

38
2EJ

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES**

**EL IMPACTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y EL EXODO
CENTROAMERICANO EN LA IGLESIA CATOLICA NORTEAMERICANA:
*EL MOVIMIENTO SANTUARIO***

T E S I S

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

JOSE MARTIN IÑIGUEZ RAMOS

MEXICO, D.F.

1995

FALLA DE ORIGEN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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.

**EL IMPACTO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y EL EXODO
CENTROAMERICANO EN LA IGLESIA CATOLICA NORTEAMERICANA:
EL MOVIMIENTO SANTUARIO .**

INDICE

PRESENTACION	1
INTRODUCCION	4
I.- LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	7
1.1. Sus orígenes el marco histórico y teológico	8
1.2. Su perspectiva teológica	12
1.3. Su base filosófica	16
1.4. Su carácter religioso-doctrinal	18
1.5. Sus recursos teóricos: La Teoría de la Dependencia	19
1.6. Su trascendencia: en la fe y en las sociedades	20
Conclusiones	30
II.- REACCIONES ANTE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: EL VATICANO Y EL GOBIERNO NORTEAMERICANO	32
2.1. En el seno de la Iglesia Católica	33
2.2. La reacción del gobierno de los Estados Unidos de América	39
2.3. El Vaticano y el gobierno norteamericano, un ejemplo de convergencia : Nicaragua	45
2.4. La falacia : cristianismo vs. marxismo	48
Conclusiones	50
III.- LA INFLUENCIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN LA REALIDAD CENTROAMERICANA	52
3.1. Los procesos sociopolíticos en América Latina	53
3.2. Crisis del Modelo de Cristiandad Reformista	56
3.3. La Teología de la Liberación en Centroamérica	58
3.4. Las condiciones sociales en Centroamérica	59
3.5. La opción revolucionaria y la alternativa reformista	62
3.6. La Iglesia Popular en Centroamérica	66
Conclusiones	71

**IV.- EL EXODO CENTROAMERICANO: SUS RAICES.
(CASOS CONCRETOS DE EL SALVADOR Y GUATEMALA) 74**

4.1. El Salvador	75
4.1.1. Causas actuales de la emigración salvadoreña	76
4.1.2. Las fuerzas armadas gubernamentales y el genocidio	77
4.1.3. El genocidio y los desplazamientos masivos	78
4.1.4. La emigración hacia los Estados Unidos	79
4.2. Guatemala	80
4.2.1. La década del terror	81
4.2.2. La violencia institucionalizada	83
4.2.3. Los Escuadrones de la muerte	84
4.2.4. Las Comunidades indígenas	85
4.2.5. Represión de conciencia y religión	87
4.2.6. La fachada democrática y el éxodo al exterior	89
4.3. Características comunes del éxodo entre salvadoreños y guatemaltecos	91
Conclusiones	93

**V.- LA INFLUENCIA DE LA COMUNIDAD LATINOAMERICANA
EN LA IGLESIA CATOLICA NORTEAMERICANA 95**

5.1. La Iglesia Católica norteamericana	96
5.1.1. Orígenes de la Iglesia Católica en Estados Unidos: siglos XVIII y XIX	96
5.1.2. El fanatismo anticatólico	97
5.1.3. Inmigración y abolición de la esclavitud (1830-1900)	100
5.1.4. Problemas étnicos en la Iglesia Católica norteamericana	101
5.2. La Iglesia Católica norteamericana en el siglo XX	102
5.2.1. La Conferencia Nacional de Obispos Católicos en Estados Unidos	103
5.2.2. Potencial político de la Iglesia Católica en Estados Unidos	103
5.2.3. Distribución geográfica de los católicos	105
5.3. La Iglesia Católica norteamericana ante la inmigración latinoamericana en Estados Unidos	111
5.3.1. La influencia de la comunidad latinoamericana (en particular mexicana) en la Iglesia Católica norteamericana	114

5.3.2. Resistencia cultural latinoamericana vs. American Way of life, American Dream, Destino Manifiesto y Doctrina Monroe	117
5.3.3. La religiosidad popular latinoamericana vs. la oficialidad de la Iglesia Católica estadounidense	122
Conclusiones	125

VI.- EL IMPACTO DEL FLUJO MIGRATORIO CENTROAMERICANO EN LA IGLESIA CATOLICA NORTEAMERICANA: EL MOVIMIENTO SANTUARIO

127

6.1. Marco teórico del impacto del éxodo centroamericano en la Iglesia Católica norteamericana	128
6.2. La posición de la Iglesia Católica norteamericana ante el conflicto armado en centroamérica	132
6.2.1. La posición institucional	132
6.2.2. La actuación de las Iglesias de Base	135
6.3. El Movimiento Santuario	137
6.3.1. ¿ Qué significa Santuario?	138
6.3.2. Orígenes	138
6.3.3. Los Fundadores	140
6.3.4. Santuario: un movimiento ecuménico	144
6.3.5. Justificación Histórico-Teológica	145
6.3.6. Fundamento legal	146
6.3.7. Represión al Movimiento Santuario	148
6.3.8. Apoyo al movimiento Santuario	152
6.4. La importancia de la Comunidad Católica	153
6.4.1. La posición de los sectores institucionales	154
6.4.2. La actuación de los sectores de base de la Iglesia Católica norteamericana: El caso de la Ciudad de Los Angeles	157
6.4.2.1. Santuario en Los Angeles	158
6.4.2.2. Crónica de una misa en Los Angeles (Iglesia Misión Dolores)	159
6.4.2.3. Entrevista con el Padre Gregory Boyle	160
Conclusiones	167

CONCLUSIONES GENERALES

170

BIBLIOGRAFIA

178

PRESENTACION

El cómo se inició esta tesis tiene una larga historia, pero tratando de abreviar, se comenzará por el principio.

Fue un invierno de 1987, durante el ciclo de conferencias de la Jornada de Derechos Humanos, organizada por el Centro de Derechos Humanos " Fray Francisco Vitoria OP" , el cual dirige el Maestro y sacerdote Miguel Concha Malo, en el CUC. En tal evento participaron varios ponentes mexicanos y norteamericanos, en particular llamó la atención la intervención de dos sacerdotes católicos provenientes de EEUU , Michael Kennedy y Gourley Marsall, quienes hablaron sobre la participación de la Iglesia Católica frente a la Acta de Reforma e Inmigración de 1986, mejor conocida como "Ley Simpson-Rodino".

La exposición de ambos sacerdotes, respecto al rol del sector religioso frente al problema migratorio, sus luchas y enfrentamientos con el Servicio de Inmigración y Naturalización (SIN) y con el mismo gobierno, al defender a los trabajadores indocumentados , logró que mis inquietudes de investigación empezaran a girar sobre un tema poco investigado, en el área de relaciones internacionales, el fenómeno religioso.

La primera intención de esta investigación fue conocer la posición de la Iglesia Católica frente a la llamada "Ley Simpson- Rodino". Pero a medida que se fue profundizando se inició un recorrido, que aún no acaba, pero que por necesidades de divulgación (sobre todo en los momentos actuales) se ha hecho un breve paréntesis, para formalizar el requisito de algo que se llama titulación.

La pregunta inicial fue ¿Qué ha hecho la Iglesia Católica norteamericana frente al problema migratorio ? La respuesta no fue sencilla. Primero era conocer la historia de ésta en territorio norteamericano. La cual es muy interesante, pero había sido poco relevante en el problema planteado. Sin embargo, en la década de los ochenta (de este siglo), empieza a modificar su práctica pastoral y a tomar posiciones y actitudes cada vez más progresistas frente al problema migratorio. ¿ Qué pasó en esa década ? ¿ Qué la hizo cambiar ?

La respuesta a estas preguntas orientó el proceso de la investigación a otra parte del continente, Centroamérica . Las condiciones (materiales y espirituales) de esta región permitiran comprender el impacto que va a tener en una sociedad tan alejada como la norteamericana.

El hambre, la pobreza, la miseria, la desnutrición, o simplemente el desempleo o subempleo,son causas más que justificadas para emigrar de un país a otro. Pero cuando la guerra, una guerra cruel y sanguinaria, se desata frente a una población indígena, mestiza e indefensa, alcanzando verdaderos actos de genocidio, como lo fue en la década de los ochenta en países como Guatemala y El Salvador (y como lo sigue siendo de manera más subterránea en 1995), el éxodo masivo se vuelve obligatorio. No se emigra por razones económicas, sino por causas más profundas: salvar la vida.

Por estas razones, la manera tan patética y trágica como van a arribar estos centroamericanos, en particular salvadoreños y guatemaltecos, a los Estados Unidos, van a causar un profundo impacto en la conciencia civil y religiosa de esta sociedad.

Pero no sólo va a ser la llegada de estos inmigrantes, lo que va hacer factible esta modificación pastoral, en la Iglesia Católica norteamericana, sino otro hecho, igual o tal vez más importante:

" La Teología de la Liberación ". Una Teología que cada día causa más polémica , pero que al mismo tiempo es poco analizada, desde la perspectiva de las ciencias sociales, en particular del área de relaciones internacionales. He aquí una parte medular de este trabajo, comprender ¿Qué es, cómo surge, cómo se desarrolla, por qué causa tanta polémica, cómo aparece en América Central, cómo llegó a los Estados Unidos, etc.).

El impacto de esta Teología en la Iglesia Católica norteamericana, junto con el éxodo centroamericano, permitiran comprender el surgimiento de un Movimiento de Derechos Humanos, de defensa de los inmigrantes centroamericanos en EEUU (el cual se ha extendido a otros grupos étnicos minoritarios, como el de los mexicanos). Fenómeno poco conocido en México, el cual se ha proclamado con el nombre de Movimiento Santuario. Eje de esta primera investigación.

Como se puede apreciar la pregunta inicial de este trabajo llevó a un camino más amplio y complejo, pero intensamente humano, el cual se espera seguir profundizando, sobre todo en los momento actuales en que resurgen en los Estados Unidos los sentimientos xenofóbicos y racistas que afectan directamente a nuestros comacionales que residen en dicho país.

Quiero agradecer en este espacio la asesoría y sobre todo la paciencia del Dr. José G. Cabra Ybarra, el apoyo del Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", y a su director el Maestro Miguel Concha y a su ex-colaborador Benjamín Cuellar (actual director del Centro de Derechos Humanos en El Salvador), a la Academia Mexicana de Derechos Humanos, por los materiales prestados, y a todos los amigos y amigas que creyeron en este proyecto.

Pero, si alguien (además de mi padre q.e.p.d. y a mi madre) se dedica esta tesis, es a la familia Santos, compuesta por dos adultos y cuatro niños, sobre todo a estos últimos . Familia que conocí en Quetzaltenango, Guatemala, cuando venía de regreso a México, a quién apoye en su tránsito por nuestro país con destino a los Estados Unidos. Seres humanos, que al igual que miles más escapan de una situación desesperada, e indignante para cualquier persona, en particular para un niño : el éxodo por la vida.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'JMR', with a long diagonal stroke extending from the bottom right of the signature.

J. MARTIN IÑIGUEZ RAMOS

INTRODUCCION

El propósito central del presente estudio es el de investigar la eventual relación entre los postulados básicos de la Teología de la Liberación y la fundamentación de las acciones llevada a cabo por representantes de la Iglesia Católica en los Estados Unidos de América, durante el llamado Movimiento Santuario (defensa de los derechos humanos de los inmigrantes) a raíz del impacto del éxodo centroamericano en territorio norteamericano. Sobre todo en los casos concretos de las Iglesias "La Placita Olvera" y "Misión Dolores", de la Ciudad de Los Angeles, California.

Lo anterior nos permitirá conocer la nueva actitud que un sector representativo de la Iglesia Católica norteamericana ha tenido frente a las políticas migratorias en dicho país. Las cuales son vejatorias de los derechos básicos de los inmigrantes latinoamericanos, en particular de mexicanos y centroamericanos.

Esta actitud católica que, de institucionalizarse, por su naturaleza religiosa y de fe, por su esencia que toca a las conciencias de los hombres y por su expresión apostólica, puede abrir caminos hacia un cambio en el trato inhumano que tradicionalmente han padecido los inmigrantes provenientes de América Latina, históricamente los mexicanos y actualmente los centroamericanos, en territorio norteamericano.

La inmigración latinoamericana en Estados Unidos, no proviene sólo de quienes escapan de la miseria, la pobreza, el desempleo o de salarios injustos (Como lo es el caso de México), sino también de aquellos que escapan de regímenes represivos y violentos, que en los casos específicos de El Salvador y Guatemala alcanzaron proporciones de verdadero genocidio en la población civil. Este éxodo impactará, con su arribo a territorio norteamericano, la conciencia civil y religiosa del pueblo de los Estados Unidos de América, provocando una nueva actitud hacia estos inmigrantes.

Esta alternativa religiosa conviene estudiarla, en los momentos actuales, cuando las practicas racistas parecen resurgir entre ciertos sectores de la sociedad norteamericana, alentadas por las autoridades migratorias (militarización fronteriza, persecución de indocumentados, etc.). Sobre todo, cuando el gobierno de los Estados Unidos de América se ha orientado a tratar de detener la inmigración latinoamericana, en particular mexicana y centroamericana, a través de una serie de políticas lesivas y ofensivas para estas poblaciones, bajo el argumento de Seguridad y Control de su Frontera Sur.

La presente investigación parte de la hipótesis que la Iglesia Católica norteamericana, en sus sectores de base (leáse laicos, misioneros, sacerdotes y contados jérfarcas eclesiales), ha empezado a modificar su practica pastoral tradicional hacia los inmigrantes, en particular hacia los centroamericanos. esto debido a varios factores, entre los que destacan:

1) El envío de misioneros católicos norteamericanos a Centroamérica, en particular a países como Guatemala y El Salvador, y su labor pastoral vinculada a la caridad, así como su contacto con la Teología de la Liberación. Pero, sobre todo, su inserción en una realidad de hambre, miseria , pobreza y represión. Es decir, el trabajo pastoral de estos misioneros en las llamadas Iglesias de Los Pobres, en las Comunidades Eclesiales de Base y en toda organización de defensa de los oprimidos, les permitió comprender y aprehender (con h) una realidad para ellos desconocida. Lo cual a su regreso, a los Estados Unidos, les permitió concientizar a un sector de la población civil sobre la situación real en Centroamérica.

