Romero comprendió que la Iglesia es una institución insertada en la historia y, en este sentido, el quehacer educativo de la Iglesia no puede ser entendido fuera del condicionamiento de la realidad concreta en la cual se encuentra. De esta manera, no es posible aceptar la imparcialidad de

²⁰⁹ Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, p. 430

la Iglesia frente a la historia.²¹⁰ Esta supuesta imparcialidad que algunos representantes de la Iglesia proclamaban es impensable. Al insistir en ésta frente a la historia y, por tanto, a la actividad terrenal, no hacen más que ejercer una actividad política, a favor de las clases opresoras y en contra de las oprimidas. De paso, conviene señalar que imparcialidad no es lo mismo que neutralidad, ya que un juicio imparcial puede condenar o no a alguien.

La actividad de Monseñor Romero rebasó los límites de su país, siendo reconocida y valorada en el contexto internacional. Ésta fue principalmente la denuncia del pecado como un imperativo del trabajo de evangelización. En 1979 es nominado al Premio Nobel de la Paz y en 1980 recibe el título del Doctor Honoris Causa por la Universidad de Lovaina, Bélgica. En ese mismo viaje visita a Juan Pablo II en el Vaticano y aprovecha para hablar con él sobre la situación salvadoreña, aunque sin resultados satisfactorios.

Por este mismo año, El Salvador estaba inmerso en una violencia de gran magnitud. Uno de los principales causantes era el gobierno. Datos que maneja la Iglesia católica salvadoreña muestran que sólo entre enero y marzo, cerca de novecientos civiles habían sido víctimas de militares y grupos paramilitares, siendo la ORDEN uno de los máximos representantes de los escuadrones de la muerte y que actuaba bajo el cobijo del ejército y gobierno salvadoreños.²¹¹

De esta forma, Monseñor Romero comienza a ser objeto de atención de grupos poderosos, de grupos que no tienen rostro y que, sin embargo, todo el tiempo están mirando. Romero manda una carta al presidente estadounidense Carter en la que expresa su oposición a que los EUA apoyen al gobierno salvadoreño con armas, inteligencia y logística, ya que esta supuesta ayuda sólo había derivado en el estado de represión en que se encontraba el pueblo salvadoreño.

En las homilias pronunciadas durante la misa cada vez se hacía más evidente el reclamo de Monseñor Romero. Respecto al asesinato del Padre Octavio Ortiz dice:

“Gracias a Dios, contamos, para reconstruir la verdad, con el testimonio de muchos que sobreviven a la tragedia, llevado a la prisión de la Guardia Nacional; y, gracias a Dios, entonces, que no sucedió aquí, con Octavio Ortiz, lo que sucedió con nuestro hermano Ernesto Barrera, cuyo único testigo, que hubiera podido aclararnos la verdad, fue asesinado por los mismos agentes de seguridad para dejar sin testigos aquel crimen oficial”²¹²

La originalidad de la predicación de Romero es la inclusión de conceptos novedosos para su época como la idolatría y el pecado estructural, sin renunciar a la dimensión más tradicional del pecado como fuerte incentivo de liberación. Monseñor Romero incita a involucrarse de manera colectiva en el desarrollo de la comunidad exhortando, por una parte, a los pobres a ponerse de pie, a ordenar su

²¹⁰ Paulo Freire, *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*, p. 5

²¹¹ Pablo Richard, *La fuerza espiritual de la Palabra de Monseñor Óscar A. Romero*, p. 3

²¹² Miguel Cavada Díez, *Op.cit.*, p. 187.

vida, y a hacerse cargo de su propio destino; y por otra, a los ricos a elegir el camino del desapego material si quieren acceder a la salvación; y por último, a los dirigentes políticos que pretenden liberar al pueblo de la miseria y de la opresión, invitándolos a estructurar un plan que realmente ayude a liberar al pueblo.

Para esto, según Ignacio Ellacuría, Óscar Romero se apoyó en dos pilares: uno histórico, que era su conocimiento del pueblo, al que él atribuía una gran capacidad de encontrar soluciones a las situaciones más graves que se le presentaran; y uno trascendente, que era su persuasión de que Dios es un Dios de vida y no de muerte, y que, conjugando ambos pilares, lo último de la realidad es el bien.²¹³

El pilar histórico es, básicamente, la creencia de Romero en el pueblo salvadoreño, y en ésta reside la discusión de si se dio un cambio o una conversión en Monseñor Romero. La realidad de un pueblo oprimido movió en Monseñor ideas que habían permanecido dormidas, o tal vez ciegas e indiferentes ante tanta injusticia. Sin embargo, despertaron dando origen a un hombre nuevo, a un creyente nuevo; en fin, a un ser humano con la empatía suficiente para sentir lo que otros. Así, de cierta manera, la disputa entre cambio y conversión no tiene cabida al analizar su obra y sus acciones, por el sólo producto de éstas.

Entonces el pueblo se convirtió en la referencia obligada de Óscar Romero, y ésta explica la radicalidad de Monseñor Romero. Las referencias a su pueblo fueron inherentes a él, como la carne al hueso. En muchas de sus homilias lo demuestra: "Fíjense que el conflicto no es entre Iglesia y Gobierno, es entre Gobierno y pueblo; la Iglesia está con el pueblo y el pueblo está con la Iglesia, ¡Gracias a Dios!".²¹⁴

Con dicha conversión, Romero obtuvo su propia libertad respecto de las clases dominantes de El Salvador, quienes ya no fueron obstáculo para que pudiera defender a su pueblo hasta las últimas consecuencias, tomando todos los riesgos, identificándose plenamente con él. "Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de un Iglesia encarnada en los problemas del pueblo".²¹⁵

En este sentido, Paulo Freire nos refiere que las Iglesias no son entes abstractos, sino instituciones insertadas en la historia. Monseñor Romero fue un ejemplo a seguir para muchos salvadoreños, tomando él mismo como ejemplo a Rutilio Grande. Fungió como guía, como pastor, como maestro. Así, la educación también está presente en la Iglesia, de manera que su quehacer

²¹³ Jon Sobrino, "Monseñor Romero: exigencia, juicio y buena noticia en el XX Aniversario de su martirio", p. 4 en *Revista ECA*, marzo 2000

²¹⁴ Miguel Cavada Diez, *Op. cit.*, p. 195.

²¹⁵ Jon Sobrino, *Op. cit.*

educativo no puede ser entendido fuera del contexto y las condiciones de la realidad concreta en la que se encuentran.²¹⁶

Siguiendo esta afirmación, Monseñor Romero la corroboró, al insertarse él mismo en la realidad histórica de su pueblo, no sólo en su historia.

El pilar trascendente se refiere a la vida cristiana de Óscar Romero, al hombre que creyó siempre en Dios, un Dios que está más allá de lo humano pero al mismo tiempo se encuentra en lo más profundo de éste. En fin, un Dios que era fuente de salvación, no sólo en el plano espiritual, sino también en el terrenal. Un Dios que si bien podía salvar almas, también era capaz de salvar cuerpos. No existe la espiritualidad sin la vida material.

Así, Monseñor Romero no separó lo espiritual de lo terrenal; al contrario, integró ambas perspectivas. Al insertarse en la realidad histórica de los pobres, del pueblo salvadoreño, pudo ver a través de ellos, y lo que vio fue a Dios mismo insertado en la vida cotidiana de la gente, en sus rezos, en sus persecuciones, en sus cantos y en su éxodo.

Vivió, peleó y dio voz al pueblo salvadoreño, y también murió con él. Parece haber tenido una aparición al igual que el apóstol Pablo, y ésta lo convirtió en un nuevo Óscar Romero. Conversión en el sentido espiritual, revolución en el terrenal, cualquiera que sea la perspectiva con la que se mira, indiscutiblemente Monseñor Romero dio un giro total a la Iglesia salvadoreña y a su vida misma.

Enfocándonos más en el aspecto terrenal, en efecto, Romero fue un sacerdote subversivo. Puede ser que lo haya sido aun más en el sentido personal que en el social, porque su primera lucha fue contra él mismo, contra sus creencias. Y sin embargo, logró cambiar su propia percepción de la vida, de su vida y de su actuar en ella y con ella. La autoridad moral con la que durante tanto tiempo ayudó a los opresores de El Salvador giró radicalmente para ponerse del lado de los oprimidos.

Su comprensión de la injusticia y la opresión en la que vivía la sociedad salvadoreña, aunque aparentemente tardía fue fructífera, ya que conquistó su propio sentimiento de inevitabilidad ante ciertas situaciones, en este caso, de opresión. Con esto, logró percatarse del agravio moral del que eran víctimas él y la mayoría de los salvadoreños y de definir su situación como consecuencia de la injusticia social: una circunstancia que no puede ni debe soportar, sino al contrario, puede y debe cambiar.

Sin embargo, es necesario apuntar que el análisis histórico nos puede proporcionar una visión sobre los distintos tipos de autoridad moral que existen en distintos contextos tanto geográficos como temporales y culturales, al mismo tiempo que nos muestra el sufrimiento de las víctimas de dichos tipos, con el cual nos formamos un juicio moral. Empero, este juicio moral puede ser no el correcto, de tal modo que podríamos convertirlo en una serie de consejos o recomendaciones para

²¹⁶ Paulo Freire, *Op. cit.*

introducirlas en la dinámica de la historia y, por tanto, en una justificación para todas las injusticias que ella registra.

Romero fue la voz subversiva que el gobierno militar no soportó escuchar por mucho tiempo, la voz que defendió a los oprimidos, una voz poderosa que llegó hasta lo más recóndito de la conciencia del pueblo. Todos los domingos desde la Catedral y a través de la radio, Romero denunció los abusos y las injusticias sociales de su país.²¹⁷

El 23 de marzo de 1980 pronunció la homilía con el que su vida llegaría al final de su camino. *...en nombre de Dios, pues...Las palabras que dijo Óscar Romero...y en nombre de este sufrido pueblo... sólo podían provenir de un comunista...cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos... Y el comunista...les suplico, les ruego... es el enemigo... ¡les ordeno, en nombre de Dios, cese la represión! Era hora de matarlo.*

El capitán Álvaro Rafael Saravia, uno de los fundadores de ARENA, años después confesó su crimen. Según él, fue un plan armado por Roberto D'Aubuisson, en la que sólo participó llevando el carro que necesitaron para realizar la operación. Fue Amado Garay, un soldado nacido en Quezaltepeque, quien condujo dicho auto con el asesino material hasta la Iglesia. Así se iniciaba el "Plan Piña", con el objetivo de matar a Monseñor Romero.

Refiere Saravia que por la mañana del 24 de marzo de 1980, una llamada de D'Aubuisson lo despertó, le pidió que le consiguiera un carro y, según su versión, le preguntó para qué lo quería. Sin embargo, D'Aubuisson se limitó a darle la orden de llevarle el auto. Monseñor Romero oficiaría una misa en la Iglesia del Hospital de La Divina Providencia a las seis de la tarde.

Amado Garay fue quien manejó el auto y pasó por Saravia. A las cinco de la tarde se reunirían con otros en el estacionamiento del hotel Camino Real. Cinco personas los esperaban allí, uno de ellos era un hombre joven y barbado. De ahí también salieron dos autos más. Garay y el tirador cambiaron de auto y abordaron un Volkswagen Passat rojo. Así, continuaron su camino rumbo a la Iglesia, ya casi eran las seis.

Cuando llegaron, el hombre con barba se apeó del auto y le dijo a Garay que mantuviera el auto encendido. Miró por la ventana en dirección a la Iglesia y vio a un sacerdote oficiando misa. Se quedó esperando, no sabía exactamente qué era lo que pasaba. Mientras, dentro de la Iglesia, Monseñor Romero oficiaba su misa y levantaba los brazos para pedir la bendición de la hostia, al hacerlo, recibió el disparo en medio de los brazos, dándole justo en el pecho.

Fuera, Saravia de pronto escuchó el disparo e instintivamente volteó hacia el lugar de donde provino el sonido. Sólo vio acercarse al tirador y escuchó decirle: *camine despacio, tranquilo.*

²¹⁷ Cfr. <http://www.catholicireland.net/pages/index.php?nd=68&art=91> última actualización 29/11/11

Pese a los nervios, obedeció. Pero lo traicionaron en el último momento provocando que se perdiera en el centro de la ciudad. Poco a poco logró dominarlos y calmarse, hasta que llegó a la casa de donde habían salido. Ahí los esperaba Saravia. El tirador lo saludó como lo hacen los militares y dijo: *misión cumplida*. Ese hombre, se supo años más tarde, se llama Marino Samayoa Acosta.