2) El impacto del éxodo centroamericano en territorio norteamericano a raíz de los regímenes de terror, militares o civiles (sobre todo en El Salvador y Guatemala), que se implantan en Centroamérica, en la década de los ochenta, con el apoyo del gobierno norteamericano. Sobre todo, a partir de la muerte por deshidratación de 13 salvadoreños (en su mayoría niños y mujeres) en el desierto de Arizona, cuando estos fueron abandonados por un "coyote" (traficante de indocumentados), en julio de 1980. Esto permitió despertar la conciencia de la sociedad civil y religiosa en torno a la problemática centroamericana.

Estos dos hechos, más algunos otros como la vinculación histórica de la Iglesia Católica con la inmigración extranjera y la influencia de las comunidades latinoamericanas, ya establecidas en los Estados Unidos, sobre la misma institución religiosa, permiten comprender la inserción de ésta en el llamado Movimiento Santuario y su oposición a las políticas , leyes y autoridades migratorias.

Para la consecución de esta investigación el trabajo inicia con un primer capítulo correspondiente a la Teología de la Liberación, desde sus orígenes hasta su potencial político en la sociedad. Esto, ayudará a comprender su impacto global, así como de las distintas reacciones (capítulo segundo) que ésta ha ocasionado a lo interno y externo de la propia Iglesia Católica.

El tercer capítulo se centrará en la influencia de la Teología de la Liberación en Centroamérica, sobre todo en sus formas concretas: La Iglesia de Los Pobres y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Esto nos permitirá conocer su importancia en los procesos sociopolíticos del área, en particular su inserción en los procesos de liberación nacional.

En el cuarto capítulo se analizarán las raíces del éxodo centroamericano, así como la violación sistemática de los Derechos Humanos en Centroamérica, en los casos concretos de El Salvador y Guatemala, sobre todo a partir de la década de los ochenta, con la aparición de los llamados "Regímenes de Terror". Esto nos ayudará a entender las características de este éxodo y sus efectos en la Iglesia Católica cuando arriban a territorio norteamericano.

El quinto capítulo versará sobre la Iglesia Católica en los Estados Unidos, desde el surgimiento de ésta en dicho país hasta llegar a su potencial político y social en la actualidad. Posteriormente se analizará su estrecha vinculación con la inmigración extranjera, y la influencia que ésta ha tenido en su desarrollo institucional y pastoral. En particular se estudiará la influencia de las comunidades latinoamericanas en la práctica oficial del catolicismo norteamericano y su cuestionamiento sobre los valores y argumentos ideológicos de dicha sociedad, como el llamado "Destino Manifiesto". Bajo este marco, se podrá comprender el antecedente religioso previo a la llegada de los centroamericanos a territorio norteamericano.

El último capítulo estudiará el impacto del flujo migratorio centroamericano en la Iglesia Católica norteamericana, y la inserción de ésta en el Movimiento Santuario. Aquí se tratará de dilucidar la hipótesis central de este trabajo, la eventual relación de los postulados básicos de la Teología de la Liberación, y el éxodo centroamericano, en la organización de este Movimiento, a través de dos casos concretos: La Iglesia de "La Placita Olvera" y "Misión Dolores", de la Ciudad de los Angeles, California, EEUU.

I.- LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.

La Teología de la Liberación surge en la década de los sesenta, como alternativa cristiana frente a la pobreza extrema de los pueblos latinoamericanos y ante el desafío planteado por el Concilio Ecuménico Vaticano II. Su contexto histórico está vinculado al fracaso del modelo económico desarrollista implantado en los sesenta en los países del llamado "Tercer Mundo", en particular en América Latina.

Su fundador, Gustavo Gutiérrez (sacerdote peruano y profesor de teología en la Universidad de Lima, Perú) le otorga una perspectiva teológica clara: hacer de la Iglesia y de los religiosos un instrumento efectivo de liberación, no sólo espiritual sino también material, con una opción preferencial por los pobres. Rompiendo así, de esta manera, con las teologías elaboradas en los países desarrollados, las cuales sólo se quedan en el terreno espiritual.

Sus recursos teóricos de análisis social estarán íntimamente ligados al avance de las Ciencias Sociales en América Latina, en particular a la Teoría de la Dependencia. Su trascendencia se debe a que pasa del terreno de lo religioso (abstracto) a lo sociopolítico (concreto), buscando una toma de conciencia, de organización, de lucha popular y de liberación, frente a las estructuras y clases opresoras. Como bien lo define su fundador:

"..... una teología que no se limita a pensar en el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna al Don del reino de Dios ." (1) (subrayado nuestro)

En esta óptica, este primer capítulo analizará el surgimiento de la Teología de la Liberación (el marco histórico y teológico en que se origina), su perspectiva teológica, su base filosófica, su carácter doctrinal, así como sus recursos teóricos de análisis social (en particular la Teoría de la Dependencia). Por último se estudiará su trascendencia, tanto en la fe (peso teológico) como en la sociedades (aparición de la Iglesia de los Pobres frente al Modelo de Iglesia de Cristiandad, el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base y su potencial político). Esto nos dará los elementos necesarios para comprender las reacciones que ésta suscita tanto a lo interno como lo externo de la propia Iglesia Católica. Reacciones que se analizarán en el siguiente capítulo.

(1) Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación . (perspectiva) Ed. Universitarias, S.A. CEP. Lima, Perú, 1971, Pág. 3

1.1.- Sus orígenes: el marco histórico y teológico.

A) El Marco Histórico

En la década de los sesenta en el llamado Tercer Mundo, y en particular en América Latina, el hecho central fue el fracaso rotundo del Modelo Económico Desarrollista, cuyo antecedente más inmediato se ubica en 1961 en el seno del Consejo Económico y Social (ECOSOC) donde se planteó la idea de declarar el período 1961-1970 como Primer Decenio del Desarrollo, en el cual se veía la estrecha relación que existe entre comercio y crecimiento económico de los países subdesarrollados, cuyo planteamiento promovió la idea de crear un organismo internacional que analizara ambos temas.

De esta forma, las demandas económicas de los países subdesarrollados se ubicarían a partir de la Primera Conferencia sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, siglas en Inglés) en Ginebra, en 1964. Sin embargo, las resoluciones de esta Conferencia y de otras más, no tuvieron resultados positivos, debido a la oposición práctica que dieron los países industrializados de dar un tratamiento preferencial y equilibrado en comercio internacional a los países subdesarrollados, profundizando la crisis en todos los planos. Lo cual no hizo sino fermentar y acelerar el surgimiento de una nueva conciencia política ante la creciente pobreza de los países de esa región. Como lo fue en Latinoamérica:

"... en el período 1950-1968 las exportaciones latinoamericanas crecieron en volumen a un ritmo de 4.5.% anual, mientras que el poder de compra de ellas sólo lo hacía el 2.7%. El deterioro en los términos de intercambio (con los países industrializados, principalmente con los Estados Unidos) entre 1951-1955 y 1966-1970 fue de un 23% para América Latina". (2)

En este contexto, se inicia en casi todos los pueblos de América Latina, en particular en los países de Centro y Sur América, una concientización de los verdaderos mecanismos causantes del subdesarrollo, atribuyendo al desarrollo capitalista una profunda relación asimétrica, entre los países céntricos y los países periféricos. A estos últimos se les mantiene en el subdesarrollo, el cual aparece como la otra cara del desarrollo.

(2) De Olloqui, Juan José. FINANCIAMIENTO EXTERNO Y DESARROLLO EN AMERICA LATINA. Ed. Porrúa, México, 1984, pag.53

No es extraño que en esta década aparezcan fuertes movimientos internacionales en el llamado Tercer Mundo como el conocido Movimiento de los Países No Alineados (1961) quienes rechazaban la alineación y sumisión a cualquiera de los bloques que se habían generado a partir de la Segunda Guerra Mundial, o el Grupo de los 77, en 1962. Cuyo objetivo era lograr establecer las bases de una nueva división internacional del trabajo que no los condenara a ser únicamente productores y exportadores de materias primas, mejoras en los términos de intercambio, la obtención de flujos financieros en mejores condiciones, etc.

" Sin embargo, las proposiciones del Tercer Mundo no obstante ser coherentes, flexibles y progresistas, no han logrado avances importantes en las negociaciones puesto que mientras el Tercer Mundo reclama un cambio profundo en el sistema que produjo el desorden económico internacional, los países industrializados quieren preservar ese sistema que tanto les ha beneficiado..."(3)

De esta manera, el subdesarrollo surge como un desarrollo dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos, dependencia que significa opresión económica, política y cultural. Y la única vía que dejan a los pueblos subdesarrollados es la de alcanzar una liberación que garantice un desarrollo autosustentado y capaz de atender las demandas populares y no el beneficio de los países desarrollados y de los estratos nacionales asociados a ellos. En este contexto Leonardo Boff indica que:

" Así ocurrió que, a partir de los años sesenta, innumerables jóvenes, intelectuales y toda una serie de movimientos comenzaron a esforzarse por hacer viable dicha liberación, asumiendo la opción del pueblo: comenzaron a entrar en el continente de los pobres, a asumir su cultura, a dar expresión a sus clamores y a organizar una serie de prácticas que el status quo consideraba subversivas. No pocos de ellos dieron el paso a la violencia de las guerrillas urbanas y campesinas, viéndose violentamente reprimidos por los Estados en los que imperaba la idea de la Seguridad Nacional". (4)

Es en América Latina donde mejor se implanta la llamada "Doctrina de Seguridad Nacional". La cual no es más que un instrumento ideológico, político y militar que responde a los intereses de los países desarrollados, en este caso en particular a los de Estados Unidos, que permite seguir manteniendo las estructuras de dominación sobre sus países periféricos.

(3) Ramírez Brun, José Ricardo. EL TERCER MUNDO .Pasado, Presente y Perspectivas....pag.22

(4) Boff, Leonardo. Iglesia: Carisma Y Poder....pag.23

En este marco, es importante señalar a Miguel Concha, quién afirma que :

"... la llamada "Doctrina de Seguridad Nacional", que es de hecho mas una ideología que una doctrina. Esta vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticales que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas. Pretende incluso justificarse en ciertos países (particularmente latinoamericanos) como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. Desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de * guerra permanente * . En algunos casos expresa una clara intencionalidad de protagonismo político ". (5)

No es casual que numerosos grupos religiosos empezaran a entrar en conflictos de carácter socio-político-militar (como lo fue el caso del sacerdote Camilo Torres en Colombia). Sin embargo, la mayoría de estos grupos caían más en una fe idealista que en un proyecto político, como bien lo indica Leonardo Boff:

" En este proceso (de liberación popular) participó un incontable número de cristianos y de organizaciones enteras, como la Juventud Universitaria Católica, La Acción Católica Obrera y otras. Se trataba por lo general, de personas y grupos en los que se daba una fuerte contradicción de clase (eran de extracción burguesa), llenos de idealismo, pero sin demasiado sentido político por lo que se refiere a la viabilidad histórica de semejante liberación popular ". (6)

En este marco histórico, al agudizarse las contradicciones y luchas de clase en América Latina, la Iglesia Católica empieza a cuestionar su papel profético e histórico ante la problemática de extrema pobreza de los países del Tercer Mundo, en particular en América Latina.

B) El Marco Teológico: El Concilio Ecuménico Vaticano II (1964)

El surgimiento de una nueva realidad, la pobreza extrema de los países Tercermundistas , que según datos de la FAO la desnutrición crónica alcanzó para 1975 al 22% de la población de Africa, al 27% de Asia y al 15% de América Latina, y de éstos, 40 millones la mitad de ellos niños, mueran cada año de hambre y desnutrición. De acuerdo con la UNICEF, 17 millones de niños, de los países más pobres, mueren anualmente antes de cumplir los cinco años de edad. (7)

(5) Concha Malo, Miguel. "Reto a la evangelización y a la Teología: la no creencia" en Humanidades Anuario VII...pag. 25

(6) Boff, Leonardo. op. cit. pag. 23

(7) Ramírez Brun, Ricardo. op. cit. pag. 18

Lo anterior obligó a la Iglesia Católica a replantearse su rol en la sociedad. De esta manera, el Concilio Ecuménico Vaticano II en 1964, representó una sacudida y un desafío a la cristiandad entera al plantear una nueva forma de ser Iglesia: una Iglesia como Pueblo de Dios, con una opción preferencial por los pobres. De esta forma:

" la Iglesia ha empezado a entrar en el mundo del pobre y a compartir el destino de éste, al mismo tiempo que los pueblos han asumido nuevas responsabilidades dentro de su comunión. Desde el momento que el pueblo de Dios se comprometió a sí mismo para esta tarea, empezó una reflexión crítica cuyo propósito ha sido enfrentar el problema del oprimido a la luz de la fe y promover su plena liberación ". (8)

En este marco teológico, la Iglesia como Pueblo de Dios, todos participan de Cristo directamente, sin mediaciones, todos intervienen en el servicio de enseñar, santificar y organizar a la comunidad, donde el sacerdote sólo se encarga de dar coordinación a los servicios que se ofrecen en la comunidad local y la del Obispo con respecto a la Comunidad regional. Es decir, lo específico de los clérigos ya no consiste en consagrar, sino en dar unidad en el culto, en la organización de la transmisión de la fe.

Sin embargo, cabe aclarar que el surgimiento de la Teología de la Liberación responde más a las circunstancias históricas y concretas de América Latina, que al PostConcilio Vaticano II. Menos aún a la coyuntura político-ideológica-cultural de la guerra fría marcada por el mundo bipolar. Como bien lo destaca Miguel Concha:

" Con relación a la verdadera Génesis de la Teología de la Liberación: la experiencia histórica del pobre en América Latina y los clamores y luchas por su liberación desde motivaciones en las que ha estado y está también presente la fe cristiana, y no tanto la nueva situación teológica originada por el Concilio Ecuménico Vaticano II, y menos aún a la coyuntura cultural de la posguerra marcada por el marxismo " . (9)

Lo que sí retoma la Teología de la Liberación del Concilio Ecuménico Vaticano II, es parte del Decreto sobre el apostolado seglar: " Cumplir antes que nada con las exigencias de la justicia para no dar como caridad lo que ya se debe por razones de justicia: suprimir las causas y no sólo los efectos de los males y

(8) Teólogos de la Revista CONCILIUM "Amenazas a las nuevas direcciones en la Iglesia Católica". en De Lella, Cayetano. Cristianismo y Liberación en América Latina... pag. 255

(9) Concha Malo, Miguel. "El debate sobre la Teología de la Liberación" en Humanidades Anuario IX... pag. 41

y organizar los auxilios de tal forma que quiénes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan bastando por sí mismos". (10)

Por ello, la Teología de la Liberación ofrece una perspectiva teológica con una clara opción preferencial por los pobres, buscando una liberación con significados históricos concretos, rompiendo con las teologías elaboradas en los países desarrollados, incorporando metodológicamente a las Ciencias Sociales en la elaboración de su propuesta teológica.

1.2. Perspectiva Teológica.

Gustavo Gutiérrez, sacerdote peruano y profesor de teología en la Universidad Católica de Lima, Perú. Es considerado como el iniciador de la Teología de la Liberación en América Latina. Su nueva propuesta teológica, lanzada a fines de los sesenta, define a la teología como:

"... una reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe". (11)

A) ¿ Qué es la Teología de la Liberación ?

La Teología de la Liberación posee un significado original, dentro de la corriente cristiano-católica de acción pastoral. Según palabras del propio Gutiérrez, es:

" Una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad... una teología que no se limita a pensar en el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna al don del Reino de Dios. " (12)

En otras palabras, la Teología de la Liberación ofrece una perspectiva teológica diferente, y al mismo tiempo clara: hacer de la Iglesia un signo efectivo de liberación, comprometiéndose en la lucha popular, en la concreta y efectiva construcción de una nueva sociedad, más justa, participativa e igualitaria. Donde el pueblo pobre y creyente, tenga un papel destacado.

(10) Idem, pag. 48

(11) Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación (perspectivas). Ed. Universitarias, S.A. CEP. Lima, Perú, 1971, pag. 31

(12) Idem, pags. 33-34

B) ¿ Qué es la Liberación ?

Liberación en su significado más sencillo es la acción de poner en libertad, y libertad determina la falta de sujeción o subordinación. Es decir, es sinónimo de independencia, autodeterminación y emancipación. Sin embargo, Gutiérrez amplía más este concepto, y cuando él habla de liberación se refiere:

" En primer lugar, (a) las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a los pueblos opulentos y grupos poderosos...

Más en profundidad, (es) concebir a la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, (se) coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. La conquista paulatina de una libertad real y creadora, lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente...

Finalmente.... hablar de liberación nos conduce...a las fuentes bíblicas, que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre ". (13)

Como se puede apreciar el proceso de liberación, siguiendo estas ideas, tiene fines concretos : toma de conciencia, de organización, de lucha y de cambio (popular) frente a las estructuras y clases opresoras; la búsqueda de un hombre nuevo - liberado de toda explotación - que construya una sociedad más justa y fraterna, inspirado en la enseñanza social cristiana.

Sin embargo, para que se de este proceso de liberación deben de existir ciertas condiciones que permitan esto. De acuerdo con la Teología de la Liberación, el primer requisito es el Proceso de Conversión.

(13) Idem, pags. 58-59

C) ¿ Qué es el Proceso de Conversión ?

El Proceso de Conversión es el toque de partida de toda liberación , de todo movimiento de lucha y de cambio. Con un compromiso, cabal y sincero, hacia las clases desposeídas. Una actitud solidaria hacia los pobres es para los cristianos un asunto de crecimiento espiritual.

De acuerdo con Albert Nolan (Superior Provincial en Africa del Sur, comprometido en la lucha que lleva la población negra), el primer grado de compromiso con los pobres esta caracterizado por la compasión. Y esta necesita de dos elementos para desarrollarse; uno, establecer contacto con los sufrimientos de los pobres :

"Nada puede reemplazar ese contacto inmediato con el dolor y el hambre, viendo a las personas en el frío y bajo la lluvia, después de que sus casas han sido destruidas. " (14)

Segundo, no poner obstáculos al desarrollo compasivo, es decir no ser insensibles a los problemas de los demás. La compasión por inercia conduce a la acción. Probablemente la actividad que se derive sea el llamado trabajo de caridad; recoger y distribuir alimentos, frazada, ropa y dinero. Esta será la primera etapa, caracterizada por la compasión.

El segundo grado, es el descubrimiento estructural y la importancia de la ira. Es decir, se comienza con el descubrimiento gradual de que la pobreza es un problema de estructuras, resultado directo de los sistemas económicos y políticos de los gobiernos; un problema de injusticia y opresión. Y sera aquí, en esta segunda fase cuando el proceso de conversión comienza. Como bien lo destaca Gustavo Gutiérrez:

" Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente. No sólo con generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción ." (15)

Siguiendo a Albert Nolan OP, la tercera etapa se va a caracterizar por el descubrimiento de que los pobres deben salvarse ellos mismos y por sí mismos. Es decir, según palabras del propio Nolan: "ellos (los pobres) pueden y se salvaran ellos mismos con o sin mí, pero yo no puedo ser salvado sin ellos. En términos teológicos tengo que descubrir que son los pobres y oprimidos a quien Dios ha escogido como instrumento para transformar el mundo ". (16)

(14) Nolan, Albert OP. "al servicio de los pobres y crecimiento espiritual", en Revista Justicia y Paz. Año II, Num. I, Nov. 1986, pag. 30

(15) Gutiérrez, Gustavo. op.cit. pag. 255

(16) Nolan, Albert OP. op. cit. pag. 28

En otras palabras, la realidad demuestra que los pobres no sólo son capaces de resolver el problema estructural y político que los afecta a ellos, sino que ellos lo pueden resolver por sí solos. Es decir, se encuentra la necesidad de aprender de los pobres, en vez de enseñarles a ellos. " Bendito seas Tu Padre por haber revelado estas cosas, no a los entendidos y listos , sino a los pobres" (La Biblia, Mt.-11:25).

Para Gutiérrez, este proceso de conversión, debe de estar dominado por lo que el llama una Espiritualidad de la Liberación. A la cual considera como el dominio del espíritu, que " nos llevara a la verdad completa " (Juan 16,3). Es decir, según sus propias palabras:

" una espiritualidad de la liberación (debe estar)... centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado.. Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado ". (17)

Sin embargo, hay que considerar que todo proceso de conversión esta condicionado por el medio socio-económico-político y cultural en que se desarrolla. Es decir, para que se de un verdadero proceso de conversión se necesitan romper con las barreras económicas impuestas por la clase a la que se pertenece, al medio cultural, al medio social, en fin con todo aquello que trabe una solidaridad real y profunda con los desposeídos.

Por eso es difícil comprender bien un discurso que se construye a partir de y en función de la realidad viva y brutal de los pobres. Lo que suele llamarse "lugar social" condiciona fuertemente la conciencia, sobre todo en las sociedades de consumo, donde la individualidad prevalece sobre la comunidad.

Sin embargo, el surgimiento de esta nueva perspectiva Teológica ha revolucionado el modo de pensar y actuar de muchos cristianos, los cuales ya no solo se conforman con su liberación espiritual, sino que día a día se ven mejor organizados para lograr su liberación socio-político-económica. Sobre todo a partir del surgimiento de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, las cuales se anlizaran mas adelante.

Por otra parte, es interesante dilucidar el transfondo filosófico, doctrinal y teórico que la Teología de la Liberación tiene, y el cual ha causado un gran malestar dentro y fuera de la propia Iglesia Católica.

(17) Gutiérrez, Gustavo. op.cit. pag. 255

1.3. Base filosófica: (11 Tesis sobre Feuerbach: Marx y Engels).

Como se pudo apreciar la propuesta de la Teología de la Liberación es concreta: " la construcción de una nueva sociedad justa y fraterna". Es una teología praxística (teórica y práctica) que no se contenta en contemplar el mundo sino que busca transformarlo. Parte de una base filosófica dialéctico-materialista. Retoma en gran medida, las críticas que Marx y Engels hacen en los postulados sobre las 11 Tesis sobre Feuerbach De las cuales sobresalen:

Tesis Sobre Feuerbach.

II.- " El pensamiento humano en cuanto se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico, ya que es en la práctica donde se comprueba su poder real y terrenal.

IV.- Feuerbach parte de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo, en un mundo imaginario y otro real. Lo que hay que hacer es comprender esta contradicción y luego revolucionarla prácticamente.

VI.- Feuerbach impregna la esencia religiosa con la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Por lo cual, Feuerbach, cae en el error de la abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano, abstracto y aislado.

VII.- Feuerbach, no alcanza a comprender que el "sentimiento religioso" es también un " producto social " y que el individuo que el analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

VIII.- La vida humana social, en su esencia, es práctica. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo, encuentran solución real en la práctica humana y en la comprensión de ésta.

IX.- Los filósofos no han hecho mas que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo ."

(18)

En este marco filosófico, no explícito por los teólogos de la liberación, se erige esta nueva Teología. Sin embargo, su novedad no reside en su base filosófica sino, como lo han expresado los hermanos Leonardo y Clodovis Boff:

(18) Cfr. Marx, Carlos y Engels Federico. Tesis Sobre Feuerbach. Obras Escogidas, Tomo I, Ed. Progreso, Moscú, 1979.

"...la novedad de esa teología depende no de ella misma, sino de la novedad sin paralelo, de la inmensa problemática histórica que ella enfrenta en nombre de la fe de la Iglesia : la situación de pobreza y opresión existentes en el mundo y la exigencia moral y cristiana de nuevas formas de organización social ". (19)

En este contexto, no es la propuesta de la Teología de la Liberación la que la hace ser novedosa, sino la inmensa pobreza de los pueblos subdesarrollados, en particular latinoamericanos, los que le otorgan esta originalidad. Como bien lo destaca Miguel Concha:

" Quizas sean definitivamente los teólogos de la liberación y los sociólogos de América Latina los que desarrollan la mejor respuesta al problema de la religión y de la participación de los cristianos en el proceso histórico de liberación del Tercer Mundo...

En Europa se dan muchas de las condiciones teóricas, pero no tanto las condiciones materiales. En el resto del Tercer Mundo se dan las condiciones materiales, pero no tanto las teóricas, porque no son predominantemente cristianos. América Latina es el único lugar donde coinciden ambas condiciones para hacer posible el desarrollo de esta respuesta, rompiendo esquemas ideológicos y tabués, y consolidándole nuevas formas de presencia a la Iglesia." (20)

En otras palabras, es América Latina el lugar histórico-geográfico, donde se dan las condiciones materiales (extrema pobreza y regímenes de opresión, en particular en Centro y Sur América) y las condiciones teóricas, pueblos en su mayoría cristiano-católicos. Situación que permite el florecimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación.

Por otra parte, es conveniente destacar los elementos doctrinales que inspiran la actuación de la Teología de la Liberación. Esto es, que la liberación se enmarca en un contexto histórico determinado, pero que parte de las enseñanzas bíblicas, lo que le otorga su carácter religioso-doctrinal.

(19) Boff, Leonardo y Clodovis." El grito de la pobreza a partir de la fe." en De Lella, Cayetano. Cristianismo y Liberación en América Latina. op. cit pag. 215

(20) Concha Malo, Miguel. " Reto a la evangelización y a la Teología: La no creencia" en Humanidades Anuario VII. op. cit pag. 37

1.4. Su carácter Religioso-Doctrinal.

La Teología de la Liberación tiene como fuente de inspiración la enseñanza social de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Es decir, ¿Cuál es la relación entre el proyecto de liberación popular y la fe cristiana ?

Según Raúl Vidales (teólogo latinoamericano), dice que, en primer lugar : " La Gloria de Dios es el hombre que vive" (Gloria Dei vivens homo), lo cual significa ya el esbozo de un proyecto de liberación como "afirmación de la vida". Y para que todos puedan participar de la vida se requiere que puedan satisfacer sus necesidades fundamentales; pan, techo, educación y seguridad. Donde hay tales elementos es posible la vida. Donde no los hay se impone la muerte. (21)

Esto toca la esencia de los proyectos de liberación; la lucha por una sociedad alternativa, justa y equitativa, que garantice la vida. Una vida digna, libre de explotación y pobreza. Donde el trabajo sea liberador, fuente de creación, no de dominación.

" La tradición bíblica afirma con fuerza, que Dios trabaja . La vocación fundamental es transformar y volver nuevas las cosas. El hombre religioso no es por el culto sino por lo laboral. El primer acto religioso es el trabajo, porque transforma y libera, plenifica y trasciende ". (22)

Es decir, el trabajo humano tiene que ser liberador y creador, libre de toda explotación y esclavitud. En este sentido, en el Antiguo y Viejo Testamento, se fundamentan la lucha por la justicia y la defensa de los oprimidos:

" Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido" (Is.1,17)

" Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrantará hasta implantar en la tierra el derecho " (Is. 42, 3-4)

En este marco, es importante destacar a Manuel Olimón, quién afirma que en el Nuevo Testamento Jesús juzga y valora al Antiguo Testamento a través del mantenimiento del amor, amor a Dios y amor al prójimo (Nc. 12, 28-34) (23)

(21) Vidales, Raúl. "la Teología de la Liberación una opción Histórica" en De Lella, Cayetano, op.cit. pags. 231-232

(22) Idem. pag. 233

(23) Olimón Nolasco, Manuel.et.al. Los Derechos Humanos. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1987. pag. 77

Esto permite, a la Teología de la Liberación, ofrecer un panorama libre de explotación, del hombre por el hombre. Lo cual se reafirma desde la perspectiva magisterial, de la propia Iglesia Católica. Como bien lo indica José Ruíz y Vera :

" El hombre tiene derechos inviolables e inalienables que son la consecuencia natural de su dimensión personal y dignidad humana, de tal modo que esta es una realidad, porque el hombre es libre y es libre porque posee una dimensión espiritual efecto del acto creador de Dios, quién lo hizo a su imagen y semejanza y que le manda respetar la dignidad de los demás, que como el gozan de la gracia de la Redención, dándole un mandamiento, el mandamiento del amor ". (24)

Como se puede apreciar, la Teología de la Liberación, se fundamenta en una enseñanza bíblico-magisterial, buscando la defensa de los desprotegidos y oprimidos, exigiendo la justicia, no solo espiritual sino también terrenal.

Sin embargo, La Teología de la Liberación, no se basa sólo en un marco filosófico y religioso-doctrinal (bíblico-magisterial), sino que integra en sus discursos y análisis un elemento característico de ella : el uso de las Ciencias Sociales.

1.5. Sus Recursos Teóricos: La Teoría de la Dependencia.

La Teología de la Liberación, al igual que toda teología necesita utilizar un marco conceptual para la elaboración de sus análisis. Por ello incorporó desde sus inicios, metodológica y críticamente, a las Ciencias Sociales, en la producción de sus discursos.