Al siguiente día, Garay llevó a Saravia a otra propiedad de Roberto Daglio, donde también se encontraba Roberto D'Aubuisson. Allí, Saravia le dijo “*ya hicimos lo planeado*”, a lo que D'Aubuisson respondió: “*no, hombre, no lo hubieran hecho todavía*”. Más tarde, Saravia confesaría que fue el capitán Eduardo Ávila Ávila quien puso en marcha el plan, junto con Roberto D'Aubuisson y Mario Molina, hijo del ex presidente Arturo Armando Molina.²¹⁸

4.3 JON SOBRINO: MARTIRIO Y SALVACIÓN.

Jon Sobrino es uno de los teólogos de la liberación más reconocidos e importantes de América Latina, se ubica en lo que se ha conocido como la liberación de los pobres, y esto lo expresa, desde hace más de veinticinco años, a través de sus diferentes libros, artículos y seminarios por más de veinticinco años. Ayudó, junto con Ignacio Ellacuría a fundar la UCA, donde actualmente es director del Centro Monseñor Romero de la UCA, donde imparte clases de cristología e historia de la Iglesia. Probablemente es el cristólogo más importante en América Latina.

Nació en Barcelona, España, en el año de 1938, en plena guerra civil. Al cumplir los dieciocho años ingresa a la orden de los jesuitas. En 1957 viajó por primera vez a El Salvador, más tarde estudió filosofía en St. Louis University, en los EUA, donde también obtuvo una maestría en ingeniería y obtuvo un doctorado en teología por la Universidad de Frankfurt, Alemania.

Durante años ha sido el punto de mira de los inquisidores romanos debido a los escritos en los que presenta a un Jesús más humano, un Jesús histórico. Es testigo del martirio salvadoreño y sobreviviente de la masacre cometida por los escuadrones de la muerte el dieciséis de noviembre de 1989.

El oscuro y tenebroso Santo Oficio de la Inquisición, ahora llamado Congregación para la Doctrina de la Fe, lo ha perseguido muchas veces, hasta que en el año 2006 logró censurarlo a través de la polémica Notificación, aprobada por el papa Benedicto XVI, antes cardenal Ratzinger, quien ya

²¹⁸ Al respecto, el periodista salvadoreño Carlos Dada realizó, tras una serie de investigaciones, una excelente entrevista al capitán Rafael Álvaro Saravia, publicada el 22 de marzo de 2010 bajo el título “Así matamos a Monseñor Romero” en el periódico virtual El Faro.net. Cfr. http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=0 última actualización 29/11/11

había escrito en contra de Sobrino. El motivo de dicha censura fue debido a que en su obra “subraya en demasía la humanidad de Cristo, ocultando su divinidad”.²¹⁹

Dos de las obras de Sobrino causaron revuelo entre los dirigentes del Vaticano: *Jesucristo Liberador: lectura histórico- teológica de Jesús de Nazaret* y *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Estas dos obras ocasionaron que el Vaticano le enviara *La Notificación*, en la cual expresa su rechazo a ambos textos, por no estar en conformidad con los preceptos de la Iglesia católica.²²⁰ Su pensamiento ha sido influido por teólogos como Karl Rahner y Jurgen Moltmann, así como Xavier Zubiri.

La teología que hace Jon Sobrino parte de las mayorías populares de América Latina y, especialmente, de El Salvador. Como ya se mencionó en el primer capítulo, este país sufrió una de las peores dictaduras que ha vivido América Latina. Y Sobrino, al igual que otros jesuitas, fue parte de esa realidad. Él sufrió la persecución, la represión y, al final, el silencio impuesto.

Jon Sobrino compara la teología con la Parábola del Buen Samaritano, donde el sacerdote pasa de largo al ver a un desamparado. De esta manera, la teología no debe permanecer pasiva frente al sufrimiento humano, no debe ser sólo la parte intelectual de la Iglesia, fría y estática, sino todo lo contrario, debería ser acción. No debe estancarse en lo que Eduardo Nicol llama la relación primaria cognoscitiva, lo que quiere decir que la presencia de las cosas es evidente, y de esta evidencia parte toda forma de pensamiento.

Sin embargo, éste no se detiene ahí, no se limita –o no debería limitarse- a sólo registrar y reproducir las presencias evidentes. Si bien la razón se define como la adecuación del pensamiento con la realidad pensada, no debería bastarle con estar simplemente de acuerdo con dicha realidad. Tiene que participar e inferir en ella.²²¹ De la misma forma que el pensamiento, la teología debe y tiene que ser parte de la realidad y no sólo una espectadora.

En este sentido, el objetivo principal de Sobrino es recuperar y presentar a un Jesús en su lado más humano, al Jesús histórico y su práctica liberadora. Esto, sin separarlo de la utopía del Reino de los Cielos, lo que significa que Sobrino trata de historizar esta utopía para darle un sentido humano. Son dos los principales símbolos de esta historización: la cruz y la resurrección.

Refiriéndose a la cruz, Sobrino destaca tres aspectos: el histórico, el teológico y la conjunción de ambas. En el primero, intenta responder a la cuestión de por qué matan a Jesús; en el teológico, que atañe al sentido de esa muerte, responde a la pregunta por qué muere Jesús; y el tercer aspecto, que trata de vincular la muerte de Jesús crucificado -desde la visión divina- con la muerte de los

²¹⁹ Juan G. Bedoya, “Jon Sobrino denuncia que el poder eclesiástico ha traicionado a Jesús. El Congreso de teólogos reclama menos silencio y más compromiso” en *El país*, 16/09/2010

²²⁰ “Censura Vaticano obra de Jon Sobrino” en *La Jornada*, 15/03/2007, en <http://www.jornada.unam.mx/2007/03/15/index.php?section=politica&article=020n1pol> última actualización 7/04/2010

²²¹ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 47

pueblos crucificados en la tierra. Y en cuanto a la resurrección, su reflexión se basa en el Jesús que hace justicia a las víctimas devolviéndoles la vida.²²²

Entonces, podemos darnos cuenta de que, según Sobrino, la espiritualidad es inherente a lo real y humano. Forma parte del ser humano al igual que lo es el cuerpo, la socialización, la practicidad y la libertad. Así, se convierte en algo tan primordial como la liberación, de tal manera que encontramos una conexión entre espiritualidad y práctica, entre vida espiritual y existencia histórica, entre liberación y seguir a Jesús.

Es importante señalar que el concepto de *liberación* es determinado por la óptica de los creyentes.²²³ En el caso de El Salvador, la liberación consistió primordialmente en un cambio estructural de la Iglesia, de tal manera que su discurso y, más aun, su actuar, respondieran a las necesidades particulares de la sociedad salvadoreña de la época, donde elementos como el alimento, libertad política, posesión de la tierra, estuvieron presentes teniendo como cimientos la religión católica y la vida misma de los salvadoreños.

Esto nos conduce a la obra de Sobrino, donde el martirio es la principal discusión. Éste ha marcado la historia de América Latina, y El Salvador es uno de los países que lo ha vivido con mayor intensidad. Jon Sobrino considera mártires a todos aquellos que han muerto por oponerse al orden establecido, específicamente a los latinoamericanos que murieron durante las dictaduras en América Latina. Concretamente, es en El Salvador donde Jon Sobrino centra su atención.

Fue precisamente la realidad salvadoreña lo que motivó a Sobrino a escribir *Jesucristo Liberador*, “donde tanta tragedia y tanta esperanza, tanto pecado y tanta gracia, ofrecen un poderoso horizonte hermenéutico para comprender a Cristo y hacen que el evangelio tenga el sabor de la realidad”.²²⁴

Estos mártires nunca son mencionados ni por políticos, ni militares, ni embajadores estadounidenses, ni por empresas privadas. Con esto, se pretende que sean olvidados todos ellos. Prueba de esto es la constante petición de canonizar a Óscar Arnulfo Romero y la negativa del Vaticano a hacerlo. Sin embargo, muchos mártires europeos reciben esta consagración.²²⁵

Y para justificar dicha acción, se aduce que las cosas han cambiado, que los tiempos no son los mismos, que recordar hechos del pasado sólo entorpece las negociaciones del presente. Que El Salvador no necesita vivir en el pasado ni recordar su historia; la nueva democracia necesita un nuevo ambiente psicosocial: pluralismo, tolerancia, diálogo. Pero al hacer esto, también se pretende borrar de la historia los asesinatos que se cometieron.

²²² Juan José Tamayo, *Jon Sobrino, entre el martirio y la liberación*, en el “País”, 13 de marzo de 2007.

²²³ El “enfoque o perspectiva de los creyentes” es una metodología usada por los autores más reconocidos de la sociología de la religión, como Max Weber por ejemplo, y dado que en este trabajo no se abordará sólo se hace mención como mera referencia.

²²⁴ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, p. 16

²²⁵ Jon Sobrino, *Los mártires y la teología de la liberación*, p. 701.

Incluso para algunos miembros de la Iglesia nunca existieron los mártires en El Salvador. Los que murieron fue porque lo quisieron así, porque fueron seducidos y cayeron en la tentación, porque fueron cristianos ingenuos que creyeron en los movimientos revolucionarios. “Ellos se lo buscaron”, dijeron, cuando mataron a Rutilio Grande, a Óscar Romero, a Ignacio Ellacuría y a los jesuitas de la UCA, sin mencionar siquiera a los que no fueron sacerdotes.

Los mártires, a juicio de Jon Sobrino, son quienes evidencian al mundo su pecado. “Se mata a quien estorba”, decía Monseñor Romero, y Jon Sobrino agrega: “Y una vez muerto, se olvida a quien estorba”.²²⁶

Del mismo modo en que se pretende olvidar a los mártires, como los ha nombrado Jon Sobrino, se quiere borrar todo rastro de la Teología de la Liberación. Se argumenta que el socialismo ya no existe, y por lógica, tampoco esta teología. Se ha insistido en afirmar que fue una moda que ya cumplió con lo suyo –con lo cual, al menos se le reconoce algo-, que ya pasó. Sin embargo, decir que ya “pasó” es simplificar la situación. Se puede entender de dos maneras el concepto “pasar”. Uno, es pasar en el sentido de desaparecer de la historia; otro, es pasar por la historia dejando algo perdurable.

En este sentido, parece existir una estrecha relación entre el martirio y la Teología de la Liberación: estorban y por eso deben ser olvidadas. El martirio, entendido desde el punto de vista de la Iglesia tradicional, es la muerte por excelencia del cristiano a causa de la fe, una muerte aceptada sumisamente y sin defenderse de ningún modo.²²⁷ Invariablemente, esta concepción del martirio se acerca a la muerte de Jesús, apresado y, posteriormente, crucificado sin oponer resistencia. Una muerte paciente la que tuvo Jesús bajo la mano de Roma.

Y la Teología de la Liberación está estrechamente ligada al martirio, porque ve en éste lo que le da identidad a la fe cristiana, tanto espiritual como históricamente: martirio fue la cruz de Jesús y la historia que brotó después de eso no fue la del Jesús muerto, sino la del crucificado. Desencadenó distintos enfoques de historia: personal, de fe, de esperanza, de compromiso social. Así, el Vía Crucis y la misma crucifixión representan el martirio que Jesús padeció.

Entonces, la identidad de la fe es una de las razones principales para que la Teología de la Liberación haga del martirio algo central. En este sentido radica la importancia de la aportación de la Teología de la Liberación a la religión católica, claramente influida por la Ciencias Sociales y, como se mencionó en el primer capítulo, por una actitud presocrática, donde mirar la realidad tal cual es, debe ser primordial, además de enfrentarse y dejarse afectar por ella.²²⁸

²²⁶ *Loc. cit.*

²²⁷ Karl Rahner, *Dimensiones del martirio*, en <http://www.dimensionesperanza.it/articulos-en-espanol/item/6180-dimensiones-del-martirio-karl-rahner.html>, última actualización el 19/10/2011

²²⁸ Jon Sobrino, *Op. cit.*, p. 703

Jon Sobrino se pregunta entonces por qué, si existe una teología de los sacramentos, de la vida religiosa, y muchas más, no existe una enfocada al martirio, si es una realidad presente en el mundo, al igual que las antes mencionadas. Pero la cuestión principal no es abordar el martirio teológicamente sólo como concepto, no se trata de hacer estudios sobre una palabra, sino de tener, como lo menciona Paulo Freire, una participación activa, en contraste con la concepción tradicional, que no considera la aplicación de este concepto a la muerte sufrida en una lucha activa.

Sin embargo, esto no pretende restarle su importancia a ninguna de las dos concepciones del martirio, sino más bien se considera la unión de ambas, donde la muerte paciente -como la de Jesús en la cruz- y la activa -el proceso anterior a la crucifixión, es decir, durante la predicación- se complementan.

Se menciona esto porque, considerando la vida y muerte de Jesús, resulta imposible no considerar la semejanza esencial existente entre ambas formas de muerte, pese a sus diferencias. Esto podría parecer algo contradictorio, empero, no lo es. Jesús soportó la muerte pasiva al ser crucificado, pero esta crucifixión fue resultado de la lucha activa en contra de quienes tenían el poder religioso y político de su época. De esta forma, Jesús murió porque luchó, y su muerte no debe ser vista al margen de su vida. La muerte es provocada; Jesús y los demás mártires que han perdido la vida, no se quedaron pasivamente esperando a que viniera por ellos.

Incluso, desde el enfoque médico, se sabe que frente a la muerte los seres humanos experimentan distintos sentimientos y reflexiones, que pueden ser considerados desde tres puntos de vista. Primero, el del individuo que reflexiona sobre su futura y propia muerte, cercana o lejana; el de quien recuerda a sus amigos o parientes; y el de aquellos inmersos en una prolongada agonía. Este último, por su descripción, pudo haber sido el que experimentó el Jesús histórico.

En distintas zonas y épocas, los sentimientos de los seres humanos ante la muerte son muy semejantes: miedo, dolor, espanto ante el cobijo oscuro y frío que ella ofrece. Estos sentimientos y reflexiones se tornan acción ante la muerte próxima. En tal circunstancia, el ser humano reacciona irracionalmente, hundiéndose ya sea en el quietismo o en la desesperación.²²⁹

Y con base en esto, se puede creer en la humanidad de Jesús -desde el punto de vista religioso- y en el martirio que él mismo vivió. Y Jon Sobrino está convencido de que América Latina tiene sus propios mártires, y no sólo históricos sino algunos tan actuales que siguen presentes y en resistencia.

Mártires que al igual que Jesús se oponen a la opresión y luchan en contra de ella para defender a los pobres, y por eso son perseguidos y asesinados; en fin, son mártires de la liberación. Y

²²⁹ Alberto Rangel Abundis, "De las danzas de la muerte al día de muertos. De la tanatofobia a la tanatofilia", en *Cirugía y cirujanos*, Vol. 73, No. 3, mayo- junio 2005, pp. 241- 242

la Teología de la Liberación tiene como premisas centrales la defensa y enfrentamiento-construcción del reino y el combate al anti reino respectivamente- , por lo que el martirio se vuelve una parte central y esencial de la Teología de la Liberación.

Así, los mártires actuales, no sólo latinoamericanos, lo son porque vivieron lo que es esencial a la Teología de la Liberación y, más aún, a lo primordial del Evangelio y vida de Jesús, desde la interpretación de esta teología.²³⁰ Por esta razón, según Sobrino, a la Iglesia no debería sorprenderle la existencia de una teología del martirio, complementaria de la Teología de la Liberación.

En este sentido, la Teología de la Liberación habla por experiencia propia. En El Salvador, han existido muchos mártires, siendo Ignacio Ellacuría y Óscar Romero los más conocidos. Sin embargo, son muchos los que se pueden mencionar no sólo en ese país; Brasil, Nicaragua y Chile tienen sus propios mártires, no reconocidos por autoridad alguna, pero ahí están, siempre presentes, siempre recordados, siempre vivos.

La persecución de la Teología de la Liberación le ha dado este carácter martirial, donde los teólogos que han sido víctimas de ella, la han experimentado de distintas formas, tanto formal como material, de derecho como de hecho, legal e ilegalmente. Por estas razones, la Teología de la Liberación no es sólo un testigo ocular de lo ocurrido, sino que ella misma la ha padecido, y esto le da una visión esencial para abordar el tema del martirio: con una extensa lista de asesinados frente a ella, pero también dentro de ella.

“Pueblos crucificados” es como Ellacuría nombró a los países latinoamericanos que sufrieron la injusticia, y que Sobrino retoma para insertarse en el debate histórico sobre el Tercer Mundo. En el mundo terrenal se les ha nombrado “Tercer Mundo”, “Sur” y “países en vías de desarrollo” para designar que algo anda mal en dichos países; sin embargo, a juicio de Sobrino, estos términos no explican totalmente la hondura de ese mal.²³¹

4.4 JESÚS, UN CRISTO SUBVERSIVO

Jon Sobrino es uno de los principales teólogos de la liberación, pero también uno de los mayores exponentes de la cristología latinoamericana. Esto se refleja en sus dos obras más reconocidas: *Jesucristo Liberador* y *Fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*.

Las principales características de la cristología de Sobrino son el interés y la organización soteriológica,²³² ambas referentes a un contexto histórico muy preciso. Y el contexto en aquella época

²³⁰ Jon Sobrino, *Op. cit.*, p. 705

²³¹ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, p. 313

²³² La soteriología es una rama de la teología que estudia la Doctrina de la Salvación, centrada en la persona y obra de Jesucristo y de cómo se hace posible la salvación espiritual en él.

exigía liberación. Respecto a esto, el teólogo protestante alemán Wolfhart Pannenberg sostiene que casi todas las concepciones cristológicas han tenido motivos soteriológicos. Los cambios de la cristología a través del tiempo se explican en parte por los cambios del interés soteriológico y del modo de concebir la salvación.²³³

Con base en esto, podemos notar la concepción de Sobrino respecto de la cristología, y su interés por el contexto histórico. Y es por esta razón que Jon Sobrino comienza a ser sospechoso de predicar una teología contraria a la oficial. En la cristología tradicional, se reconoce a un Jesús histórico; sin embargo, para su mejor estudio, debe considerarse sólo el tiempo en el que vivió. La cristología debe partir del Jesús de ese momento, no de su significación para los cristianos de la época actual.

Para Jon Sobrino esto no tiene sentido. Se pregunta cómo explicarse una realidad, tan lejana geográfica y temporalmente, si no es contextualizando al mismo Jesús, historizándolo en nuestra realidad, en la realidad latinoamericana. Podemos notar que tanto la cristología cristiana como la protestante actuales tienen esta tendencia al revalorar el significado de su existencia terrenal para comprender totalmente a Jesu-Cristo, como lo llama Sobrino.²³⁴

Sobrino le llama de esta manera por la siguiente razón: la cristología latinoamericana tiene mucha influencia de la europea, específicamente de las teorías de Karl Rahner, quien recobró la humanidad de Cristo para, de alguna forma, salvarlo de convertirse sólo en un mito. Rahner sostiene que, si bien Jesús fue humano, esta humanidad es la exégesis o realización concreta de la interpretación de la trascendencia de Cristo. De tal manera que, sin esa humanidad, es imposible comprender a Cristo y la fe en él. No hay trascendencia sin historia y, por tanto, no hay Cristo sin Jesús.²³⁵

Sobrino resalta la importancia del contexto histórico. Pero, habría que preguntarse cuál es la razón que lo impulsa a expresarse en contra de tanta injusticia que se vivió en El Salvador. En este sentido, resulta necesario cuestionarse el porqué de la peligrosidad para el gobierno salvadoreño y para el mismo Vaticano, al grado de censurar la cristología estudiada y propuesta por Jon Sobrino.

El contexto –signos de los tiempos- latinoamericano pero sobre todo el salvadoreño se caracteriza por la pobreza y la muerte. El de los “pueblos crucificados” generalmente es una muerte lenta a causa de la pobreza, el hambre y las enfermedades; es rápida a causa de la represión y la

²³³ Wolfhart Pannenberg, *cristología y soteriología*, p. 1, revisado en: <http://www.iglesiaviva.org/233/233-50-PAGINA.pdf> última actualización 3 de noviembre de 2011.

²³⁴ Jon Sobrino, *Jesús en América Latina*, p. 96.

²³⁵ Jon Sobrino, *Op. cit.*

guerra cuando el pueblo decide salir de esa pobreza; y es indirecta cuando al pueblo se le priva de su cultura para someterlo, debilitarlo en su identidad y hacerlo más indefenso.²³⁶

Esta última representación que Sobrino hace del contexto se liga mucho con la tesis de Barrington Moore sobre la autoridad moral, generadora de obediencia y al mismo tiempo de rebelión. Sobrino asegura que “pueblo crucificado” expresa que la opresión y sobre todo la muerte que padece El Salvador no es cualquiera, sino que es una muerte infligida por las estructuras injustas, haciendo referencia a la Conferencia de Medellín sobre la violencia institucionalizada.

Retomando lo anterior, debe sopesarse en qué medida el discurso de Sobrino era un riesgo si llegaba a oídos de las comunidades salvadoreñas y peor aún, si era puesta en práctica por las nacientes CEBs. Como ya se presentó en el primer capítulo, los salvadoreños vivieron varias décadas de dictaduras. Durante el periodo temporal que comprende los años 1932 a 1985 surgieron varios movimientos con el objetivo de terminar con aquéllas.

En este sentido, tendríamos que inquirir sobre la lenta respuesta frente a la situación que se vivía. De acuerdo con Moore, la sociedad es un invento del ser humano que permite hacer las cosas en grupo. Sin embargo, dicha sociedad requiere de reglas sociales para que funcione. Con éstas, un grupo social vive armoniosa y pacíficamente, aunque esta afirmación depende de la ubicación geográfica, el tiempo y la cultura.

Para Jon Sobrino, la sociedad es una manifestación de amor, entendido desde la óptica cristiana. Y dentro del amor, encuentra la justicia. Para él, el amor es “la correcta relación de los hombres entre sí cuando entre ellos se establecen ciertas relaciones”.²³⁷ Concretamente, en el sentido religioso, es hacer de los demás los destinatarios de nuestras actividades, para que sean más, para que vivan su vida plenamente, sin carencias y justamente. Como podemos notar, tanto Sobrino como Moore comparten un significado similar de la sociedad.

Empero, las reglas pueden ser quebrantadas. Y el hecho de violarlas produce elementos fundamentales del agravio moral y el sentimiento de injusticia social. El agravio moral no es más que coraje hacia la injusticia, es ese sentimiento que experimentamos cuando vemos o sabemos que algo no es justo, cuando otra persona o personas violan una regla social.²³⁸

En este sentido, existe cierta ambigüedad respecto de lo planteado anteriormente. Una persona podría molestarse y pensar que las reglas que obedece no son las más adecuadas, que están equivocadas y que deberían aplicarse otras; alguien más simplemente podría opinar que si no existieran reglas sociales que dirijan la conducta social, no habría tampoco el sentimiento de agravio moral o el de la injusticia. Por esta razón, Jon Sobrino insiste en la contextualización del problema, sin

²³⁶ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, p. 314

²³⁷ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia*, p. 62

²³⁸ Barrington Moore, *Op. cit.*, p. 18

hacer comparaciones de índole cultural. Sin embargo, es innegable que para el presente trabajo, se considera como objeto de estudio a las sociedades occidentales, –la salvadoreña y toda América Latina-, ya que el agravio moral y el sentimiento de injusticia social derivan del pensamiento de dichas sociedades.

Este último punto es fundamental en este estudio: si tomamos partido por alguna situación, haciéndolo desde la óptica cultural, resultaría que tenemos la perspectiva occidental tan arraigada que encontraríamos incorrectas otras culturas. Así, no podríamos entender formas de vida indígenas, árabes o africanas por ejemplo, y al verlos sostendríamos que están mal. Sobrino insiste en que es necesario ver la realidad histórica y hacerse cargo de ella, y la manera de hacerlo es involucrándose.

Profundicemos en este punto. Existen elementos necesarios para que un ser humano pueda vivir: aire, agua, alimento, medio ambiente, casa y, en un sentido más fisiológico, la gratificación sexual. Algunos de estos son tan esenciales que la imposibilidad de satisfacerlos provoca sufrimiento en cualquier persona, al punto de, exceptuando la gratificación sexual, causar la muerte.²³⁹

Con base en lo anterior, resulta necesario decir que para que exista y prevalezca una sociedad, en un sentido político y social, son necesarios dos elementos que, en apariencia, pueden ser tanto contrarios como complementarios. Estos son los que gobiernan y los gobernados, los que tiene la autoridad y los que obedecen.

En esta relación se concretan acuerdos sociales -el contrato social de Rousseau-, la mayoría de ellos implícitos. Para que se lleven a cabo se requiere, por una parte, que haya un grupo que tenga los medios necesarios para ofrecer a otros lo necesario para poder vivir armoniosamente; y por otra, que existan quienes necesitan de estos factores; en otras palabras, se necesita de una coordinación social.