Eliminó a la sociología funcionalista, que explica el subdesarrollo de América Latina como una situación natural o casual, que de una manera u otra, responsabiliza a Dios de las injusticias, y no a los hombres y gobiernos. Tampoco asumió a las teorías de la marginalidad, que explican la pobreza de los pueblos latinoamericanos como un simple retraso transitorio, debido sobre todo a razones culturales: una cultura tradicional (urbano/rural) frente a una moderna (industrial/urbana). (25)

(24) Ruíz Vera, José " los fundamentos teológicos de los Derechos Humanos". en Olimón Nolasco, Manuel....op.cit. pag. 91

(25) Cfr. Concha Malo, Miguel "el debate sobre la Teología de la Liberación".... op.cit. pag. 48

La Teología de la liberación optó, no por el marxismo como muchos han achacado, sino por el avance de las Ciencias Sociales en América Latina, en particular por la Teoría de la Dependencia. La cual explica el subdesarrollo del llamado Tercer Mundo, como un subproducto del desarrollo del Primer Mundo.

La Teoría de la Dependencia desenmascara el artificio construido por la sociología funcionalista, principalmente norteamericana, que ofrecen el "paraíso" en la Tierra (cfr. Peter Berger, Friedrich Hayek, Milton Friedman, Karl Popper, entre otros). Explica las relaciones entre los centros hegemónicos y los países periféricos, destacando que el subdesarrollo surge como un desarrollo dependiente y asociado al desarrollo de los países ricos. En donde el sistema capitalista ofrece una relación profundamente asimétrica entre los países céntricos y los países periféricos, obligando a estos últimos a mantenerse dependientes de los primeros. Dependencia que significa opresión económica, política y cultural. Como bien lo indica Miguel Concha:

" (La dependencia se encuentra en)... formas antiguas y nuevas de colonialismo externo en los terrenos militar, político, cultural, social, comercial, tecnológico y financiero, así como por un colonialismo interno que lo refuerza y mantiene, sustentado por oligarquías y grupos de poder económico y político cada vez más reducidos. (26)

En este contexto, la Teología de la Liberación asume como una de sus mediaciones (o instrumento socio-analítico), a la Teoría de La Dependencia . Y como en estos terrenos no hay ciencia neutra, la reflexión teológica tuvo que discernir y optar por un lenguaje socio-analítico y semántico, que por un lado enjuiciara y por el otro provocara la transformación de una realidad inhumana e injusta, en la búsqueda de una sociedad alternativa, más humana, justa y fraterna.

" De aquí su fuerza histórica-dinámica que apunta a un horizonte político de libertad. Esta es la originalidad de su expresión que cada día se acerca más a una toma de conciencia, de organización y de lucha, frente a una realidad histórica sufrida y rechazada". (27)

Bajo esta óptica, la Teología de la Liberación ha empezado a rebasar el espacio religioso-teológico (abstracto) para ubicarse en un nivel político (concreto), al buscar nuevas formas de organización social. Lo cual le va otorgar la trascendencia no sólo en el ámbito de la fe sino también en el de las sociedades.

(26) Idem, pag. 49

(27) Vidales ,Raúl. "La Teología de la Liberación...op.cit. pag.227

1.6. Su trascendencia: en la fe y en las sociedades .

La trascendencia de la Teología de la Liberación se debe a sus bases de reflexión y de acción pastoral. Estas se dividen en dos niveles: uno en el ámbito de la fe, al hacer una reflexión teológica profunda, que se opone a las teologías elaboradas en los países desarrollados, y que inserta de manera especial en el pensamiento teológico latinoamericano (v.gr. Conferencia de Medellín y Puebla) y; dos, en el ámbito social, al realizar una reflexión socio-política que busca cambiar los patrones de explotación y explotación hacia las clases oprimidas, a través de una nueva forma de ser Iglesia: Iglesia de los Pobres. La cual va a tener como característica principal su oposición al llamado Modelo de Cristiandad (arcaico y tradicional), además de ésta van a surgir las llamadas Comunidades Eclesiales de Base. Analicemos estos dos niveles de reflexión y acción.

A) En el ámbito de la fe: su peso teológico .

Los teólogos de la liberación al elaborar su propuesta teológica, sobre todo la participación de los cristianos en el proceso histórico de liberación , lo hacen desde un marco socio-político y cultural muy diferente a los que se elaboran en los países desarrollados.

" los teólogos de la liberación de América Latina no ignoran el desarrollo que han tenido en el primer mundo las ciencias bíblicas y la teología, también es cierto que son explícitamente conscientes de producir su discurso desde un contexto socio-cultural muy diferente, más religioso y cristiano por cierto que el de Europa y el de América del Norte." (28)

Es decir, el marco histórico (socio-político y cultural) en que emerge la Teología de la Liberación, específicamente en América Latina, (como ya se indicó en páginas anteriores) se debe a que se dan las condiciones materiales (extrema pobreza y regímenes represivos) y las condiciones teóricas (poblaciones en su mayoría de creencia cristiano/católica) . Lo cual , hace entendible porque la Teología de la Liberación aparezca en América Latina y no en otra parte del mundo, y que entre en oposición abierta con las teologías elaboradas en los países desarrollados . Como bien lo destaca Miguel Concha:

(28) Concha Malo, Miguel ." El debate sobre la...op.cit.pag. 51

"Frente a la historia económica y política del continente (latinoamericano), la Teología de la Liberación surgía como una alternativa objetivamente más correcta, desde el punto de vista social y cristiano, a la Teología del Desarrollo elaborada en círculos europeos y acogida con simpatía por sectores de la Iglesia de Estados Unidos. Sus planteamientos, desde la perspectiva de nuestros países, no podían menos que preocupar al al gobierno del Norte". (29)

De la misma manera, la Teología de la Liberación desde sus inicios tomo amplias distancias frente a las "Teologías de la Muerte de Dios", o de las "teologías de la secularización", originarias y propias de los países céntricos. Las cuáles sólo se quedaban en la redención espiritual, y nunca se comprometían con la problemática social.

Por estas razones la Teología de la Liberación es inédita y propia de América Latina, cuyo peso teológico ha tenido una fuerte influencia en el ámbito de la fe. Su aparición oficial se da en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia, de agosto a septiembre de 1968.

En dicha Conferencia, se insertan algunos de los postulados centrales de la Teología de la Liberación, sobre todo en las conclusiones sobre "Paz", "Pobreza de la Iglesia", "Educación", "Laicos" y "Justicia". Es decir, de las 16 series de conclusiones a que se llegaron en Medellín, 5 estuvieron ligadas al pensamiento teológico de esta nueva forma de practicar la fe. (30)

Cabe aclarar, que aunque Gustavo Gutiérrez definió en 1970 lo que es la Teología de la Liberación, en su libro titulado Teología de la Liberación. Perspectivas. (ya citado, desde el principio), el peso de ésta ya se empezaba a sentir desde antes de su publicación. En otras palabras, era la propia realidad histórica de América Latina la que exigía un cambio teológico, sobre todo a raíz de la sacudida dada por el Concilio Ecuménico Vaticano II, en 1964.

El avance más sustancial de la Teología de la Liberación en el ámbito teológico se dará en 1979, con la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, México.

(29) Idem. pag. 35

(30) Ibidem

En esta Conferencia la Teología de la Liberación hará sentir su gran influencia teológica, ya que en todas las conclusiones a las que se llega en el llamado Documento de Puebla, reposan en sus planteamientos. Lo más destacado de este Documento es cuando se hace referencia a : la opción preferencial por los pobres de parte de la Iglesia Católica. Es decir, se trata de :

"... privilegiar a los pobres (sin exclusivismos) como el nuevo sujeto histórico que preferentemente va a realizar el proyecto cristiano en el mundo. No se concibe a los pobres únicamente como quienes padecen carencias: ciertamente que las padecen, pero también poseen fuerzas históricas, capacidad de cambio y potencial evangelizador". (31)

En este marco, no se trata ya de una Iglesia para los pobres, sino de una Iglesia de los pobres y con los pobres. En otras palabras, la Iglesia se dirige a todos, pero desde los pobres, desde sus causas y luchas. Como lo afirma Leonardo Boff:

" De ahí que la temática esencial de esta Iglesia sea el cambio social en orden a una convivencia más justa, a unos Derechos Humanos interpretados como derechos de las mayorías pobres". (32)

Sin embargo, es conveniente recordar, según palabras de Eduardo Bonini, que :

" ...no siempre la Iglesia Católica mantuvo frente a los Derechos Humanos la posición que sustenta actualmente. No podemos prescindir del dato primordial de que la conciencia clara y universal de los Derechos Humanos es una conquista de tiempos recientes. Conquista que, al menos en Europa y América Latina, se realiza a pesar de la oposición de una Iglesia demasiado atada a los poderes e ideas del antiguo régimen". (33)

En fechas recientes la Iglesia Católica ha enfrentado una apertura política al interior de ella, provocada por los grupos opuestos (como lo es la Teología de la Liberación) a los modelos de ser Iglesia . Gracias a éstos el discurso de la Iglesia Católica, en algunos sectores, se ha hecho más profético y liberador, condenando toda violación a los Derechos Humanos y actuando en defensa de éstos.

(31) Boff, Leonardo. Iglesia: Carisma y Poder...op.cit. pag. 25

(32) Idem, pag. 26

(33) Bonini Barcelo, Eduardo. "La Doctrina Social Cristiana..." en Olimón Nolasco, Manuel. Los Derechos Humanos. op.cit. pag. 49

De esta manera, en América Latina empieza a surgir un nuevo modelo de Iglesia: "una Iglesia de los pobres (o popular). Que inicia una nueva forma de organización social, a través de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base. Las cuales tienen amplias repercusiones al interior de las diferentes sociedades latinoamericanas.

B) En el ámbito de las sociedades: a) Iglesia de Los Pobres Vs. Iglesia de Cristiandad. b) Las Comunidades Eclesiales de Base.

El surgimiento de un nuevo modelo de Iglesia en América Latina ha originado nuevas formas de organización social. Respuesta a un proceso de movilización popular ante las estructuras tradicionales de dominación, tanto en el plano social como eclesial. Sin embargo, cabe destacar que :

"... no esta surgiendo una nueva Iglesia, pero sí un nuevo modelo de Iglesia que es la llamada comunmente Iglesia de los Pobres, Iglesia Popular o Iglesia que nace del Pueblo. Este nuevo modelo de Iglesia nace de la renovación de la Iglesia al interior de los movimientos populares y revolucionarios, como respuesta de fe de los pobres y oprimidos, a la acción liberadora de Dios en la historia". (34)

Analicemos lo que es la Iglesia de los Pobres y veamos como se opone al llamado Modelo de Cristiandad, para posteriormente estudiar a las denominadas Comunidades Eclesiales de Base. Bastiones de la organización social y mecanismos de apoyo a los movimientos de liberación popular.

a) Iglesia de los Pobres vs. Iglesia de Cristiandad.

Partiendo de las premisas de Pablo Richard (teólogo latinoamericano), América Latina se encuentra dividida en dos modelos de Iglesia, antagónicos entre sí: el modelo de Cristiandad y el Modelo de Iglesia de los Pobres (o Popular).

" Lo que hoy está en crisis no es la Iglesia, sino la Cristiandad como modelo histórico determinado de Iglesia. El modelo alternativo, no a la Iglesia, sino a la Cristiandad, es la Iglesia de los Pobres". (35)

(34) cfr. Documento de Puebla Num. 263 y Laborem exercens Num.8

(35) Richard, Pablo. " La Iglesia que nace en América Central". en De Lella Cayetano...op.cit. pag. 18

Bajo esta óptica de modelos de Iglesia, y siguiendo a Richard, se pueden ofrecer dos definiciones o tipos de ser Iglesia:

i) La Cristiandad. como :

" un modelo histórico de Iglesia, donde la jerarquía busca la inserción de la Iglesia en la totalidad social, a través del poder político y social de las clases dominantes; a su vez tiende a organizar internamente a la Iglesia según estos modelos de dominación. En la Cristiandad la relación Iglesia-Estado, Iglesia-Poder, es la relación que define la articulación de la iglesia con la sociedad. " (36)

Es decir, en este modelo llamado de Cristiandad, La Iglesia tiene una estrecha relación con el Estado y las clases dominantes, a las cuales va a representar (y al mismo tiempo a defender). Por lo cual su relación con la sociedad, y al interior de ella misma, dependerá de su colaboración con los grupos de poder.

ii) Iglesia de los Pobres (o Popular), modelo opuesto al de Cristiandad, al cual Richard define como:

" Iglesia que busca su relación con la totalidad social a través de su inserción en los grupos oprimidos y las clases explotadas; a su vez busca organizar internamente a la Iglesia según relaciones de fraternidad y servicio...

Es decir... significa un desplazamiento de la Iglesia Institucional desde las clases y estructuras de poder hacia los sectores más pobres y oprimidos de la sociedad; igualmente se da una transformación de las relaciones internas de la Iglesia... choque entre dos modelos históricos de Iglesia, lo que implica también una contradicción en las concepciones explícitamente teológicas: diferentes maneras de reflexionar la fe, la comunidad, la liturgia, la espiritualidad, la acción pastoral, etc. " (37)

En este marco, y desde la afirmación positiva del derecho de las mayorías pobres a la vida (argumento doctrinal y punto nudo de la Teología de la Liberación), la Iglesia de los Pobres declara ilegítimo ya sea un Estado o clase, que tenga características opresoras, de explotación o de expoliación.

(36) Idem, pag. 19

(37) Ibidem

Es importante señalar que la Iglesia de los Pobres participa plenamente en los movimientos populares y de los procesos revolucionarios, conservando su propia identidad eclesial. Identidad que nunca se define en relación con el poder político, como ocurre en todas las formas de Cristiandad, como es la Cristiandad Conservadora que legitima incondicionalmente al Estado o sistema de dominación, o la Cristiandad Reformista que ofrece una legitimidad condicionada al Estado o grupo de dominación. Es decir, ambas Cristiandades tienen una relación explícita con el poder político, del cual dependen.

Por otra parte, la Iglesia de los Pobres o Popular busca organizar al Pueblo para modificar las estructuras de dominación. La manera como lo hace es a través de las Comunidades Eclesiales de Base, las cuales tienen una doble función: evangelizar y ser motores de liberación. (38)

b) Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Son las células constitutivas de la Iglesia Popular y cada célula tiene su propia vida y autonomía, en esta nueva forma de ser Iglesia. Pero, ¿Cómo surgen? ¿Cómo se constituyen? ¿Qué relación tienen con la Iglesia Jerárquica? ¿Cuál es su potencial político? Analicemos estos puntos:

i) ¿Cómo surgen?: Las Comunidades Eclesiales de Base responden al espíritu comunitario de la vida moderna y a la crisis de la institución eclesial, debida a la escasez de ministros ordenados. Es decir, el surgimiento de éstas representa una salida a esta crisis eclesial. En estas comunidades el laico asume primeramente la tarea de llevar adelante el evangelio y de mantener viva la fe. Por lo regular son los pobres, quienes constituyen la base tanto de la sociedad como de la propia Iglesia. Sin embargo, sería hasta fines de los sesenta cuando estas comenzarían a tener un papel diferente. Leonardo Boff destaca que:

".... tras los años de mayor represión (en América Latina) (1968-1974), comenzaron las bases de la Iglesia a adquirir una excepcional importancia, tanto el punto de vista eclesiológico como político..