Aun así, cuando cierta cantidad de seres humanos intenta vivir juntos y reproducirse, hay problemas. Barrington Moore se refiere a esto como la causación social, la cual define como “el hecho de que hay muchos seres humanos en el mundo con quienes ponerse de acuerdo”.²⁴⁰

De esta forma, se generan tres divisiones del problema de la coordinación social: la autoridad, la división del trabajo y la asignación de bienes y servicios. El incumplimiento de alguna de éstas, deriva en la decadencia de una sociedad. En función de esto, la sociedad salvadoreña cumple con estos requisitos, por llamarlos de alguna manera. Es una sociedad estratificada con base en la influencia occidental, cuenta con una coordinación social basada en los tres aspectos mencionados anteriormente y, finalmente, con una ruptura que lleva al descontento.

²³⁹ *Loc. cit.*

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 22

Cuando el gobierno salvadoreño fue incapaz de ofrecer coordinación social al pueblo, es decir, protección, estabilidad material, paz y bienes y servicios, hubo insatisfacción de las llamadas necesidades sociales o imperativos sociales, la cual originó, si bien en distintos niveles, el sufrimiento de la sociedad. Es necesario recalcar que la definición del imperativo social es imprecisa, ya que, para lo que algunos es una necesidad urgente, para otros no lo es, lo que nos llevaría a incluir un juicio ético al respecto.

Como ya se mencionó, esto implica también el espacio temporal y geográfico. Por eso, insiste Jon Sobrino, es fundamental conocer al Jesús histórico, el Jesús que se rebeló y optó por los pobres. Por esta misma razón, es necesaria una

“cristología funcionalizada ideológicamente, exclusiva para una situación determinada (se refiere a una cristología guiada puramente por el propio interés coyuntural), hay una exigencia legítima de una cristología históricamente mediadora, para que sea significativa para las preguntas fundamentales de una situación histórica”²⁴¹

En esta misma línea, es válido decir que Jesús fue un hombre que se cansó de la injusticia vivida por su pueblo a causa de la invasión romana y de las mismas autoridades locales. Haciendo una analogía, Sobrino sostiene que la cruz que soportan los países latinoamericanos es impuesta por “los diversos poderes que se adueñan del continente, en connivencia con los poderes locales”²⁴². Los constantes agravios realizados tanto por los extranjeros como por los mismos judíos llevaron a una situación incontrolable en Judea durante la época de Jesús, y en El Salvador ocurrió algo muy parecido como producto de la relación entre los EUA y el gobierno salvadoreño.

En un sentido similar, la sociedad salvadoreña vivió un proceso parecido. Es importante señalar esto ya que el agravio moral y la injusticia social son dos factores que están presentes en las sociedades, pero es necesario pasar por ciertas situaciones para darse cuenta de que así es, es decir, hay un proceso de descubrimiento. Y este proceso de descubrimiento es totalmente histórico.

Las situaciones cambian, el mundo cambia y las sociedades con él. Regularmente las sociedades se desfasan, teniendo como parámetro la cultura occidental. Así, podemos hablar de la Grecia antigua y, en ese sentido, explorar una óptica más de cómo se mira la injusticia.²⁴³

Si pensamos que el esclavismo no se miraba de mala manera en Grecia, lo hacemos basándonos en la cultura occidental, donde los griegos fueron los filósofos por excelencia, los inventores de la democracia y, por tanto, de la igualdad. Sin embargo, si los procesos históricos pudieran introducirse a un laboratorio y tuviésemos la oportunidad de preguntarle a uno de los esclavos sobre su situación, seguramente describirían una visión totalmente distinta.

²⁴¹ Jon Sobrino, *Jesucristo Liberador*, p. 63

²⁴² *Ibidem*, p. 314

²⁴³ Barrington Moore, *Op. cit.*, p. 30

En la actualidad sucede algo parecido. Ahora son los EUA quienes llevan el estandarte de la libertad, la justicia y la democracia, y con esta justificación se permiten invadir países sin mayor problema moral. Empero, cuando es una cultura muy distinta a la occidental – de la que ya se dijo que estamos empapados- la reacción es otra.

Entonces, cuando esas culturas distintas realizan actividades bélicas o invasoras como las que llevan a cabo no sólo los estadounidenses, sino también franceses, ingleses o cualquier occidental, se distorsiona totalmente la perspectiva de dichas culturas. Y ya no son héroes, los convierten en socialistas, comunistas, rojos, guerrilleros, fundamentalistas religiosos –islámicos por supuesto- y actualmente en terroristas, y con muchos otros términos que se les han aplicado. Y la mayoría de las veces, lo creemos. A esto nos referimos con el problema moral.

Esto podría explicarse con el argumento de que, en las sociedades, siempre existen quienes se aprovechan de los demás. Por tanto, se puede afirmar que la autoridad es un reflejo de los acuerdos a través de los cuales unos se sirven para extraer la plusvalía económica de otros, y a su vez, convertir esto en cultura. Así, la autoridad implica la obediencia sobre la base del miedo y la coerción, aunque pueden existir otros factores.²⁴⁴

Me parece que es el miedo uno de los principales elementos para hacer que la gente obedezca, para que exista la autoridad de unos sobre otros. En el contexto que aborda este trabajo, el comunismo era el principal enemigo de la cultura civilizada, es decir, de la occidental. Hoy en día, es el terrorismo.²⁴⁵

Aún así, este tipo de contrato social requiere de ciertas renovaciones que son casi constantes. Los dirigentes tienen algunas restricciones a su poder con las que no pueden esperar obediencia si son rebasadas. Es así que, si quieren seguir detentando el poder, necesitan súbditos, y para mantenerlos es necesario controlarlos. Es preciso tener mecanismos de aprobación y de condena. Y si los relacionados con ésta última exceden la capacidad de resistencia de los que obedecen, la reacción puede ser riesgosa.

Por estas razones, existen obligaciones mutuas que unen a quienes ejercen la autoridad con los que la obedecen. Éstas expresan que cada una de las partes está forzada al deber moral de realizar las tareas que le corresponden como parte del contrato social implícito, y además, que el fracaso de cualquiera de las partes para cumplir con alguna obligación establece las bases para que la otra se oponga a ejecutar la tarea que le corresponde. Si esto ocurriera, la relación social sería no recíproca.

²⁴⁴ *Loc. cit.*

²⁴⁵ Howard Zinn, *Sobre la guerra. La paz como imperativo moral*, p. 31

Sin embargo, muchas veces ocurre que una sociedad comienza a sentirse casi a gusto con la situación en la que vive. Cuando esto pasa, el contrato social difícilmente cambia, por lo que, lógicamente, no hay variación alguna en él. Y si acaso hubiera cambios, estos serían mínimos. Las variaciones del contrato social en una sociedad se dan principalmente por las maneras en que la gente percibe y define el valor de aquello con lo que contribuye a las relaciones sociales y de lo que obtiene por eso. El problema con esto es que el ser humano es tan adaptable que, a través de mecanismos sociales o psicológicos, pueden aprender y enseñarse entre sí a establecer un valor bajo a las cosas con las que contribuye, lo que los lleva a aceptar el dolor y, muchas veces, la degradación como moralmente justificados, y en un sentido más extremo, a elegir tal dolor y sufrimiento.²⁴⁶

Desafortunadamente, en la mayoría de las sociedades ocurre esto. En El Salvador sucedió, y tras varios años de aceptación y elección de la pobreza y la muerte, varios sectores de la sociedad comenzaron a concientizarse de lo que ocurría. Se percataron de que muchas de las obligaciones que el gobierno salvadoreño debía cumplir, eran realizadas con fines de interés particular o de grupo. Aunque el agravio moral y la injusticia estaban presentes, es necesario el descubrimiento durante el proceso histórico.

El católico salvadoreño descubrió dicho proceso. Esto puede comprobarse con Jon Sobrino, quien al estar inmerso en este proceso, junto con otros fue de los primeros religiosos jesuitas del siglo XX en experimentar dicho descubrimiento.²⁴⁷

Jon Sobrino y muchos otros se dan cuenta de que en El Salvador no hay igualdad ni justicia, de que existe el agravio moral y la injusticia social. En este sentido, Sobrino define la justicia como:

“aquel tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar vida y darla en plenitud a las mayorías pobres y oprimidas de la humanidad. La justicia sería entonces una concreción del amor, teniendo sobre todo en cuenta su destinatario con la característica cuantitativa de que son mayorías y con la característica cualitativa de que son pobres y oprimidos”.²⁴⁸

Como podemos notar, la definición que hace Jon Sobrino de la injusticia, se acerca mucho a lo que, con base en Moore, hemos definido en los párrafos anteriores. También podemos notar que existen rasgos constantes en las reacciones humanas a la injusticia y, a su vez, que hay infinidad de variaciones de éstas. Los extremos de dichas variaciones respecto de las reacciones, son el agravio moral y la sumisión moral.

Tanto la una como la otra pueden presentarse en cualquier sociedad. Dado que la autoridad tiene su primer nivel en el núcleo familiar, es decir, con el padre –la mayoría de las veces- provoca

²⁴⁶ Barrington Moore, *Op. cit.*, p. 57

²⁴⁷ Jorge Costadoat, *La liberación en la cristología de Jon Sobrino*, p. 3

²⁴⁸ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia*, p. 63

que tengamos inconscientemente clara la idea de una autoridad paternalista e, incluso, que la aceptemos. Por esta razón, resulta difícil creer que la autoridad que nos gobierna sea cruel e injusta, por lo que caemos en la sumisión moral, situación que caracterizó durante mucho tiempo a Óscar Romero.

Pero en otros casos, como el de Jon Sobrino, la situación se torna diferente. Entonces, uno se da cuenta de que la obediencia implica el control de los impulsos, lo que repercutiría en algún grado de insatisfacción y, en casos más graves, de dolor. Lo que nos lleva a pensar que en casi todas las formas de autoridad, aun en la más leve, la subversión, al igual que el pasado, está debajo de nuestros pies, esperando el momento idóneo. “Porque el pasado nunca muere realmente. Está ahí, a la espera, justo bajo la superficie del presente”.²⁴⁹

Entre las violaciones al contrato social también podemos mencionar la traición a los súbditos junto con la explotación; es de las que mejor explica la situación salvadoreña. La traición puede hacerse presente en distintas formas, aunque las más conocidas son la corrupción y el militarismo, cuando éste se utiliza contra los miembros de la misma sociedad.

Cuando estas violaciones rebasan los límites que dicho contrato implícitamente impone –en el supuesto de que la sociedad ya haya pasado por el proceso de descubrimiento mencionado anteriormente-, el dirigente pierde el derecho legal de gobernar, y el súbdito sus derechos de permanecer o ser parte de la sociedad, lo que lo convierte en un disidente. En muchas ocasiones, son precisamente los fracasos militares los preámbulos de los movimientos revolucionarios.²⁵⁰

Esta afirmación se constata con el hecho de que en El Salvador los estallidos revolucionarios más importantes que han ocurrido han sido bajo la autoridad de dictaduras militares. Es difícil que una sociedad carezca de resentimiento cuando su propio ejército comete atrocidades contra ella misma. Es entonces cuando algo ocurre, cuando uno se percata de que algo está mal, de que no debería ser así.

Así, la religión ha sido uno de las limitantes de la sociedad, uno de los bastiones más importantes de la autoridad, ejercida por ella misma o por otro, pero con quien finalmente tiene intereses. Según Barrington Moore, el ascetismo ha sido uno de los elementos básicos para ejercer coerción sobre la mentalidad humana.²⁵¹

Son tres los temas que se relacionan en el estudio del ascetismo respecto de lo anterior. El primero, es el escape de las obligaciones sociales; segundo, la agresión contra uno mismo, con la finalidad de obtener la salvación, ya sea personal o en el sentido trascendental; y el tercero y más

²⁴⁹ John Connolly, *El perfil asesino*, p 17

²⁵⁰ Barrington Moore, *Op. cit.*, p., 37

²⁵¹ *Ibidem.*, p. 60

importante para esta investigación, la preparación para las posibles experiencias dolorosas que se presenten en el futuro, que en algún momento se convertirán en dolor en el presente mismo.²⁵²

Y como argumenta Jon Sobrino, cada situación tiene una especificidad, es decir, tiene sus propias características históricas. Entonces, el ascetismo se convierte en una respuesta a una frustración producida por la incertidumbre ante el medio ambiente natural o social y la incapacidad para controlarlo. Por esta razón se vuelve necesaria una tierra ideal, una sociedad ideal y una vida ideal. Y la religión se convierte en eso que puede ofrecerlo, a través de la distinción y separación del cuerpo y el alma.