Por lo general, todo comienza en los círculos bíblicos. Más tarde se pasa a la creación de la pequeña comunidad eclesial de base, cuya tarea consiste inicialmente en hacer profundizar la fe, preparar la liturgia, los sacramentos y la vida de piedad. En una fase ulterior se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas de los miembros.

(38) Cfr. Documento de Puebla nn. 96

En la medida en que éstos se organizan y profundizan en su reflexión de que sus problemas tienen un carácter estructural, que su marginación es consecuencia del tipo de organización elitista de la sociedad, basado en la acumulación privada; en suma de la misma estructura económica-social del sistema capitalista.

Es ahí donde surge la cuestión política y donde el tema de la liberación adquiere contenidos concretos e históricos. No se trata de una liberación del pecado..., sino de una liberación que posee dimensiones históricas (económicas, políticas y culturales)." (39)

En otras palabras, las Comunidades Eclesiales de Base surgen como una respuesta a la crisis de ministros, o mejor dicho a la escasez de estos, en una primera instancia. Es decir, los laicos se empiezan a organizar y a asumir la tarea de llevar adelante los evangelios y de mantener viva la fe. Posteriormente, tras la represión generalizada en América Latina, a fines de los sesenta, éstas se empiezan a organizar en una forma comunitaria. Esto les permite comprender su problemática, no solo espiritual sino también material, y los conduce a buscar su propia liberación desde la perspectiva planteada por la Teología de la Liberación.

ii) ¿Cómo se constituyen? Las Comunidades Eclesiales de Base generalmente están constituidas por unas 15 o 20 familias, las cuales se reúnen una o dos veces por semana para escuchar y reflexionar sobre la Biblia. Por otra parte, exponen sus problemas y buscan la forma de como resolverlos, inspirados bajo la Teología de la Liberación.

iii) ¿Qué relación existe entre las CEB y la Iglesia Jerárquica? La relación entre las CEB y la "Iglesia Grande" se da a través de la amplia red de párrocos, obispos y cardenales que han optado por los pobres y apoyan sus luchas de liberación. Por lo tanto, no debiera de existir un conflicto entre la cúpula eclesial y las CEB (el cual sí existe), sino una diferenciación entre quienes han optado por los pobres y su liberación y quienes no han tomado esta opción o no lo han concretado o persisten en mantener tan solo el carácter estrictamente sacramental y devocional de la fe. (39)

(39) Boff, Leonardo. op.cit. pags. 23- 24

iv) El potencial político de las CEB.

Cuando el pueblo se reúne en pequeñas unidades sociales para profundizar su fe católica y ayudarse en las labores diarias de su vida, se da cuenta que las injusticias son un pecado que Dios no desea y comprende que las estructuras reales que producen estas son el eje de su opresión y marginación, y de golpe comprueba que es preciso cambiarlas.

Es aquí donde se da el paso de lo religioso a lo político, donde el tema de la liberación adquiere unos contenidos concretos e históricos. Ya no se trata de una liberación del pecado espiritual sino una liberación político-social, que posee dimensiones precisas.

En este marco, es la Iglesia de los Pobres (o Popular) el modelo de Iglesia que permite, orienta y fortalece el tipo de vivencia cristiana en las Comunidades Eclesiales de Base. Sin embargo, conviene aclarar que la Iglesia de los Pobres no es simplemente la suma de todas las CEB. Es esto, pero más amplio, como bien lo destaca Pablo Richard :

".. es todo el influjo transformador de esas CEB en la totalidad social, especialmente en la totalidad de la conciencia religiosa popular...(es decir)... Hay que utilizar criterios cualitativos y apreciar el impacto transformador y liberador de las CEB en la conciencia religiosa del pueblo y en la totalidad social en general". (40)

En este contexto, la principal característica de la Iglesia de los Pobres, a través de las CEB, es la comunidad y la fraternidad. Donde existen principios de igualdad, según Leonardo Boff :

" Todos son verdaderamente hermanos, todos participan. Este es el primer momento. Después viene la incipiente estructura de dirección. Si todos son fundamentalmente iguales, no todos hacen las mismas cosas. Así pues, existen coordinadores, muchas veces mujeres". (41)

Es decir, las Comunidades Eclesiales de Base, son un lugar de ejercicio real de la Democracia. Donde se discute y se decide en común. Donde se aprende a pensar críticamente. Un pueblo sometido, al que siempre se le ha negado la palabra, comprende que este derecho significa ya un primer momento de toma de poder y elaboración de su propio destino.

(40) Richard, Pablo. op.cit. pag. 22

(41) Boff, Leonardo. op.cit. pag. 201

El significado eclesial desborda su sentido religioso y, de este modo, adquiere un alto significado político. Lo cual no choca con los principios de la propia Iglesia Católica, como lo afirma el Monseñor Antonio Palenzuela (Obispo de Segovia, España, 1976):

"Todo el asunto parece consistir en algo nada fácil: en como se inserta la fe y comunidad cristiana en la política y en el mundo en general - inserción obligada e inevitable, pues tanto la autenticidad como la fuerza de la fe están en juego en este mundo no sólo como un simple lugar de paso, sino desde dentro de él y con él." (42)

En este sentido, la Teología de la Liberación con su inserción en las llamadas Iglesias de los Pobres, a través de las Comunidades Eclesiales de Base, intenta crear un nuevo tipo de sociedad, basado en la ayuda comunitaria, en la búsqueda de la liberación no solo espiritual, sino económico-político y social.

La forma comunitaria de vivir la fe permite que surjan muchos tipos de ministerios (funciones) por parte de los laicos. El pueblo los califica de servicios. Hay quienes visitan y consuelan a los enfermos, otros se encargan de concientizar sobre los Derechos Humanos, otros sobre la legislación laboral, etc.

De esta manera las CEB, son comunidades que actúan socialmente. En algunos lugares son los únicos medios de expresión y movilización popular. Organización trabajos conjuntos (construcción de una escuela, un hospital, etc.), luchas laborales, iniciativas de resistencia a la expulsión de tierras, etc. A veces dan origen a movimientos populares autónomos, como el Movimiento contra la Carestía de la Vida, Sindicatos de Agricultores, Frentes Populares, etc. Y cuando ya existen otros movimientos populares, las CEB procuran no hacerlas competencia sino se articulan a ellos. (43)

Bajo esta óptica, las CEB son fuente de inspiración eclesial y social, con un alto contenido político. Se opone abiertamente a la explotación del hombre por el hombre. Busca las causas, no sólo metafísicas sino materiales de la estructura social, para después emprender una marcha opositiva frente a estas. Crear una sociedad alternativa, más justa y fraterna, va a ser su objetivo final.

Esto ha provocado que las CEB sean a veces comunidades reprimidas y perseguidas, que cuentan con sus santos y martires (como lo fue caso de la Vida y Obra de Monseñor Oscar A. Romero, en el Salvador). Sin embargo, al parecer esta persecución y represión ha fortalecido aún más el poder de las CEB, consolidándolas ante y con el Pueblo.

(42) Palenzuela, Antonio. ¿Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la Política?. Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona, España, 1976, pag. 49

(43) Boff, Leonardo. op.cit. pag.

CONCLUSIONES

La Teología de la Liberación es una teología que emerge a finales de los sesenta en América Latina, ante el fracaso del modelo económico desarrollista implantado en la región. Por otra parte, responde al reto planteado por el Concilio Ecuménico Vaticano II, pero principalmente va a aparecer debido a las causas que originan la extrema pobreza en los pueblos latinoamericanos.

Su aparición en América Latina se debe a dos factores: uno, las condiciones materiales del área (principalmente en Centro y Sur América) la extrema pobreza de los pueblos y; dos, las condiciones teórico-religiosas, poblaciones en su mayoría cristiano católicas.

Su perspectiva teológica es clara, como bien lo indica su iniciador - el sacerdote peruano Gustavo Gutierrez -:

"... una teología que no se limita a pensar en el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo, en la construcción de una nueva sociedad.."

Es decir, hacer de la Iglesia un signo efectivo de liberación, no solo espiritual sino también material, con una opción preferencial por los pobres. Sus fines son concretos, en la búsqueda de esta liberación: toma de conciencia, de organización, de lucha y de cambio frente a las estructuras y clases opresoras, en la construcción de una sociedad alternativa más justa.

Los elementos que la componen son: su base filosófica (de inspiración dialéctica), su carácter religioso/doctrinal (bíblico-magisterial), sus recursos teóricos (incorporación de las Ciencias Sociales, y especialmente de la Teoría de la Dependencia, en sus discursos y propuestas). Estos componentes le permitieron tener los instrumentos necesarios para trascender del ámbito religioso/teológico (abstracto) al terreno socio/político (concreto).

En el ámbito religioso/teológico se opone a las teologías elaboradas en los países desarrollados. Su influencia (peso teológico) se hará sentir en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, Colombia, 1968), pero principalmente será la III Conferencia (Puebla, México, 1979) cuando todas las conclusiones a las que se llegan son inspiradas bajo esta nueva teología. Sobre todo con la aparición de la llamada Iglesia de los Pobres. (Cfr. Documento de Puebla)

Esta nueva forma de ser Iglesia (Iglesia de los Pobres o Popular) va a permitir trascender en el terreno socio/político, al buscar cambiar los patrones de explotación hacia las clases oprimidas. Su bastión organizativo van a ser las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, las cuales concietizan, movilizan y organizan al pueblo.

Este modelo de Iglesia se va a oponer a otro, al llamado Modelo de Cristiandad (el cual se encuentra ligado al Estado y los grupos dominantes locales). Sin embargo, esto no significa que este surgiendo una nueva Iglesia, pero sí un modelo alternativo de ser Iglesia.

En este sentido, la Iglesia de los Pobres o Popular se va a caracterizar por su vinculación a la comunidad, donde el significado eclesial desborda su sentido religioso y adquiere un alto valor socio/político, a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Por otra parte, las reacciones adversas a la Teología de la Liberación no se harán esperar, tanto al interno de la propia Iglesia Católica, el Papa Juan Pablo II y la Congregación de la Doctrina de la Fe, como al exterior de ella, el gobierno de los Estados Unidos y organismos afiliados a él. (capítulo siguiente)

CAPITULO II.- REACCIONES ANTE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: EL VATICANO Y EL GOBIERNO NORTEAMERICANO.

En este segundo capítulo se analizarán las reacciones que surgieron como respuesta, interna y externa, ante la nueva perspectiva teológica, ofrecida por la Teología de la Liberación. Por una parte se destacarán las acciones de Juan Pablo II, como máximo líder de la Iglesia Católica, y algunas instituciones allegadas a él, especialmente la Congregación para la Doctrina de la Fe, a través de su cardenal Joseph Ratzinger.

Por otro lado, se examinarán las acciones del gobierno de los Estados Unidos, por medio de los llamados Documentos de Santa Fe I y II, junto con algunas organizaciones como el Instituto para la Religión y la Democracia, los cuales han sido los principales adversarios externos de la Teología de la Liberación en América Latina.

Se parte de la hipótesis, elaborada por Ana María Ezcurra, de que:

"tanto Juan Pablo II como Ronald Reagan (y posteriormente el presidente George Bush) son la conducción y, simultáneamente, el resultado de un avance conservador gestado en la Iglesia Católica y en U.S.A., respectivamente. Mientras (en U.S.A.)... actualizan notablemente el conservadurismo tradicional estadounidense --en los postulados y en los procedimientos organizativos --, Karol Wojtyla (Papa Juan Pablo II) no encabeza una transformación relevante de los cánones ortodoxos: más bien revitaliza las viejas orientaciones (modelo por así llamarlo de Neocristiandad)...

En los dos casos se desencadenan e intensifican agudas pugnas contra los antagonistas internos, lo cual deriva en una similar primacía de lo ideológico: la lucha de ideas se convierte en un terreno crucial... ambos impelen una configuración antimarxista y antiliberal lo cual les permite adosarse incluso a tendencias y asociaciones preexistentes, recalcitrantemente conservadoras".
(44)

En este contexto, la Teología de la Liberación será atacada en dos frentes; uno interno, la propia institución católica y, otro externo, el gobierno de los Estados Unidos. Para el primero la Teología de la Liberación, a través de la denominada Iglesia de los Pobres (así como las Comunidades Eclesiales de Base), serán los antagonistas a vencer, por medio del llamado modelo de Neocristiandad, con todo su carga ideológica conservadora, que quiere imponerse desde el Vaticano.

(44) Ezcurra, Ana María. El Vaticano y la Administración Reagan. Ed. Claves Latinoamericanas/Nuevo Mar, México, 1984. pp.100-101

Para el gobierno de los Estados Unidos, la proliferación de las Comunidades Eclesiales de Base, y por ende las Iglesias de los Pobres (con su perspectiva teológica de liberación), serán un problema de Seguridad Nacional en América Latina, principalmente en el área centroamericana. Sobre todo a partir de la adhesión de las Comunidades Eclesiales de Base a los movimientos revolucionarios (V. gr. Nicaragua). Analicemos estas reacciones.

2.1 En el seno de la Iglesia Católica.

La Teología de la Liberación ha causado una profunda reflexión y politización a lo interno de la Iglesia Católica. Los planteamientos de esta nueva perspectiva teológica: un nuevo modelo de Iglesia con una opción preferencial por los pobres y con signos efectivos de liberación (no sólo espiritual sino también material); así como la elaboración de sus análisis (inserción de las Ciencias Sociales, principalmente de la Teoría de la Dependencia) y Discursos Progresistas (democratización a lo interno de la iglesia, mayor participación igualitaria de la mujer, etc. (45)

Lo anterior ha provocado una reacción institucional, sobre todo de aquellos a quienes no les interesa modificar la estructura actual de poder de la Iglesia Católica. Veamos quienes son:

a) Juan Pablo II y el modelo de Neocristiandad

Desde el arribo de Karol Wojtyla al Vaticano, el movimiento conservador que se había gestado previamente a su llegada empieza a tomar fuerza. La ortodoxia doctrinaria (a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe), el impulso a la centralización de las decisiones y una revitalización del papado y, en general, de todas las jerarquías eclesiásticas, fueron el programa estructural llevado a la práctica por Wojtyla al convertirse en el Máximo Líder de la Iglesia Católica (Papa Juan Pablo II).

En este sentido se trata de: "una reacción y de un avance permeado por formaciones ideológicas antiliberales y antimarxistas lo cual... gesta importantes zonas de contacto con el renacimiento conservador en U.S.A....(y expresa a facciones de la Iglesia en Europa y en América Latina vertebradas por aquellas configuraciones ideológicas". (46)

(45) Para mayor información cfr. Boff, Leonardo. Iglesia: Carisma y Poder... Op. cit. pp. 63-90.

(46) Ezcurra, Ana María. Op. cit. pag. 91.

Es decir, las acciones de Juan Pablo II van a tener un espectro amplio de apoyo en los sectores tradicionales más conservadores, no sólo de Estados Unidos, sino de Europa y América Latina. De tal suerte que, citando a Ana María Ezcurra:

"La concurrencia aludida dispone, pues, de rasgos comunes que tienden a consolidarse bajo el liderazgo y las iniciativas de Juan Pablo II. Dichos lineamientos compartidos pueden ser conceptualizados, provisoriamente, como una tendencia relativamente consistente que hemos denominado 'Iglesia de Neocristiandad'...

Así, la Iglesia de Neocristiandad es pensada como una corriente que acentúa la importancia de la lucha contra la 'heterodoxia' (la "Iglesia Popular", la Teología de la Liberación en América Latina, el "Liberalismo" moral y social), que se perciben como coaligadas con o facilitadoras de la amenaza contemporánea primordial para la supervivencia católica y cristiana: el 'marxismo' ". (47) (acotaciones nuestras)

En este orden de conceptos, las acciones de Juan Pablo II se orientaran a frenar el avance sustancial de la Teología de la Liberación, en América Latina. De estas se destacan las siguientes:

- b). El papel del "Opus Dei" y otros organismos "ultraconservadores".

La línea antiliberal y antimarxista sustentada por Juan Pablo II armonizo perfectamente con los cauces "ultraconservadores" de asociaciones laicas como el conocido organismo católico "Opus Dei".

Por lo cual no resulta sorprendente el acceso que algunos de sus miembros han tenido, durante la actual dirigencia católica, a cargos importantes en la institución eclesial, así como la beatificación de su fundador y presidente --hasta su muerte-- de este organismo, Monseñor José María Escriva de Balaguer.

Hay que destacar que el "Opus Dei" tiene un amplio espectro de influencia ideológica en varias partes del mundo: "sus adeptos estan en 479 universidades y escuelas superiores, en 52 emisoras radiales y televisivas, en 694 publicaciones, en 12 casas de producción y distribución cinematográfica y en 38 agencias informativas. Pero además, los integrantes del "Opus Dei" son, muy frecuentemente, dirigentes políticos y sociales, grandes

(47) Idem pag. 92

industriales y banqueros, con lo cual (la influencia) excede el territorio ideológico y penetra en el campo político y económico." (48)

De esta manera el Vaticano forma sus cuadros conservadores que le permitan cuidar y conservar la estructura actual de poder y combatir al mismo tiempo a sus antagonistas internos, como lo es la Teología de la Liberación. Aunque cabe señalar que el "Opus Dei" no es el único grupo con el que mantiene nexos el Vaticano sino existen otros más como: "Comunión y Liberación", "Los Caballeros de la Orden de Malta", "El Instituto para las Obras de Religión", etc.

Es decir, el Vaticano contacta con todas aquellas organizaciones o grupos que tengan un fundamento antiliberal y antimarxista y que permitan el avance del modelo de Iglesia de Neocristiandad.

c). Juan Pablo II: discursos y encíclicas.

El mensaje, explícito o implícito, de antimarxismo y antiliberalismo de Juan Pablo II ha sido un elemento constante en sus discursos y encíclicas, procurando integrar los temas históricos con los valores trascendentales religiosos y la moral cristiana, instalando a estos últimos en un nivel superior y orientador, contrario a los planteamientos de la Teología de la Liberación que enfatiza el aspecto histórico-concreto de la liberación.

Por citar un ejemplo, tomemos la encíclica "Dives in Misericordia", la cual señala que:

"No obstante, sería difícil no darse uno cuenta de que no raras veces los programas que parten de la idea de justicia y que deben de servir a ponerla en práctica en la convivencia de los hombres, de los grupos y de la sociedades humanas, en la práctica sufren deformaciones. Por más que sucesivamente recurran a la misma idea de justicia, sin embargo la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia (...)

Es obvio que, en nombre de una presunta justicia (histórica o de clase, digamos), tal vez se aniquile al prójimo, se le priva de la libertad, se le despoja de los elementales derechos humanos ". (49)

(48) El "Opus Dei" fue creado en España en 1928 y cuenta aproximadamente con 73,000 miembros en 87 países del mundo: entre aquellos, revistan en la "obra" alrededor de 7,000 socios en México, 25,000 en España, 5,000 en Argentina e Italia y 4,500 en Colombia. Cfr. Ezcurra, Ana María. op.cit. pp. 94-95

(49) Vid. Encíclica "Dives in Misericordia". Juan Pablo II.

En este marco, como bien lo destaca A. Krims:

"aunque el Papa no dice explícitamente a que 'programas' y a que 'práctica' se refiere, el golpe va claramente dirigido en contra del marxismo". (50)

Por otra parte, cuando Juan Pablo II se ha dirigido al pueblo de los llamados países del "Tercer Mundo, lo hace desde una perspectiva ideológica conservadora y alineadora, con valores espirituales y subjetivos que impidan una liberación terrenal del pecado social.

"A continuación (Juan Pablo II) advirtió a los habitantes del barrio pobre sobre ideologías que sólo proponen valores materiales e ideales temporales y que separan el desarrollo político, social y económico de los asuntos espirituales (referencia obvia, aunque no explícita a las Comunidades Eclesiales de Base, a la Iglesia Popular y por ende a la Teología de la Liberación)...

Juan Pablo II finalizó: El camino hacia vuestra completa liberación no es el de la violencia, de la lucha de clases o del odio: es el camino del amor, de la hermandad, de la solidaridad pacífica". (51)

Es claro que el mensaje papal lleva una carga ideológica precisa: desactivar el proceso de liberación histórico-material y dejar a las fuerzas espirituales (o la gracia de Dios) la salvación. Es decir, para Juan Pablo II la pobreza material y moral no debe canalizarse en un aspecto socio-político sino espiritual y religioso, dejando a los hombres de "buena voluntad" la resolución de estos conflictos.

No obstante, de estas y otras acciones, el Vaticano opera de manera más concreta, en contra de la Teología de la Liberación, a través de su organismo doctrinario más conservador: La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

d). El Documento Ratzinger.

El cardenal alemán Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, ha sido el protagonista "oficial", por parte del Vaticano, para enfrentarse a la Teología

(50) Krims, A. "Wojtyla. Programa y Política del Papa". Ed. El Día, México, 1984, pag. 133

(51) Idem, pag. 113

de la Liberación. En este sentido, la estrategia conservadora-católica (Modelo de Neo-Cristiandad) ha emprendido una estrategia amplia a través de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe:

"Se instrumentan canales de acción muy variados: reuniones con miembros de las jerarquías latinoamericanas y con integrantes del CELAM; elaboración y debates de documentos ad-hoc; promoción de Comisiones sobre la Doctrina de la Fe en las Conferencias Episcopales de la Región; impulso a organizaciones de laicos adictos; al despacho de enviados vaticanos con instrucciones precisas; el cierre de entidades de formación inspiradas en la Teología de la Liberación (Iglesias Populares, Comunidades Eclesiales de Base y toda agrupación que tenga nexos con ésta); etc. La ofensiva no se limita a América Central, sino que se extiende a toda la zona, en particular a aquellos países con un fuerte desarrollo teológico y/o pastoral (por ejemplo, Brasil, Perú y Colombia)". (52)

Sin embargo, el ataque más conocido, hacia la Teología de la Liberación, ha sido el llamado Documento Ratzinger. Este se envió confidencialmente, en 1983, a la Conferencia Episcopal del Perú, en el cual el cardenal Joseph Ratzinger hace "Diez observaciones sobre la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, y les pide pronunciarse expresamente al respecto.

Según este documento: "Gustavo Gutiérrez hacia un uso acríptico y absoluto del análisis marxista en la elaboración del mensaje Cristiano. Ello hacia que se diluyeran los aspectos trascendentales de la fe cristiana; se redujera a la liberación cristiana a una mera liberación socio-política; se considerara el pecado exclusivamente como pecado social y se difuminaran los elementos éticos y teológicos de éste; se leyera selectiva y políticamente a la Biblia, se tergiversaran sus contenidos más fundamentales, así como los documentos oficiales de la Iglesia; se introdujeran en la Iglesia como voluntad política la dinámica de la lucha de clases; se justificara sin más el uso de la violencia; no se pusiera en duda la legitimidad de un combate inspirado en un proyecto marxista; se hiciera del cristianismo un factor de movilización al servicio de la revolución." (53)

Ante estos ataques, Gustavo Gutiérrez contesta sin dilación a las objeciones que se le hacían, en un amplio escrito de más de 100 cuartillas dirigido a la Conferencia Episcopal del Perú, en el que frecuentemente hace citas textuales de sus primeros libros: Teología de la Liberación. Perspectivas (Lima, Perú, 1971), la Fuerza Histórica de los Pobres (Lima, Perú, 1979) y El Dios de la Vida (Lima, Perú, 1981).

(52) Ezcurra, Ana María. op.cit. pag. 106

(53) Concha Malo, Miguel "El debate sobre la ...op.cit. pp. 37-38

Por su parte, los obispos peruanos decidieron no emitir ninguna declaración oficial al respecto, después de 4 asambleas generales en las que fue tratado el asunto. Es decir, la Conferencia Episcopal del Perú se reservó, de manera oficial, hacer algún comentario respecto al documento enviado por el Vaticano. En otras palabras, su silencio confirmó la falta de elementos para juzgar a Gutiérrez y por ende a la Teología de la Liberación.

Sin embargo, el 1 de marzo de 1984, la revista mensual italiana 30 Giorni, perteneciente al movimiento "Comunión y Liberación" (relacionado con el modelo de Neo-Cristiandad y con el ex-presidente del CELAM, el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo, acérrimo enemigo de la Teología de la Liberación), publicó el mencionado Documento Ratzinger.

Posteriormente, otras editoriales conservadoras en el mundo lo difundieron ampliamente, entre las que sobresalen la revista "Iglesia Mundo" de Madrid, España, "L'homme nouveau" de París, Francia, "Oiga" de Lima, Perú, y el periódico "La Segunda" de Santiago de Chile. "Una característica común de estas publicaciones es, según varios especialistas, su vinculación o pertenencia a personas o sectores de la organización católica "Opus Dei"." (54)

Para el 30 de agosto de 1984 el diario brasileño "O Globo" publicó íntegramente una Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe "Sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" firmada por Joseph Ratzinger y el secretario de dicha Congregación, Alberto Bovone, con la anuencia oficial del Papa Juan Pablo II.

Como se puede apreciar, el avance conservador católico, con su proyecto de Neo-Cristiandad, ha tratado de atacar a la Teología de la Liberación, a la Iglesia Popular y a las Comunidades Eclesiales de Base, a través de una amplia gama de acciones, la mayoría informativo-ideológicas, como se puede desprender del llamado Documento Ratzinger:

"Esta síntesis originada de acontecimientos e interpretaciones puede ser reconstruida siempre de nuevo: la comunidad (refiriéndose a las CEB) 'interpreta' con su 'experiencia' los acontecimientos y encuentra así su 'praxis'. De forma un poco diversa esa idea fue ya encontrada en el concepto de pueblo por el cual se encontró su acentuación conciliar de idea de 'Pueblo de Dios', en un mito marxista. 'Pueblo' pasa a ser así un concepto opuesto al de jerarquía (que es lo que más le preocupa) y de antítesis a todas las instituciones indicadas como fuerza de

(54) Idem, pag. 39

la opresión. En fin, es 'pueblo' quien participa de la 'lucha de clases': la 'Iglesia Popular' se pone en oposición a la iglesia jerárquica." (55) (subrayado y acotaciones nuestras)

En este marco, la crítica antimarxista y antiliberal por parte del Vaticano encontrara un aliado común en esta lucha contra la Teología de la Liberación, la Iglesia Popular y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB): el gobierno de los Estados Unidos de América.

2.2. La Reacción del Gobierno de los Estados Unidos de América.

Para el gobierno de los Estados Unidos de América, el campo religioso es crecientemente considerado como un problema de Seguridad Nacional, tanto en sus expresiones domésticas como en las internacionales.

a) Motivos y Estrategia.

A nivel externo el asunto radica, sobre todo, en América Latina. La "Iglesia Popular"; --y su impulso teórico, la Teología de la Liberación-- son visualizadas en el marco del conflicto Este-Oeste, cuyo principal peligro se ubicaría, sobre todo, en cinco aspectos:

1. La aptitud para generar consenso en las clases subordinadas hacia modelos "marxistas" y "movimientos" revolucionarios anticapitalistas;

2. El apoyo a la pretensión de construir proyectos socialistas no alineados y democráticos, aspiración que se evalúa como inviable y adherida al bloque comunista internacional;

3. La tendencia a la ruptura de la "guerra de ideas" norteamericana, diseñada sobre un eje geopolítico que torna contradictoria la integración entre "marxismo" y cristianismo;

4. El apoyo logístico y la provisión de militantes a dichos movimientos insurgentes; y

(55) Cfr. "Documento del Cardenal J. Ratzinger sobre la Teología de la Liberación", en Revista 30 Giorni, Roma, Italia, marzo de 1984.

5. La legitimación de estados revolucionarios como el nicaragüense (56)

En este contexto, los riesgos para la Seguridad Nacional norteamericana en el ámbito doméstico estarían constreñidos a las iglesias cristianas progresistas locales y la solidaridad que estas brindarían a los movimientos religiosos de liberación ("Iglesia Popular", Comunidades Eclesiales de Base, y por lógica la Teología de la Liberación).