Oportunamente, el alma es lo más esencial en la vida de un cristiano, dejando al cuerpo en un segundo plano, de tal manera que, sufrir en la tierra un dolor físico fortalece el alma. Se desprende así la creencia de que el sufrimiento en esta vida traerá la paz y la salvación en la otra, en la que viene después de morir. Esto justifica el agravio moral y la injusticia social de muchos gobiernos en los que el cristianismo está presente. La Iglesia se convierte en una especie de válvula de escape, que sólo sirve para contener el resentimiento a través de la coerción.

Los católicos necesitan la gracia sacramental de su Iglesia debido a su propia insuficiencia. Necesitan del sacerdote para calmar los ánimos, para obtener el perdón, para pedir consejo; él tiene las llaves que abrirán las puertas a la salvación, él imparte penitencias y otorga perdón y esperanza.²⁵³

Opuesto a esto, el ascetismo tiene también afinidades con los movimientos revolucionarios modernos. La comparación puede hacerse cuando comienza la preparación para enfrentar situaciones difíciles, tal como el entrenamiento en las montañas, aprender a vivir con poco alimento, sin luz, sin comodidades. Y la recompensa, por llamarle de algún modo, es el ideal de un hombre nuevo, con capacidades humanas y la trascendencia del individualismo, dedicado al bien común. El ascetismo revolucionario, lo llaman algunos.²⁵⁴

Es así como Jon Sobrino insiste, sin separarse de sus creencias, en la distinción del Jesús histórico y del Cristo de la fe, entre la historia y lo trascendental. Esto se refiere a la práctica de Jesús para influir y cambiar su realidad social. Dicha práctica tiene como fundamento la liberación de los pobres y oprimidos, con la solidaridad y el acompañamiento en el camino hacia el reino de Dios, en fin, una práctica liberadora que debe llevarse a cabo por cada uno de nosotros, pero, con miras a obtener ese reino en este mundo, el terrenal.

²⁵² *Ibidem.*, p. 63

²⁵³ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 188

²⁵⁴ Claudia Hilb, "Moldeando la arcilla humana: reflexiones sobre la igualdad y la revolución" en <http://www.nuso.org/userView/verOpinion.php?id=69> última actualización 16-11-2011

Sobrino parece demasiado radical cuando dice que en la actualidad existen miles de personas cuya muerte es parecida a la de Jesús y, por tanto, su vida tiene, en esencia, la misma estructura que la de Jesús: “anuncio del reino de los pobres, defensa de los oprimidos y confrontación con sus opresores”.²⁵⁵

Es muy aventurado sostener esto, ya que hace una analogía de la muerte de Jesús y los mártires latinoamericanos para verificar la vida de ambos, es decir, desde la óptica de América Latina, si así murió Jesús, es verdad que así vivió. Él mismo lo sabe, y su defensa es la siguiente:

“No es esta una conclusión lógica, pero con ello se desea mostrar la coherencia histórica interna de las narraciones evangélicas de la vida de Jesús, vistas desde la realidad actual. En otras palabras, la pre-comprensión subjetiva con que se abordan hoy y aquí las narraciones evangélicas, configurada y forzada por la objetividad de lo que ocurre a diario, hace verosímil y congruente la historicidad sustancial de esas narraciones”²⁵⁶

Pero la práctica liberadora no es una situación que se realice de forma rápida y sencilla. Además del descubrimiento en los procesos históricos, es necesaria la organización. Como ya se mencionó, las fórmulas culturales definen las necesidades sociales aceptables, lo que un miembro de la sociedad puede hacer, y el significado y causas del sufrimiento. Desde la perspectiva de la sociología, son cuatro los procesos sociales que sirven para impedir los esfuerzos para identificar, reducir o resistirse a las causas humanas del sufrimiento.²⁵⁷

Estos son solidaridad, la destrucción de las ligas y hábitos sociales, la cooptación y la fragmentación. Se hace mención de los cuatro, empero, para efectos de este trabajo, se ahondará sólo en el último, ya que, desde nuestra óptica, es el que más se adecua a la situación salvadoreña y que Jon Sobrino identifica.

En palabras de Barrington Moore, “la fragmentación caracteriza a la situación de la población oprimida o subordinada cuya experiencia histórica previa la hubiera dejado dividida en dos o más grupos en competencia, cada uno con sus propias y distintivas formas de vida”.²⁵⁸

Así, podemos decir que tales divisiones pueden ser de índole étnica, política, religiosa y de clase. En El Salvador, varias estuvieron presentes. En los dos primeros capítulos tratamos las disidencias políticas, de clase, los enfrentamientos entre las distintas ideologías de los dirigentes revolucionarios, y la controversia entre el sector religioso. Todas estas impedían la organización pese a que el objetivo era el mismo: liberación.

Cuando la historia hereda ciertas obligaciones, acompañadas o impuestas por la violencia y la hostilidad, la víctima, de forma individual, se envuelve en una especie de cápsula, que le impide

²⁵⁵ Jon Sobrino, *Jesucristo liberador*, p. 81

²⁵⁶ *Loc. cit.*

²⁵⁷ Barrington Moore, *Op. cit.*, p. 85

²⁵⁸ *Ibidem.*, p. 86

establecer relaciones con otros seres humanos que han sufrido la misma situación. Esta herencia se refleja en todos los procesos psicológicos, culturales y sociales que, juntos o separados, crean el sentimiento de que el dolor y el sufrimiento tienen autoridad moral, y que las experiencias propias, es decir, las del presente y no sólo las del pasado, son inevitables. Y así, una vez más, encontramos una analogía con la idea tradicional cristiana de sufrir en este mundo para alcanzar la libertad en el otro.

No obstante, el ser humano es sumamente cambiante, adaptable y con una gran capacidad racional. De manera que, en algún momento, nos damos cuenta de que se han rebasado ciertos límites y que ya no podemos volver atrás, que es tiempo de cambiar el contrato social. Nos referimos a que una sociedad decide si deben cambiarse los criterios para elegir a quienes detentan la autoridad y la forma de ejercerla, respecto de la división del trabajo y de la distribución de bienes y servicios.

Es entonces cuando uno se pregunta por la legitimidad de la autoridad moral que nos gobierna y, al mismo tiempo, nos trae sufrimiento. Estas observaciones sobre la legitimidad y sus bases sociales muestran las brechas que hay en ella, y que pueden servir a los grupos de oposición.²⁵⁹

Esto quiere decir que, para cualquier grupo o sociedad oprimidos, es necesario sobreponerse a la autoridad moral que mantiene las raíces de su sufrimiento y crear una identidad política efectiva. Para poder llevar a cabo esta tarea, son ineludibles tres aspectos socioculturales en el proceso: las distintas formas de solidaridad, la creación de patrones de condena para explicar y juzgar los sufrimientos actuales y la redefinición de los amigos y los enemigos.

Sin embargo, es necesario resaltar una cuestión importante y a la vez cruda: ¿las clases bajas, es decir, las que históricamente han sufrido la autoridad moral y la injusticia social, se preocupan o son conscientes de la legitimidad de la que se habla?; ¿qué tanto saben sobre los procesos históricos, el descubrimiento de lo que funciona mal en el contrato social y de organización?

Las respuestas pueden variar, empero, una vez más nos damos cuenta de lo inmersos que estamos en la cultura occidental. Son pocos o inexistentes los casos en que una revolución haya sido dirigida por los estratos de los que hablamos. Sujetos como el general César Augusto Sandino o Alberto Masferrer e, incluso, Fidel Castro y Ernesto Guevara, tuvieron una educación distinta a la gente común —en el sentido de que sus familias tuvieron los recursos suficientes para enviarlos al extranjero o a las mejores escuelas de su país a estudiar,²⁶⁰ lo que deja claro que es necesario, de alguna forma, “mezclarse con los principios que prevalecen entre los estratos dominantes, y que la

²⁵⁹ *Ibidem.*, p. 94

²⁶⁰ Carlos Gregorio López Bernal, “Alberto Masferrer, Augusto César Sandino: Antiimperialismo, espiritualismo y utopía en la década de 1920” en *Revista Complutense de historia de América*, 2009, vol. 35, p. 92

naturaleza de esa mezcla tendrá consecuencias significativas para las formas y características del descontento social”.²⁶¹

Jon Sobrino tuvo acceso a una formación académica, también tuvo y tiene una fuerza moral que lo orilló a resistir las presiones sociales, en este caso, del clero, a obedecer órdenes opresivas. Además de la fuerza moral, me parece que Sobrino tiene otra cualidad que Moore menciona, la habilidad intelectual, la cual permite darse cuenta de que dichas presiones son, de hecho, opresivas. Y una tercera cualidad, que es la inventiva moral, la cual consiste “en conformar, a partir de las tradiciones culturales existentes, nuevos patrones históricos para condenar lo que existe”.²⁶² Moore sostiene que esta última cualidad estuvo presente en Jesús y en Martín Lutero, quienes fueron innovadores morales en su respectivo contexto.

Siguiendo esta línea, huelga enunciar que la fuerza moral no es lo único que movió a Sobrino, sino también la autonomía moral. Una forma bastante burda y general de entender este concepto es describiéndola como el reconocimiento de ciertas limitaciones a la libertad humana, aunque no necesariamente entendidas como sumisión a ciertas reglas. Por ejemplo, no podemos llamarle autonomía moral al hecho de negarse a aprender las reglas de una operación matemática sólo por el hecho de pensar que deberían ser de otra forma, o el negarnos a hacer lo que otros realizan por el hecho de pensar que son como borregos –como ir al cine-.

El significado es más complejo y abarca otras situaciones igualmente complicadas. El psicólogo Solomon Eliot Asch, con base en sus experimentos, comprobó que la autonomía moral está condicionada por el factor social, es decir, en distintas situaciones los individuos niegan la evidencia de sus sentidos para adaptarse a las opiniones de los demás.²⁶³

De la misma manera, una persona difícilmente hace o deja de hacer una actividad que sabe que es incorrecta, si no es cuando ve que otros protestan o dejan de hacerla. Dichas actividades son obedecidas porque existen personas con autoridad moral que están sobre nosotros. En otro experimento realizado por Stanley Milgram, cuyo propósito era descubrir hasta qué niveles y bajo qué condiciones el ser humano dejaba de obedecer a la autoridad legítima cuando las órdenes se vuelven crueles, arrojó resultados alarmantes. Es necesario describir parte de dicho experimento ya que es necesario para los fines de la presente investigación.

²⁶¹ Barrington Moore, *Op. cit.*, p. 96

²⁶² *Ibidem.*, p. 98

²⁶³ La autonomía moral es un concepto sumamente difícil de explicar, ya que los profesionales en el tema no han podido ponerse de acuerdo en una definición exacta. Sin embargo, para comprender algo sobre el tema es fundamental el experimento del psicólogo ruso, radicado y fallecido en EUA, Solomon Eliot Asch. *Cfr. Asch, “Effects of group pressure upon the modification and distortion of fundamentals”* en Guetzkow, Harold, *Groups, Leadership and Men: Research in human relations*, Oxford, Carnegie Press

El experimento, a grandes rasgos, consistió en meter a tres personas en un cuarto: un médico, que era quien experimentaba; una que actuaba como aprendiz, y que era parte del experimento; y la tercera que fungía como maestro, quien era el sujeto real del experimento.²⁶⁴

Entonces, el médico pedía al “maestro” que enseñara ciertas cosas al “aprendiz” y, cuando éste fallara en algo, tendría que dar de toques con una máquina, los cuales aumentaban conforme se equivocaba. Y aunque el aprendiz se quejara, el maestro seguía con su actividad, sólo cuando los toques eran demasiado fuertes –aunque estos, sin saberlo el sujeto real, eran falsos- y el aprendiz comenzaba a quejarse más y gritar que pararan, el maestro comenzaba a poner resistencia a seguir haciéndolo; sin embargo, el médico le decía que no se preocupara, que era parte del experimento y que, en todo caso, los daños producidos no eran de gran magnitud ni permanentes. Bajo estos argumentos, el maestro continuaba aplicando los toques eléctricos.

Otra situación interesante fue que, cuando los gritos del aprendiz comenzaron a hacer mella en el maestro, los separaron. Así, cuando el maestro no escuchaba las protestas del aprendiz, le costaba menos trabajo realizar su actividad que cuando los tenía cerca y los escuchaba.

Con todo, fue significativo descubrir la capacidad que tiene el ser humano para hacer daño a otro cuando hay una autoridad moral que se lo indica –en este caso, el médico-, que lo convence de que lo que está haciendo es en aras de la ciencia o de cualquier otra situación supuestamente benéfica. Empero, la capacidad del ser humano para razonar también es alta.

En una tercera parte del experimento, metieron a otros “maestros”, quienes eran parte del equipo que realizaba el experimento. Así, cuando uno de ellos protestó por el sufrimiento del aprendiz y dejó de darle toques, casi al unísono el sujeto real se opuso igualmente y dejó de hacerlo. Esto demostró que el factor social es imprescindible en las decisiones de un individuo. Muchas veces somos incapaces de realizar, no hacer o protestar, si no lo hacemos junto a otros. Tan simple como en la escuela: los alumnos, cuando terminan un examen demasiado pronto, no lo entregan sino hasta que otro se levanta, aun así se pase diez o veinte minutos con la prueba terminada.

Y por último, el médico salía del cuarto dejándole instrucciones al maestro de que usara los voltios que quisiera. Con la ausencia del médico, la obediencia disminuyó notablemente, y el maestro, aunque daba toques al aprendiz, lo hacía pero con el mínimo nivel.

De esta manera, la autoridad moral muchas veces limita la autonomía moral; sin embargo, siempre existen quienes son incapaces de seguir viviendo ante tanta represión e injusticia social. El experimento, aunque con sus limitaciones, arrojó resultados interesantes sobre esta situación. El

²⁶⁴ Cfr. Stanley Milgram, *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*, p. 174

acercamiento físico al dolor de otros es un factor que incide mucho sobre nuestras ideas y maneras de actuar, sólo entonces sentimos empatía con los demás.²⁶⁵

Aunque es claro que el experimento citado no estudió la obediencia forzada de los oprimidos debido a que los sujetos fueron voluntarios pagados, la relación con la vida real no es tan lejana como parece. Por el proceso y desarrollo del experimento, podemos notar que existieron elementos coercitivos para el sujeto individual que lo orillaron a realizar lo que hizo, situación que en la vida real se refleja cuando los grupos oprimidos –y no sólo de manera individual- aceptan un cierto grado de legitimidad de sus opresores.

En El Salvador y en muchos otros lugares, el aparato militar es separado de la sociedad con el fin de alejarlos no sólo física, sino psicológicamente también. Entonces, pierden toda empatía con aquélla. Esto explica la forma en que los dictadores han usado a los ejércitos nacionales para llevar a cabo sus intereses, por lo que es posible asegurar que no sólo el pueblo es víctima de la autoridad moral, sino también quienes pensamos que son parte de esa autoridad y, al final, no lo son.

El trabajo de la evangelización y la organización de las CEBs también ratifican los condicionamientos del factor social, ya que, un campesino o un sacerdote, por sí mismos, difícilmente habrían hecho algo por cambiar su situación. Cuando ocurrió la primera protesta en contra de La Cabaña en Aguilares, fue producto de la organización, de saber que tanto organizaciones campesinas como los mismos religiosos se apoyaban mutuamente.

Así, se dieron cuenta de que su situación y las causas de la misma no eran inevitables. Conquistar el sentimiento de inevitabilidad es esencial para el desarrollo del agravio moral. Para que esto suceda, la gente debe percibir y definir su situación como consecuencia de la injusticia humana. Y este agravio moral se complementa con la agitación que produce, es decir, con la posible organización, porque dicho agravio, por sí mismo, no es garantía de rebelión ya que éste puede ser acallado e incluso sofocado.²⁶⁶

Para que la organización sea políticamente efectiva, existen tres factores en el proceso de crecimiento y emancipación: el de la personalidad humana individual, el de la organización social y el de las normas culturales, donde el componente histórico resulta crucial.

El primero consiste en vencer ciertas formas de dependencias respecto de otros y tener el control sobre los propios impulsos; en el segundo es necesario vencer la dependencia –respecto de las distintas formas económicas que han existido a lo largo de la historia- a través de nuevas formas de solidaridad y cooperación, en el caso de una unidad cohesionada sería redirigir el objetivo; y en el

²⁶⁵ *Loc. cit.*

²⁶⁶ Barrington Moore, *Op. cit.*, p. 436

último, hay que vencer la creencia de que el estado actual de la situación es inamovible. “Lo que es una ilusión en algún momento del tiempo, no lo es en otro”.²⁶⁷

De cualquier manera, la conquista de la inevitabilidad es un proceso histórico en el que se dan los cambios en la capacidad de una sociedad para resolver los problemas que le aquejan, siendo estos principalmente el hambre, la enfermedad y la pobreza, y algunos cambios asociados a estos en los principios de desigualdad social. Invariablemente, dichos cambios también generan nuevos problemas.

Los teólogos de la liberación abordados en esta investigación, tenían una posición marxista, la cual asegura:

“que los cambios en las ideas y los ideales no serán posibles sino hasta que haya cambios en la capacidad de la sociedad para reducir su nivel de miseria socialmente necesaria, basándose en un incremento de la productividad. Sin ese aumento en el potencial económico, las ideas de liberación no pueden ser más que sueños intelectuales.”²⁶⁸

Esto podemos asegurarlo con la influencia de la Teoría de la Dependencia tan presente en el análisis de los teólogos de la liberación, por medio del cual rechazaron el término subdesarrollado y aceptaron el de dependencia como la mejor manera de explicar el atraso de las naciones latinoamericanas, atraso que iba de la mano con la opresión y la injusticia social.

Finalmente, como afirma Moore, es posible que existan personas capaces de sentir empatía pero, además, de hacer algo en contra de la injusticia social, innovadores morales con la autonomía suficiente para instalar nuevos patrones históricos para condenar lo que existe. En fin, personas que en algún momento se hacen subversivas, tal como Jesús y Lutero lo hicieron en su momento. Y aunque los ejemplos de estos dos personajes son versiones distintas, Jon Sobrino tiene su propia (sub)versión.

4.5 RESUMEN

La violencia en El Salvador cada vez era mayor, y con ella la postura de la Iglesia en contra de esa situación igualmente se consolidaba. Aunque el gobierno salvadoreño comenzaba a acusar a los religiosos de subversivos, Monseñor Óscar Romero continuaba confiando en el presidente Arturo Molina. El asesinato de Rutilio Grande cambiaría esa situación, convirtiendo a Monseñor Romero en protector de los derechos humanos, emprendiendo una oleada de denuncias a través de sus homilias dominicales. La muerte fue la única solución que la derecha encontró para callarlo.

²⁶⁷ *Loc. cit.*

²⁶⁸ *Ibidem.*, p. 442

Jon Sobrino, disidente desde el inicio respecto a la autoridad del gobierno y la oligarquía salvadoreños, lucha por la concientización de El Salvador desde la perspectiva de la Teología de la Liberación y de la Cristología latinoamericana, a través de sus obras, principalmente de *Jesucristo Liberador*, lo que le valió la persecución y la censura.

4.6 CONCLUSIONES

Las razones por las que ambos jesuitas actuaron a favor de las clases oprimidas fueron distintas, sin embargo, en cuanto a factores sociales fueron muy similares. En Romero fue fundamental la empatía, en este caso, el asesinato de Rutilio Grande fue el detonante de su conversión. Experimentó una transición del conservadurismo a la disidencia, de la obediencia a la desobediencia.

Por el contrario, Jon Sobrino fue el aliciente para que otros se concientizaran de la situación en la que vivían y lucharan por lograr un cambio. Sus ideas y acciones encajan en lo que Barrington Moore define como autonomía moral, capaz de hacer frente a la autoridad moral, lo que, tras un proceso de descubrimiento, origina la subversión frente a los códigos morales existentes.

La desobediencia es resultado del quebrantamiento de las reglas sociales que imperan en una sociedad, cuando benefician sólo a algunos. Entonces, la injusticia social y el agravio moral se hacen presentes, dando paso, tras un proceso de descubrimiento, a la subversión.

CONCLUSIONES

Todos los países de América Latina comparten un pasado colonial, una experiencia histórica en la evolución de su aparato de Estado y su conexión dependiente con otros países. Tras las independencias latinoamericanas quedó un vacío político que sólo pudo ser llenado por los métodos del poder anterior, es decir, por un sistema centralizado, no participativo, basado en los cimientos de una sociedad desigual.

Durante la Guerra Fría, uno de los pilares del enfoque predominante fue la contención del comunismo, a través de la formación acelerada de capital en un contexto democrático liberal. Se crearon distintos programas de ayuda, pero estos terminaron siendo de préstamo, dando origen así a la llamada deuda externa. Para América Latina se creó la ALPRO, cuya esencia fue la de modernizar a las incipientes democracias latinoamericanas; sin embargo, el trasfondo era impedir la entrada y consolidación del comunismo, debido al triunfo de la Revolución Cubana y su pronunciación como país comunista.

Sin embargo, la historia de América Latina impidió la aplicación directa de la modernización para alcanzar el nivel de los países “desarrollados”. Se partía del supuesto de que el objetivo del desarrollo era eliminar las diferencias entre países ricos y pobres, no obstante lo anterior, el análisis se hacía desde la perspectiva de los EUA y de Europa, donde se analizaban los problemas de un área “atrasada”. Este atraso se explicaba por las condiciones históricas del feudalismo, mismas que fueron inexistentes en América Latina. En nuestro continente tenemos que despojarnos de los residuos coloniales.

Así, la desigualdad social continuó hasta los albores de nuestra época, provocando que en diversos lugares se conformaran movimientos con ideales contrarios a los establecidos. Si bien estos ideales tenían como objetivo la liberación –en varios sentidos- cada país tuvo sus propias condiciones y situaciones específicas.

En el caso salvadoreño, a diferencia de las revoluciones más representativas de América Latina, la cubana y la nicaragüense, no dio los resultados esperados por la vía armada, es decir, no logró derrocar a la dictadura militar. Por el contrario, fue necesaria la intervención de la Comunidad Internacional para terminar con el conflicto. Pese a esto, no se le puede restar ninguna importancia como movimiento político- militar, ya que fue una gran conjunción de fuerzas.

En este contexto, durante las décadas de los sesenta y setenta, surgieron en América Latina científicos sociales que comenzaron a tratar de explicar la situación del continente desde una perspectiva latinoamericana. El marxismo fue la mejor herramienta metodológica para hacerlo, lo que supuso que la economía era problema central de la dependencia latinoamericana respecto de los EUA.

La Guerra Fría abarcó muchas áreas en todo el mundo, no sólo geográficas, sino también ideológicas y culturales. La misma Iglesia católica comenzó una nueva era en su historia. Debido a los grandes cambios políticos y, principalmente al avance del comunismo y una crisis ideológica dentro de sus estructuras, se realizó el Concilio Vaticano II. Éste fue el punto de fuga para que el sector religioso latinoamericano diera origen a la Teología de la Liberación.

Juan XXIII hizo que la Iglesia entrara en la historia y en la sociedad del siglo XX, “es necesario que la Iglesia abra sus puertas y sus ventanas, para que entre el aire fresco y se salga el polvo imperial”.²⁶⁹ Tras estas palabras se escondían los temas centrales del Concilio: desarme nuclear, pobreza, opresión de los sistemas dictatoriales y los derechos humanos.

A juicio de muchos autores, este Concilio fue revolucionario, cambió totalmente el esquema de la Iglesia católica respecto al mundo terrenal. A esto se refieren los “signos de los tiempos”, que quiere decir que la revelación –en el sentido religioso- se hace presente en las necesidades y logros de cada época, de cada momento de la historia.

Así, entre los estudios y propuestas de los científicos latinoamericanos que dieron origen a la Teoría de la Dependencia, la influencia del Vaticano II y las Conclusiones de Medellín y Puebla, surgió la Teología de la Liberación. En ésta, el marxismo, como método de análisis, estaba presente. Por eso, a esta corriente teológica se le acusó de ser comunista. Sin embargo, como ya se demostró, no fue una creencia ortodoxa la que se tuvo en el marxismo, sólo se usó como método porque es el que mejor funcionaba en ese contexto. Aun hoy día, me parece que el materialismo histórico es uno de los métodos de investigación más eficaces aplicados al campo social.