Es decir, en palabras de A. María Ezcurrea: "las dificultades (en términos de seguridad para el gobierno de U.S.A.) se han extendido a un nuevo actor: o sea, el episcopado católico estadounidense, progresivamente opuesto al armamentismo nuclear y a la implicación norteamericana en América Central." (57)
(subrayado y acotaciones nuestras)

Como se puede apreciar, el gobierno de los Estados Unidos de América verá como foco de oposición, según su lógica de Seguridad Nacional, a dos elementos: uno, externo, la Teología de la Liberación y sus corolarios (Iglesia Popular y las Comunidades Eclesiales de Base) en América Latina, especialmente en Centroamérica, y; dos, interno, el apoyo que brindan las comunidades católicas norteamericanas a los movimientos religiosos-progresistas de liberación, y que se oponen abiertamente a la política exterior norteamericana hacia Centroamérica.

De esta manera, el gobierno de los Estados Unidos de América, elaborará su estrategia de acuerdo al siguiente orden de objetivos:

1. Hostilizar y neutralizar, en un embate gradual (a través de distintas acciones y medios), a la Teología de la Liberación, a las "Iglesias Populares" y a las Comunidades Eclesiales de Base, en América Latina;
2. Inhibir a los sectores cristianos que apoyan, desde territorio norteamericano, a los movimientos religiosos de liberación en América Latina; (58)

(56) Cfr. Ezcurrea, Ana María. op. cit. pag. 130

(57) Ibidem

(58) Para mayor información sobre este punto Cfr. Ezcurrea, Ana María. "Religión y Política. El conservadurismo católico" en Intervención en América Latina. Los conflictos de Baja Intensidad. Ed. Claves Latinoamericanas/IDEAS, México, 1988.

3. Coparticipar con las acciones emprendidas por el proyecto de Neocristiandad impuesto desde el Vaticano hacia América Latina y;
4. Apoyar a las facciones católicas antisandinistas (y por consecuencia, según su visión, antimarxistas) que existen en territorio nicaragüense. (59)

b). Los Documentos de Santa Fe I y II.

El gobierno norteamericano ha emprendido una serie de acciones en contra de la Teología de la Liberación, entre las cuales se destacan los llamados Documentos de Santa Fe I y II, que datan de 1980 y 1988 respectivamente. Aunque cabe aclarar, de acuerdo con Miguel Concha, que:

"No es la primera vez que la Teología de la Liberación de América Latina es atacada desde las mas altas instancias del gobierno de los Estados Unidos. El 'informe sobre la calidad de vida en las américas' publicado en 1969 por Nelson Rockefeller como respuesta a la petición del entonces presidente Richard Nixon, dice refiriéndose a las 16 series de conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia, de agosto a septiembre de 1968: 'La Iglesia, quizás en situación análoga a la de la juventud, con un profundo idealismo, es vulnerable a la penetración subersiva y esta decidida a terminar con la injusticia, revolucionariamente si fuera preciso'". (60)

Cabe recordar, que en dicha Conferencia se hizo presente por primera vez la Teología de la Liberación. Asimismo, el 9 de diciembre de ese año (1968) el "Memorandum RM 6136" de la RAND Corporation decía a propósito de la misión de la Iglesia Católica latinoamericana y del cambio de actitud en los líderes católicos:

"Ante la dificultad de realizar la revolución por medio de una acción violenta directa, y mientras se buscan nuevas soluciones a los viejos problemas en la misma América Latina, pareciera que la mayoría de los líderes católicos se inclinan a considerar la función básica de la Iglesia en el sentido de tener que orientar los valores de la nueva sociedad, o mejor, liderar el proceso de cambio social y político". (61)

(59) Cfr. Ezcurrea, Ana María. " La Iglesia de oposición en Nicaragua". en El Vaticano y la administración Reagan. op.cit.pp.112-124

(60) Concha Malo, Miguel." El debate sobre la...op. cit. pag.35

(61) Idem, pp. 35-36

Con el arribo de Ronald Reagan a la presidencia norteamericana esta preocupación se transformó en una abierta hostilidad, hacia los procesos de liberación en América Latina. De tal suerte que, en mayo de 1980, por encargo del Consejo para la Seguridad Interamericana, del gobierno norteamericano, se elabora el primer informe del llamado Documento de Santa Fe, Nuevo México, "una nueva política interamericana para los 80" o "las relaciones interamericanas: escudo de la seguridad del nuevo mundo y espada de la proyección del poder global de Estados Unidos", mejor conocido como Documento de Santa Fe I. El cual atenta, de una manera disfrazada, contra los Derechos Humanos. (62)

En este Documento, en la segunda parte de su texto (La Subersión Interna), propuesta No. 3 señala respecto a la Teología de la Liberación, que:

" ... la política exterior de Estados Unidos debe empezar a cocontrarrestar (no a reaccionar sino detener a) La Teología de la Liberación, tal como es utilizada en América Latina por el Clero a ella vinculado.

El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando a la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas". (63)

Es decir, de una manera abierta, el gobierno norteamericano, a través de sus redactores (posteriormente asesores como Roger W. Fontaine, asesor de Seguridad Nacional para Asuntos Latinoamericanos, en la administración de Reagan, y firmante del Documento de Santa Fe I) de Política Internacional hacia América Latina, reconocen como enemigo a vencer a la Teología de la Liberación.

Para agosto de 1988, el mismo Comité expidió el Documento titulado "Santa Fe II: una estrategia para América Latina en los 90". Este segundo informe presume de ser una continuación actualizada de las reflexiones contenidas en el Documento original de 1980, en el cual por segunda ocasión se mencionan a la Teología de la Liberación y señala en su Primera Parte (una estrategia para el régimen democrático, sección de la ofensiva cultural marxista) que:

(62)Cfr. Selser, Gregorio. El Documento de Santa Fe y Los Derechos Humanos. Ed. Alpa Corral, México, 1988

(63)Varios. Cuadernos Semestrales. Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE), Num. 9, Primer Semestre, México, 1981, pag. 192

"debe entenderse (a) La Teología de la Liberación (como) una doctrina política disfrazada como creencia religiosa con una significación antipapal y contraria a la libre empresa, con el propósito de debilitar la independencia de la sociedad respecto al control estatista". (64)

Esta tentativa de definición por parte de los santafesinos (como los llama Gregorio Selser) de la Teología de la Liberación, la relacionan con el carácter democrático de las sociedades y el control estatal, y ellos "advierten", respecto a la ofensiva cultural marxista, que :

" El ataque (cultural marxista) no tiene como objetivo a sólo uno o dos componentes de la cultura. Es efectivo sobre un amplio frente que pretende redefinir toda la cultura mediante una nueva terminología; así, del mismo modo en que el catolicismo es redefinido por los teólogos de la liberación, el arte es transformado, los libros son reinterpretados y los currícula son reacondicionados. El control del Estado sobre la educación se esta incrementando mediante textos y manuales y las burocracias educativas exigen aún más ". (65)

Como se observa, la Teología de la Liberación ha sido fuente de preocupación constante para el gobierno de los Estados Unidos. Los frecuentes ataques hacia las Iglesias Populares y Comunidades Eclesiales de Base en América Latina, y especialmente en Centroamérica, por parte del Pentágono Norteamericano, se han coaligado con una serie de organizaciones neoconservadoras, como: el Instituto para la Religión y la Democracia, cuyo propósito central es el de combatir interna como externamente, los proyectos populares de liberación que se gesten o vinculen con la Teología de la Liberación.

c). El Instituto para la Religión y la Democracia.

En 1981, en Washington D.C., se crea el Instituto sobre la Religión y la Democracia. Esta organización responde a los intereses de la tendencia neo-conservadora que se gesta antes de la llegada de Reagan a la presidencia y que se vincula estrechamente a este durante su administración. La emergencia de este tipo de organizaciones se debe al hecho de que:

(64) Selser Gregorio. "Santa Fe II: continua el Intervencionismo de EU". en El Gallo Ilustrado, Semanario del Periódico El Día, domingo 22 de enero de 1989, pag. 7
(65) Ibidem

" (aparecen) sectores progresistas en las Iglesias de USA y de América Latina, catalogados como parte de la "nueva clase" en lo doméstico y del adversario externo en lo internacional (Teología de la Liberación, en este caso). O sea se les visualiza como integrantes del mapa de los antagonistas políticos: la racionalidad del campo religioso se desplaza, así, al terreno de lo político." (66)

En este contexto, el Instituto sobre la Religión y la Democracia no despliega un discurso propiamente religioso, más bien propone un discurso político en y para el frente cristiano. Su tema fuerte es el "capitalismo democrático" usado como arma anticomunista y antiliberal. Realiza una gran actividad política para llevar a cabo su proyecto de contención, para lo cual, por una parte, consolida sus ligas con la Iglesia Católica de Neocr cristiandad y, en especial con las facciones católicas nicaragüenses opositoras definitivamente contrarrevolucionarias; y por otra, ha hostilizado y atacado a los sectores progresistas católicos en territorio norteamericano (bloqueando el flujo financiero de éstos, desacreditándolos ante la sociedad, etc.) (67)

El discurso político del Instituto para la Religión y la Democracia, pretende demostrar que entre cristianismo y revolución existe una gran contradicción porque esta última, si es socialista o comunista, se propondría la eliminación de lo religioso. Esta visión anticomunista es esbozada en su revista Religión y Democracia de septiembre de 1982, que dice:

"En los 60 un número de intelectuales cristianos fueron cautivados por un sueño improbable: que los cristianos y los comunistas podrían vencer una historia de conflictos muy profundos para trabajar juntos y construir una nueva y genuina forma de socialismo...

Así, se elaboró en lo que se dio en llamar 'La Teología de la Liberación'. En 1979 llegó el momento para una prueba práctica de la Teología de la Liberación: la Revolución Sandinista en Nicaragua...

(Pero, según la revista) no solo ha fallado en incorporar una democracia política y el respeto por los derechos humanos que una vez... prometió; también está ahora moviéndose cuidadosa, pero implacablemente, para destruir la vida religiosa genuina en

(66) Ezcurra, Ana María. El Vaticano y la...op.cit. pag. 50

(67) Para mayor información, Cfr. Idem, pp. 50-68

Nicaragua. Mientras la mayoría de los cristianos ya se han despertado de las ilusiones acerca de una colaboración cristiano-marxista, muchos norteamericanos todavía sueñan con ellos". (68)

Como se puede apreciar, el mensaje del Instituto pretende deslegitimar no solo un proceso revolucionario, sino también la práctica pastoral católica insertada en el contexto histórico latinoamericano, donde el hambre y la pobreza son el germen de todo movimiento revolucionario como lo fue el caso de Nicaragua, y no la Teología de la Liberación o un ideario socialista como fin.

2.3. El Vaticano y el gobierno norteamericano, un ejemplo de convergencia: Nicaragua.

Los Movimientos Neoconservadores que se gestaron tanto en el Vaticano como en gobierno de los Estados Unidos, van a coincidir de manera sorprendente, en el ataque simultáneo hacia los procesos revolucionarios centroamericanos, en especial el caso de la Revolución Sandinista Nicaragüense. Su convergencia se dará en el terreno religioso, para intentar deslegitimar no solo al gobierno emergente en Nicaragua, sino también para desvalorizar a la Teología de la Liberación como práctica pastoral católica.

En este marco, por una parte el Vaticano alienta y apoya a la Iglesia de Oposición (el llamado modelo de Neocristiandad) liderada por el Arzobispo de Managua, Monseñor Miguel Obando y Bravo, quien se ha caracterizado por llevar a cabo una política de confrontación con el gobierno Sandinista, cuyos rasgos distintivos son:

a). Un discurso ambiguo, pretendidamente equidistante en lo literal, pero notablemente atacante en lo implícito, y a veces, a nivel manifiesto;

b). Un aval público, --y, en ocasiones, reservado-- a actividades sandinistas; y

c). Una convergencia notable con las estrategias políticas y con las líneas ideológicas de la guerra de desgaste sustentada por U.S.A.". (69)

(68) Vid. " Nicaragua: the cruel awakening", en Revista Religion and Democracy, U.S.A., septiembre de 1982.

(69) Ezcurra, Ana María. El Vaticano y la... op.cit. pag. 112

En otras palabras el Obispo Obando y Bravo lleva a cabo una política penetrante de desgaste político-religioso, y al mismo tiempo propagador de la línea sustentada por el Vaticano (liberación espiritual más no material) apoyada por el gobierno norteamericano. Hay que destacar su papel trascendental en el proceso electoral de Nicaragua. Su apoyo abierto y manifiesto a los partidos de oposición, en especial a la Unión Nacional Opositora (UNO) encabezada por Violeta Chamorro y su ligazón financiera con instituciones oficiales norteamericanas como la Agencia de Desarrollo Interno (AID) comprometida en estrategias contra insurgentes, así como su estrecha relación con organizaciones contrarrevolucionarias y sus líderes. (70)

Por lo que respecta a la Teología de la Liberación, hay que destacar que la Iglesia Institucional (modelo de Neocristiandad) Nicaragüense, a través de su Arzobispo Obando y Bravo, mantienen nexos importantes con el mencionado Instituto para la Religión y la Democracia.

Dicho Instituto, junto con otras asociaciones contrarrevolucionarias como Fuerza Democrática Nicaragüense (FDN) y Alianza Revolucionaria Democrática (ARDE), más el apoyo de fundaciones financieras neoconservadoras, "Free Congress Research and Education Foundation" y "The Heritage Foundation", entre otras, crearon en 1983 un "Comite ad-hoc por Democracia en Nicaragua".

Este Comité ofreció el apoyo logístico, documental y testimonial para que el Senado Norteamericano realizara dos audiencias --18 y 19 de octubre de 1983-- sobre "Marxismo y Cristianismo en América Central Revolucionaria". En dichas audiencias se patentiza y subraya los nuevos mecanismos propagandísticos en contra de la Teología de la Liberación y de la Iglesia Popular. Se destacan los siguientes argumentos:

" a). Existe una estrategia marxista internacional respecto a diversas instituciones y sectores sociales... que consiste en influirlos, infiltrarlos o cooptarlos, y si esto no es viable, aislarlos y destruirlos. De allí que las iglesias pueden terminar integrando el 'Movimiento Comunista Mundial'...

b) La Teología de la Liberación y la 'Iglesia Popular' constituyen un fenómeno político, no religioso; ya son un componente de dicha estrategia comunista global, y por lo tanto, comprometen intereses norteamericanos de seguridad...