En esta investigación demostramos que la Teología de la Liberación es importante en la historia reciente de América Latina por su valor de ruptura dentro del catolicismo contemporáneo, por su compromiso con las clases oprimidas y sus implicaciones con la realidad histórica de las sociedades latinoamericanas. Es por eso que hablar de una aparente marginación de la Teología de la Liberación en la actualidad no es válido, si bien sus opuestos, por llamarlos de alguna manera, han mutado en gran medida, como las dictaduras militares; y tampoco existe el ambiente donde surgió, un mundo en disputa política e ideológica entre el capitalismo y el socialismo, el marxismo continua siendo la parte medular de esta teología.

De esta forma, la Teología de la Liberación ha extendido sus horizontes alcanzando conflictos religiosos, étnicos, de género e incluso ecológicos, reafirmando así, lo fundamental de sus ideas, es decir, sigue comprometida práctica y concretamente con la liberación de los excluidos sociales desde el contexto periférico y único de América Latina. Ella misma ha tenido que adaptarse al curso de la historia.

²⁶⁹ Latourelle, René, *Vaticano II, balance y perspectivas. Veinticinco años después*, p. 16

Al tener un carácter histórico, los signos de los tiempos son dinámicos, cambiantes. Por tal motivo, las líneas pastorales, aunque estén sujetas a principios doctrinales, no pueden ni deben ser permanentes.

Las CEBs en América Latina son prueba tangible de la afirmación anterior. La Iglesia latinoamericana sobrevivió al colonialismo, en el sentido de que seguía sosteniendo que el poder – tanto político como religioso- era legitimado por designios divinos. En El Salvador la Iglesia tuvo la capacidad para adaptarse a la sociedad liberal sin perder poder. A través de las parroquias, siguió legitimando al poder político y predicando la resignación ante la pobreza, la explotación y la injusticia. Su postura política la ejercía con tan sólo omitir las barbaridades cometidas por la dictadura militar.

Con base en el Concilio Vaticano II, en América Latina esta idea tradicional del papel de la Iglesia en el mundo experimentó un cambio. Con Medellín surgieron paradigmas hasta antes impensables: “Opción preferencial por los pobres” y la “Iglesia de los pobres”; conceptos como “pecado estructural”, y lo más importante, el compromiso de la Iglesia con la sociedad latinoamericana, con el pueblo crucificado, como le llama Jon Sobrino.²⁷⁰

Así, el sujeto histórico de la Iglesia latinoamericana ya no es sólo el cristiano, sino el pueblo oprimido. La Iglesia se involucró en la realidad social, política y económica, originando un compromiso de cambio político con el fin de liberar a los oprimidos de las estructuras injustas de la sociedad. El sujeto histórico no es sólo receptor de la “verdad”, es decir, sujeto pasivo de la realidad, sino que es un sujeto dinámico, constructor de su realidad.

Esta praxis encarnó en las CEBs, donde, en palabras de Leonardo Boff, en éstas se produjo el nacimiento de una nueva iglesia.²⁷¹ Son Comunidades porque integra a familias, adultos, y todos quienes quieran adherirse para tener una relación con la fe para realizar la palabra de Dios a través de la solidaridad y el compromiso; son de base porque están constituidas por pocos miembros y porque funcionan como célula de la Gran comunidad de la Iglesia católica.

A través de las distintas fuentes documentales salvadoreñas, principalmente de artículos de la UCA y estudios de la Universidad de El Salvador, pudimos comprobar que en El Salvador fueron las CEBs quienes llevaron a cabo, junto con los pastores jesuitas, el proceso de desbloqueo ideológico que mantenía la Iglesia tradicional.²⁷²

Encontramos, pues, las contradicciones imperantes en El Salvador. En medio del discurso desarrollista y entre la dictadura militar existió la exclusión política, social y económica de la mayoría de la población civil; la extrema pobreza de los campesinos salvadoreños, siendo el sector social más

²⁷⁰ Euseby Fortuny Capafons, *Cuando Dios gritaba: Revolución. La Iglesia católica en la Revolución Salvadoreña*, p. 4

²⁷¹ Leonardo Boff, *Eclesiogénesis. Las Comunidades de Base reinventan la Iglesia*, p. 157

²⁷² Cfr. http://virtual.ues.edu.sv/bvues/index.php?option=com_wrapper&Itemid=290

grande en ese pequeño país; y la nula atención eclesiástica de la población ya que sólo se hacían misas dominicales y el sacerdote no tenía ningún acercamiento real con sus feligreses.

Antes del trabajo pastoral de Rutilio Grande, la organización de algunos incipientes movimientos de cristianos se cristalizó en FECCAS, uno de los movimientos de mayor importancia durante el proceso revolucionario. Sin embargo, la evangelización realizada por Rutilio Grande es el modelo de la pastoral popular, además de ser un testimonio martirial tras su asesinato. De igual manera, permitió la creación de la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), que agrupó a muchas CEBs de la arquidiócesis de San Salvador y otros lugares.

La organización de la población y el estudio de la Biblia desde la perspectiva de la fe y de las Ciencias Sociales fue lo que provocó el desbloqueo ideológico antes mencionado. Fue el puente entre la resignación y la lucha por la justicia, entre la obediencia y la desobediencia ante la autoridad. Las organizaciones campesinas comenzaron a hablar de denuncia social y de trabajo sindical. Dichas organizaciones, como FECCAS y la UTC se relacionaron con las FPL y, a su vez, con la CONIP.

Por estas razones, la derecha acusó a Rutilio Grande de ser un comunista que instigó al campesinado a la rebelión, teniendo como mejor solución su asesinato, llevado a cabo el 12 de marzo de 1977, el mismo año en que Monseñor Romero fue nombrado obispo de San Salvador.

Con el cambio revolucionario de Óscar Romero –conversión, en el sentido cristiano-, fue continuador de la labor pastoral con miras a la liberación. En medio de un contexto en el que la Iglesia es perseguida, los sacerdotes y campesinos asesinados, Romero tuvo que hacer frente a la realidad. Su adhesión a la Teología de la Liberación lo induce a apoyar aun más a los movimientos sociales, principalmente a las CEBs, aunque también efectuó duras críticas a la guerrilla cuando así lo consideró necesario. Actualmente Monseñor Romero es recordado y venerado como un santo latinoamericano, un santo a pesar de que el Vaticano no ha querido canonizarlo.

Así, podemos asegurar que fue la pastoral de la Iglesia Popular realizada por Rutilio Grande y continuada por Óscar Romero la que hizo que el pobre se situara en el centro de su propia situación, para que desde allí, percibiera la injusticia en la que vivía, el pecado estructural del que eran víctimas. Esta concientización, a la luz de la fe –en palabras de los teólogos de la liberación- implicó un cambio político. Sin embargo, ante la terquedad de la dictadura, dichas organizaciones campesinas no tuvieron otra opción que adherirse a las organizaciones político- militares y tomar el fusil para, en primera instancia, sobrevivir a la represión del gobierno y, posteriormente, obtener su liberación.

De la misma manera que Rutilio Grande, Romero fue asesinado el 24 de marzo de 1980. Él sabía que tarde o temprano pasaría. “Haga patria, mate un cura” fue un eslogan muy conocido en la época y, a pesar de eso, Romero siguió fiel al Evangelio, a la Iglesia de los pobres y a la lucha por la

justicia, a sabiendas de las consecuencias. La Iglesia salvadoreña vivió una experiencia martirial: perseguida, torturada y asesinada.

Por su parte, Jon Sobrino sigue teniendo el mismo compromiso con los sectores sociales excluidos, a los cuales sigue tratando de concientizar; sin embargo, su obra es más complicada, en el sentido intelectual. Sobrino habla de pueblos crucificados, víctimas de la injusticia social que impera en el mundo, particularmente en los países más pobres; del martirio, en el que incluye a todos los que dan su vida por la justicia con el objetivo de liberar a los pueblos y construir un mundo más justo.

Como pudimos constatar en esta investigación, la obediencia junto con la autoridad son necesarios para que existan la injusticia o la rebelión. Ambas son una exigencia de toda vida comunitaria. La historia nos ha mostrado que los mayores crímenes contra la humanidad han sido bajo las órdenes de una persona o de una nación. Esto demuestra que la obediencia es el vínculo entre los seres humanos y los sistemas de autoridad.

Y la relación entre obediencia y autoridad no es puramente psicológica, lo es también histórica ya que responde a la forma y estructura de cada sociedad, es decir, su contexto la condiciona. Por esta razón, la autoridad es el problema central de toda sociedad, no importa si es capitalista o comunista, democrática o no. Es difícil no estar sometidos a alguna autoridad, aunque sea escogida democráticamente.

En sistemas democráticos ha existido el esclavismo –principalmente de negros-, el exterminio de los indios americanos, la discriminación y la invasión a países más débiles. Y todo esto ha tenido su origen en la autoridad de una nación “libre y democrática” –los EUA- y, a su vez, se ha respondido a ella con la obediencia. Aunque podemos asegurar que ante estas situaciones han existido también voces subversivas.

Cada país y cada generación aprenden algo sobre el problema de la obediencia a través de su propia experiencia histórica. Los EUA tienen un catálogo impresionante de las acciones inhumanas que han llevado a cabo en otros lugares. En El Salvador asistieron logísticamente al ejército salvadoreño para eliminar a la guerrilla, aplicando métodos que ya se habían utilizado en Vietnam, tal es el caso de los bombardeos con napalm. Todos estos métodos mataron a miles de civiles.

La autoridad provocó que quienes realizaron dichas acciones abandonaran todo sentido de responsabilidad individual. Por ejemplo, treinta años después del asesinato de Monseñor Romero, el capitán Rafael Álvaro Saravia, en entrevista, dijo que él sólo obedecía órdenes de arriba, deslindándose, o tratando de deslindarse, de la responsabilidad de sus actos. A veces, la autoridad se vuelve impersonal, no ya atribuyendo la culpa a un superior jerárquico, a otra persona, sino a una causa. En los años setenta, la causa era defender a la democracia del comunismo. “Haga patria,

mate un cura”, nos demuestra que la responsabilidad de matar a un cura se le atribuía al hecho de hacer patria.

En este sentido, la ideología es una justificación de la obediencia. Dicha ideología, la mayoría de las veces, es transmitida por las instituciones: la iglesia, el gobierno, las instituciones educativas. Cada una de éstas nos da la legitimación de una actividad en particular, justificada por los valores y necesidades de la sociedad. Y la aceptamos, por el sólo hecho de ser parte del contexto en que nos desarrollamos.²⁷³

Así, a través de la historia se han presentado múltiples ejemplos: según la época, encontramos a los brujos, a la religión, a la ciencia. Los teólogos de la liberación agregarían el capitalismo. Entonces, la justificación ideológica es primordial cuando se quiere obtener la obediencia voluntaria, donde las personas que obedecen creen que su comportamiento es necesario para obtener un objetivo deseable. No es necesario obligarlos por la fuerza a realizar algo.

Fue así como la Iglesia católica mantuvo tanto tiempo a las clases pobres bajo el manto de la docilidad. Con la promesa de la vida eterna, después de una llena de sufrimientos necesarios para llegar a ella, la sociedad salvadoreña se mantuvo pasiva y resignada ante la injusticia, creyendo que su no actuar, su no protestar, eran un comportamiento necesario para obtener la salvación.

Si se controla el modo en que una persona o una sociedad interpretan su mundo, el control sobre su comportamiento es seguro. Esto, desde la Conquista de América, ha sido una constante, y la religión siempre ha tenido el papel principal. Aunque los gobiernos también participan en ese control a través de la propaganda, ya que ésta representa la manera oficial de interpretación de los acontecimientos.

Empero, tras la obediencia se esconde la subversión, que también es provocada por la autoridad. Existen momentos en que una sociedad se da cuenta de que algo no está bien, y el proceso es largo, años y hasta décadas pueden pasar para que se descubra. Al ser una situación histórica y social, una persona es débil ante la autoridad, al contrario de un grupo, que es fuerte. Todos los movimientos revolucionarios, incluyendo el salvadoreño, han sido resultado de la organización de las masas.

La rebelión en contra de una autoridad es más efectiva cuando se realiza de manera colectiva. Todo grupo revolucionario lo sabe, aunque no siempre es fácil llegar a acuerdos. El trabajo pastoral y el surgimiento y desarrollo de las CEBs en Aguilares principalmente, es una demostración de la importancia de la colectividad. La influencia de grupo es determinante para liberar a un sujeto de la autoridad. El caso del primer levantamiento en Aguilares contra los dueños del complejo de azúcar de La Cabaña es un excelente ejemplo.

²⁷³ Stanley Milgram, *Obediencia a la autoridad*, p. 135

De la misma manera, la organización de los diferentes movimientos sociales y político militares que dio origen al FMLN, constata la teoría de la injusticia como base social de la obediencia y la rebelión de Barrington Moore.

En algún momento se produce una ruptura histórica, no entendida como una coyuntura, sino como la continuidad del proceso histórico. La subversión es el inicio de ese cambio. En situaciones distintas, Romero y Sobrino descubrieron el agravio moral del que ellos y la sociedad salvadoreña eran víctimas, y a la postre, se concientizaron de la injusticia social que imperaba en el país.

Al término de esta investigación, comprobamos que tanto las homilías de Romero como las obras de Sobrino son portavoces de la subversión, no sólo porque en ellas encontramos los factores que Barrington Moore considera fundamentales en el proceso del descubrimiento del agravio moral y la injusticia social como situaciones imperantes en una sociedad.

Es decir, no sólo sus obras lo son, sino ellos mismos son subversivos. Fueron personas que, tras el proceso descrito anteriormente, optaron por rechazar el sufrimiento como forma de vida. Las acciones que llevaron a cabo fueron peligrosas para el gobierno salvadoreño, peligrosas porque, al quitarse las vendas y ver la realidad histórica tal cual es y, hacer algo al respecto, se corría el riesgo de que otros también lo hicieran.

Y eso pasó. Como constatamos, su trabajo de pastoral fue el germen de la organización campesina, a la vez que fortaleció a los movimientos que ya estaban formados pero eran débiles. En El Salvador es imposible hablar de rebelión sin hablar de la Iglesia, sin hablar de Óscar Arnulfo Romero y Jon Sobrino. Romero muerto, olvidado por el gobierno salvadoreño y El Vaticano, pero recordado por toda la sociedad como un “santo latinoamericano”; Jon Sobrino, mártir sobreviviente de la represión contra los jesuitas.

Finalmente, creo que en la actualidad, en nuestra realidad histórica, la reciprocidad es indispensable para hacer un cambio real. Una de las principales razones por las que existen el agravio moral y la injusticia social es la desproporción de las relaciones, es decir, que unos tienen más cuando aportan menos y viceversa.

Si quienes gobiernan cumplieran cabalmente con sus obligaciones, habría menos violaciones a las reglas morales, lo que equivaldría a que existiera menos agravio. Sin embargo, este es un ideal muy lejos de cumplirse. Mientras no exista el descubrimiento sobre la situación de injusticia social no podrá ser realidad. Lo peor es que, al parecer, el sentimiento del agravio moral no responde a la frustración que produce la desigualdad en ciertos sistemas en los que prevalece la injusticia social, sino más bien, la mayoría de las veces, atiende a sacar el mayor provecho de esa situación.

Y esto implica que solo existan dos posibles derroteros: el egoísmo individual o el interés de grupo.

FUENTES DOCUMENTALES

BIBLIOGRÁFICAS

Alegría Claribel, Flakoll, D. J. *No me agarran viva. La mujer salvadoreña en la lucha*, México, ERA, 1983, 152 pp.

Alonso Antonio, *Iglesia y praxis de la liberación: pedagogía del recuerdo y la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1974, 270 pp.

Alonso, Antonio, *Comunidades eclesiales de base: teología, sociología, pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1970, 260 pp.

Araya Guillén, Victorio, *El Dios de los pobres: el misterio de dios en la teología de la liberación*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Seminario Bíblico latinoamericano, San José, 1983, 246 pp.

Armstrong Robert, Rubin S. Janet, *El Salvador (El rostro de la Revolución)*, San Salvador, UCA, colección Debate, 1986, 250 pp.

Baloyra, Enrique, *El Salvador en transición*, El Salvador, UCA, 1987, 270 pp.

Benítez Manaut, Raúl, *La teoría militar y la guerra civil en El Salvador*, San Salvador, UCA, 1989, 366 pp.

Bonnín, Eduardo, *Espiritualidad y liberación en América Latina*, San José, Departamento Ecuménico de investigaciones, 1982, 204 pp.

Cabestrero, Teófilo, *Revolucionarios por el evangelio: testimonio de 15 cristianos en el gobierno revolucionario de Nicaragua*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1983, 648 pp.

Campbell B. Bruce, Brenner D. Arthur, *Death Squads in Global Perspective. Murder with Deniability, Hampshire*, Macmillan, 2000, 368. pp.

Cardenal, Rodolfo, *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande*, El Salvador, UCA, 1987, 603 pp.

Casaldáliga, Pedro, .Vigil, José María, *Espiritualidad de la liberación*, México, CRT, 1993, 284 pp.

Castro, Mariano Morán, *Función política del ejército salvadoreño en el presente siglo*, San Salvador, UCA editores, 2da ed.1987, 459 pp.

Cierva, Ricardo de la, *Jesuitas, Iglesia y marxismo. 1965- 1985. La teología de la liberación desenmascarada*, Barcelona, Plaza & Janés, 1986, 546 pp.

Claffey, Patrick, *Movement or moment?: assessing liberation theology forty years after Medellin*, Nueva York, Peter Lang, 2009, 268 pp.

Cockcroft, James Donald, *América Latina y Estados Unidos: Historia y política país por país*, Siglo XXI, México, 2011, 875 pp.

Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina, Argentina, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003, 380 pp.

De Frutos, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Descleé De Brouwer, 1998, 218 pp.

De Lela, Cayetano, *Cristianismo y Liberación en América Latina, Vol. 1*, México, Nuevomar, 1984, 264 pp.

Delgado Jesús, Óscar A. *Romero. Biografía. Testigos*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986, 208 pp.

Díaz Núñez, Luis Gerardo, *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, México, UAEM, 2005, 254 pp.

Dos Santos, Theotonio, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas, Trad. Mónica Bruckmann*, México, Plaza & Janés, 2002, 174 pp.

Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, España, Editorial Nova Terra, 3ra. Ed. 1972, 468 pp.

Echeverría Zuno, Álvaro, *El Salvador. La ruta de la intervención*, México, Presencia Latinoamericana, 1986, 288 pp.

Ellacuría Ignacio, Sobrino Jon, *Mysterium Liberationis*, Madrid, Editorial Trotta, 1990, 644 pp.

Ellacuría, Ignacio, "La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero" en *Escritos Universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 1999, 232. pp.

Fernández Beret, Guillermo, *El pueblo en la teología de la liberación: consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Madrid, Iberoamericana, 1966, 312 pp.

Fernández S. J. David, *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*, México, UIA, 2006, 82 pp.

Flores García, Víctor, *El lugar que da verdad. La filosofía histórica de Ignacio Ellacuría*, México, UIA, 1977, 296 pp.

Floristán, Casiano, *Pastoral en devenir. Una mirada desde el Concilio Vaticano II*, Madrid, PPC, 2004, 255 pp.

Freire Paulo, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, México, Siglo XXI, 1973, 112 pp.

Freire Paulo, *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1974, 48 pp.

Girardi, Giulio, *Teología de la Liberación y refundación de la esperanza*, Madrid, El viejo topo, 2004, 104 pp.

- Legorreta Zepeda, José de Jesús (coord), *Las Ciencias Sociales en la teología latinoamericana*, México, DABAR, 2010, 232 pp.
- Lois, Julio, *teología de la liberación: opción por los pobres*, San José, DEI, 1988, 506 pp.
- Marcos Kaplan, *Aspectos del Estado en América Latina*, México, UNAM, 1981, 294 pp.
- Martínez, Ana Guadalupe, *Las cárceles clandestinas de El Salvador*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1978, 346 pp.
- Metz, Johannes Baptist, *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna; aspectos de una nueva teología política*, Salamanca, Sígueme, 1973, 132 pp.
- Milgram, Stanley, *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980, 208 pp.
- Mondin, Battista, *Los teólogos de la liberación: conclusión mística de una aventura teológica*, Valencia, EDICEP, 1992, 326 pp.
- Moore, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1989, 482 pp.
- Nicol, Eduardo, *Los principios de la Ciencia*, México, FCE, 1965, 510 pp.
- Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, México, FCE, Breviarios, 1985, 244 pp.
- Palmer Thompson, Edward, *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica, 2000, 200 pp.
- Roberto Martialay, *Sangre en la Universidad: los jesuitas asesinados en El Salvador*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 498 pp.
- Samour, Héctor, *Voluntad de liberación*, Granada, Editorial Comares, 2003, 356 pp.
- Santos, Theotonio Dos, *Imperialismo y dependencia*, México, Ediciones Era, 2da ed., 1980, 491 pp.
- Segundo, J. L., *teología de la Liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad, 1985, 194 pp.
- Smith Christian, *La Teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona, Paidós, 1994, 366 pp.
- Sobrino, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, 168 pp.
- Sols Lucía, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, 372 pp.
- Sota Eduardo (Coord), *Concilio Vaticano II. Una reflexión a treinta años*, México, UIA 1996, 64 pp.

Tamayo- Acosta, Juan José, *Hacia la comunidad. Iglesia profética, Iglesia de los pobres*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, 160 pp.

Torre Villar, Ernesto de la, Navarro de Anda Ramiro, *La investigación bibliográfica, archivística y documental. Su método*, México, UNAM, 2003,. 344 pp.

Varios, *El Dios de la Teología de la Liberación*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 1986, 176 pp.

Varios, *Marxistas y cristianos*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985, 272 pp.

HEMEROGRÁFICAS

Sols, José Lucía, "El legado de Ignacio Ellacuría" en *Cuadernos de cristianismo y justicia*, Barcelona, 1998, pp.32

Bernardo Barranco, "La teología de la liberación y la Iglesia intacta de Ratzinger" en *La Jornada*, México, 12 de mayo de 2007, año 23, número 8161.

Darío, Ángel Carrero, "Cuarenta años de la Teología de la Liberación" en *La Jornada*, México, 14 de septiembre de 2008, año 24, número 8649.

Ellacuría, Ignacio, "La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero" en *Estudios Centroamericanos*, año 1985, número 437, 168-173 pp.

López Bernal, Carlos Gregorio "Alberto Masferrer, Augusto César Sandino: Antiimperialismo, espiritualismo y utopía en la década de 1920", en *Revista Complutense de Historia de América*, año 2009, número 35, diciembre 2009, 87- 108 pp.

Rangel Abundis, Alberto," De las danzas de la muerte al día de muertos. De la tanatofobia a la tanatofilia", en *Cirugía y cirujanos*, Vol. 73, No. 3, mayo- junio 2005.

Romero, Javier de, "Revolución y legitimidad en la América Latina contemporánea. Los casos Cuba y Nicaragua" en *Revista Complutense de Historia de América*, año 2003, número 29, abril 2003, 151-178 pp.

TESIS

Mora Martínez, Sandra, *Migración transnacional y decisiones públicas locales en El Salvador. Estudio de casos: San Sebastián, del departamento de San Vicente, y el municipio de Mercedes Umaña del*

departamento de Usulután, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO Programa El Salvador, El Salvador 2005, 108 pp.

Gómez Peralta, Héctor, *La Teología de la Liberación como renovación del pensamiento católico en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas*, Tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales, FCPyS-UNAM, México, 2006, 129 pp.

Gutiérrez Avelar, Hilda Guadalupe, *El papel de la Iglesia católica en la guerra civil salvadoreña reflejada en las homilías y cartas pastorales de Monseñor Óscar Arnulfo Romero y su reflejo en testimonios de guerra del municipio de Las Vueltas (Chalatenango)*, Tesis de Licenciada en Letras, Facultad de Ciencias y Humanidades, Departamento de Letras, Universidad de El Salvador, El Salvador, 2007, 81 pp.

INTERNET

http://www.congregatiojesu.org/sp/docs_talks.asp

<http://www.nuso.org/userView/verOpinion.php?id=69>

<http://www.teologia.com.es/index.php/Categor%C3%ADa:Ex%C3%A9gesis>

http://www.uhu.es/cine.educacion/figuraspedagogia/0_paulo_freire.htm

http://www.caritas.org.pe/pa_social.htm

<http://www.youtube.com/watch?v=xY5tbP5SQhc&NR=1>

<http://www.oas.org/DSD/publications/Unit/oea34s/begin.htm>

<http://www.oas.org/dsd/publications/unit/oea35s/begin.htm>

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notificacion-sobrino_sp.html

<http://www.jornada.unam.mx/2007/03/15/index.php?section=politica&article=020n1pol>

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=0

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=1

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=2

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=3

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=4

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=5

http://www.elfaro.net/es/201003/noticias/1403/?st-full_text=6

<http://www.aciprensa.com/Docum/teologia83.htm>

http://virtual.ues.edu.sv/bvues/index.php?option=com_wrapper&Itemid=290