(70) Cfr. Idem, pp. 112-129

c) La Teología de la Liberación amalgama fraudulentamente el cristianismo con el marxismo, al servicio político de este último...

d) Su peligrosidad se agrava porque, por un lado, une a católicos y protestantes. Pero, además, dispone de poderosos medios de influencia (intelectuales, casas editoriales, publicaciones, activistas, etc.)...

e) La 'Iglesia Popular' cumple funciones ideológicas y políticas precisas y más o menos constantes, que fundan su existencia... (en el caso de Nicaragua), coadyuva a la propaganda internacional (comunista); elabora una doctrina --justificando al marxismo por medio de un lenguaje religioso--; procura dividir a la Iglesia Católica y sustituir las jerarquías eclesiásticas por mandos políticos; persiste el hostigamiento a través de un terrorismo de masas (Comunidades Eclesiales de Base) que atacan y ocupan edificios eclesiales, etc. ...

f). La 'Iglesia Popular' en Nicaragua es peculiarmente peligrosa, ya que esta directamente involucrada en la promoción de la 'Revolución Violenta' en América Central por lo que perfila un altísimo riesgo para la seguridad nacional norteamericana".
(71)

Como se puede observar, la confluencia entre el Vaticano vía Iglesia institucional (modelo de Neocristiandad) nicaragüense "a través de su Arzobispo Obando y Bravo" y el gobierno norteamericano, por medio de sus distintas acciones y agrupaciones, ha confabulado todo un programa de desacreditación hacia los procesos revolucionarios (en este caso la Revolución Sandinista) y la Teología de la Liberación. A esta última reduciéndola a servir como instrumento político del comunismo internacional.

Es decir, tanto a la Teología de la Liberación como a la "Iglesia Popular" --y por ende a las Comunidades Eclesiales de Base-- se les evalúa como mecanismos políticos (descalificándolos de su contenido eclesial y cristiano) que integran o forman parte de la estrategia internacional socialista, proporcionando los elementos necesarios para la difusión ideológica del marxismo.

(71) Cfr. Idem, Capítulo III, " El Renacimiento Conservador y la Propaganda Antisandinista en USA", pp.69-90

Al parecer en la lógica del Vaticano y del gobierno norteamericano no hay espacio para entender que la Teología de la Liberación, la "Iglesia Popular" y las Comunidades Eclesiales de Base son producto histórico de una realidad concreta: la pobreza extrema de los pueblos latinoamericanos.

No quieren captar, tanto el Vaticano como el gobierno norteamericano (ya que esto no les conviene a sus intereses) que: el surgimiento de esta nueva perspectiva teológica (la Teología de la Liberación), con una opción preferencial por los pobres y con una nueva forma de ser iglesia (Iglesia Popular), en búsqueda de una sociedad alternativa más justa y fraterna, responde a la indigencia excesiva y patente de los países de América Latina, en especial los del área Centroamericana. Indigencia provocada por la relación asimétrica entre las economías centrales y las periféricas .

.2.4. La Falacia Cristianismo Vs Marxismo.

Una de las acusaciones más serias que se le hacen a la Teología de la Liberación es el uso de categorías marxistas en sus análisis y discursos, sin embargo, cabe aclarar, de acuerdo con Miguel Concha, que:

"La Teología de la Liberación ha entendido siempre utilizar al marxismo como una mediación, como un instrumento intelectual, como un instrumento de análisis social". (72)

En este sentido, el uso metodológico que hacen los teólogos de la liberación para explicar la dependencia, injusticia social y económica de América Latina se basa en un análisis científico social (la Teoría de la Dependencia), que les permite dar un sustento teórico más preciso de la realidad social, sin descuidar el aspecto doctrinal y eclesial de la fe católica.

Por lo que respecta a la falacia que se pretende crear, tanto por parte del Vaticano como del gobierno norteamericano, en torno a la confrontación entre cristianismo y marxismo, se puede refutar, volviendo a destacar a Miguel Concha, quien afirma que:

"1. Si se lee con cuidado a Marx, podrá advertirse que su crítica a la religión se refiere a la religión como justificación del estado represor... como estructura simbólica y fetichista que afirma la negación del oprimido ante el opresor...

(72) Concha Malo, Miguel." el debate sobre la...op.cit. pag. 42

2. Marx nunca trata la posibilidad siquiera de una religión justificadora de la rebelión, de la liberación... (de tal suerte que)

3. De hecho se da en América Latina y en México una novedad: una religión de liberación, una religión cuya esencia es la praxis al servicio del hermano oprimido, que lucha por el pan para el hambre del pobre (MT.25), para ofrecer a Dios, no el pan robado al pobre (eclesiástico 34, 18-26), sino el pan de justicia. Una religión que va superando el modelo de cristiandad y neocristiandad (criticados por Marx) y, dejando de justificar a los poderosos...

Esta religión, que fundamenta una praxis de liberación, no fue vislumbrada por Marx, ni por Lenin ni por Mao; pero ya ha sido reconocida en Nicaragua, en El Salvador y en Guatemala, al considerarse marxistas y cristianos no solo aliados estratégicos, sino compañeros en compatibilidad de unidad revolucionaria". (73)

Como se puede apreciar, la Teología de la Liberación no es ni pretende ser un apéndice del marxismo, ni tampoco un instrumento del socialismo internacional. Esta responde a una problemática particular: la pobreza. Es decir, de acuerdo con los hermanos Boff:

" Es difícil pero no imposible comprender bien un discurso que se construye a partir de y en función de la pobreza, para cualquiera que no haya tenido la gracia de hacer la experiencia del pobre y de la pobreza, y por consiguiente captar su desafío. Lo que suele llamarse 'lugar social' condiciona fuertemente la conciencia, incluso la de la reflexión hecha por los cristianos a partir de las prácticas en los ambientes pobres y populares".(74)

En esta óptica es comprensible porque la Teología de la Liberación emerge con más fuerza en aquellos lugares donde el hambre y la pobreza han rebasado los límites tolerables para el ser humano, donde se violan y pisotean los mas elementales Derechos Humanos, como lo es el Derecho a la Vida.

(73) Concha Malo, Miguel. "Reto a la evangelización y... op.cit. pp. 39-40

(74) Concha Malo, Miguel. "El debate sobre la...op.cit. pag. 41

Por estas razones, Centroamérica va a ser el foco vivo y creativo de una nueva forma de ser Iglesia: una Iglesia Popular. Iglesia de reflexión cristiana, donde a la luz de las enseñanzas bíblicas se organiza al pueblo --por medio de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base-- y se busca la liberación a través de la búsqueda de una sociedad nueva, más justa, humana y fraterna.

Conclusiones

Las reacciones suscitadas a raíz de la aparición de la Teología de la Liberación, tanto por parte del Vaticano como del gobierno norteamericano responde, al avance neoconservador gestado previamente en ambas partes.

Es decir, tanto Juan Pablo II (Karol Wojtyla) como Ronald Reagan y (actualmente el presidente George Bush), se han caracterizado por responder a un avance fortalecido del conservadurismo tradicional. Por lo que respecta a Juan Pablo II, este renueva las viejas orientaciones jerárquicas-institucionales (modelo de Neocristiandad).

Por lo que se refiere a los Estados Unidos, éste actúa bajo una dinámica de "Seguridad Nacional", creando una serie de mecanismos y asociaciones religiosas, apoyadas por el avance de la tendencia Neoconservadora norteamericana, coincidiendo ambos (Iglesia Católica y Gobierno Norteamericano) en un enemigo común: La Teología de la Liberación.

En este contexto se destacan por un lado las acciones emprendidas desde el Vaticano para llevar a cabo su proyecto o modelo de Neocristiandad, para lo cual se revitalizarán organismos católicos ultraconservadores como el "Opus Dei", entre otros. Así mismo, Juan Pablo II a través de sus discursos y encíclicas pretende desvalorizar a la Teología de la Liberación como un instrumento de liberación histórico espiritual. Del mismo modo, a través de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y su Prefecto Joseph Ratzinger, se han emitido documentos oficiales que intentan deslegitimar la nueva perspectiva teológica de la liberación.

Por su parte el gobierno norteamericano ha considerado como un problema creciente de "Seguridad Nacional" el campo religioso, tanto en lo interno como en lo externo para lo cual ha creado una serie de mecanismos y acciones que contengan los efectos de los movimientos religiosos de liberación en América Latina, en particular en Centroamérica, y por otro lado frenen la solidaridad que las iglesias norteamericanas han dado a éstos.

En este marco se destacan los llamados Documentos de Santa Fe I y II, quienes junto con algunas organizaciones como el Instituto para la Religión y la Democracia se han empeñado en atacar a la Teología de la Liberación en América Latina especialmente en Centroamérica y sobre todo hacia Nicaragua.

Tanto el Vaticano como el gobierno norteamericano coinciden en atacar a la Teología de la Liberación tachandola de marxista y pro revolucionaria, desapegada del mensaje cristiano. También convergen en afirmar que existe un divorcio histórico entre cristianismo y marxismo.

Sin embargo, estas acusaciones hechas a la Teología de la Liberación se desmienten al revisar los estudios de Marx, ya que cuando él se refiere a la religión se relaciona con aquella Iglesia que justifica el estado opresor (modelo de cristiandad), ni tampoco señala siquiera la posibilidad de una religión justificadora de la liberación.

Es decir, los teólogos de la liberación han destacado que siempre han utilizado al marxismo como una mediación (un instrumento de análisis social), que les permita dar un sustento teórico más preciso de la realidad social, sin descuidar el aspecto doctrinal y eclesial de la fe cristiana.

En estas circunstancias Centroamérica va a ser el lugar histórico donde converjan una realidad de pobreza y hambre y una fe cristiana renovada, bajo la óptica de la Teología de la Liberación, que va a permitir al pueblo centroamericano buscar una liberación tanto del pecado espiritual como del social, a través de su propia participación y organización.

CAPITULO III.- LA INFLUENCIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN LA REALIDAD CENTROAMERICANA.

En este capítulo se estudiarán los procesos sociopolíticos en América Latina, su incidencia en la Iglesia Católica, y la aparición de la Teología de la Liberación, particularmente en Centroamérica. De esta última se analizarán las condiciones sociales y políticas, el surgimiento de la Iglesia Popular, las concepciones y prácticas de fe que de ésta se derivan y la aparición de nuevas formas de organización social-ecclesial.

Lo anterior nos permitirá comprender porque la Teología de la Liberación emerge con más fuerza en aquellos lugares donde la fe cristiana se enfrenta a una realidad de hambre y de pobreza, aunada a un régimen de represión y muerte, como lo es en gran parte de Centroamérica, sobre todo en El Salvador y Guatemala. Esto originará la aparición de nuevos actores sociales (Iglesia Popular) y nuevas formas de organización popular (Comunidades Eclesiales de Base) que pretenden modificar los actuales patrones de explotación y expoliación que vive gran parte de la población de esa región.

De esta manera, se tendrán los elementos para analizar el siguiente capítulo, el cual corresponde a la emigración centroamericana, en particular de salvadoreños y guatemaltecos. Quienes han emigrado, para salvar su vida, escapando del genocidio masivo desatado en la década de los ochenta, y quienes en un sector significativo participaron de esta nueva forma de ser Iglesia (Iglesia de los Pobres o Popular) y sus organizaciones (Comunidades Eclesiales de Base).

Esto nos permitirá comprender el impacto que el éxodo centroamericano, particularmente de salvadoreños y guatemaltecos, ha tenido en la Iglesia Católica norteamericana. Es decir, como este nuevo mensaje cristiano, a través de la emigración centroamericana, aunado a otros factores (como el envío de sacerdotes norteamericanos a Centroamérica), va a lograr una concientización creciente de la comunidad católica en territorio norteamericano, hacia los problemas migratorios, entre otros. Problemática que se abordará en los últimos capítulos.

3.1. Los procesos sociopolíticos en América Latina.

Como ya se señaló en el capítulo I , a partir de los años sesenta se inicia en toda América Latina el agotamiento final del modelo de desarrollo implantado en el área; comienza igualmente la crisis del sistema capitalista internacional, que tiene consecuencias importantes en el capitalismo subdesarrollado y dependiente.

En este contexto se desarrollan en América Latina procesos sociopolíticos importantes que van a incidir de manera relevante en el surgimiento de la Iglesia Popular (como elemento praxístico de la Teología de la Liberación) y el agotamiento del modelo de Cristiandad, principalmente en Centroamérica.

El surgimiento de nuevos fenómenos en la realidad latinoamericana va a manifestar el agotamiento de tradicionales modelos de organización social, entre ellos el modelo de Cristiandad, practicado por la Iglesia Católica en toda América Latina.

La emergencia de nuevos procesos sociopolíticos, tanto en el ámbito doméstico como externo, crean las condiciones necesarias para que nuevas formas de organización social aparezcan. Entre estas últimas se destaca, principalmente en Centroamérica, la actuación de la Iglesia Popular y las Comunidades Eclesiales de Base.

En este marco, los principales procesos sociopolíticos que se distinguen son :

A). Nuevos Modelos de Dominación : Las Compañías Transnacionales y la Doctrina de la Seguridad Nacional. Las primeras se destacan porque: "El ideal de dichas empresas será maximizar los beneficios globales en el movimiento mundial de capitales, trabajo y productos con los mínimos costos de producción y distribución". (75)

(75) Ramírez Brun , Ricardo. El Tercer Mundo. ,op. cit., pag. 8

Es decir , para América Latina significa ser solo una pequeña parte de un movimiento trasnacional, generado en los países capitalistas desarrollados, cuyo objetivo es aumentar la tasa de ganancia reduciendo sus costos de producción y optimizando el uso del capital y el trabajo. Esto se traduce para el pueblo latinoamericano como: mayor explotación y menos retribución.

Por su parte, la llamada Doctrina de Seguridad Nacional que se implanta en América Latina va a responder a dos factores: uno externo (defensa de los intereses trasnacionales, principalmente norteamericanos) y; otro, doméstico (protección de los intereses de las burguesías locales, ligadas al capital trasnacional).

En este marco, hay que destacar que:

"La política de alianzas estratégico militar de Estados Unidos con América Latina ha tenido como eje a la Doctrina de Seguridad Nacional norteamericana y a la aceptación de sus principios por parte de las fuerzas armadas de la región...

Sin embargo, no es sino hasta los años sesenta y como respuesta a la Revolución Cubana cuando la doctrina de la Seguridad Nacional, va a ser incorporada plenamente como doctrina militar de las fuerzas armadas latinoamericanas, debido a los procesos sociales y políticos que viven las naciones del área". (76)

Así, de esta manera, se puede comprender la aparición de nuevos modelos de dominación, empresa trasnacional y doctrina de la Seguridad Nacional, en América Latina como procesos sociopolíticos importantes que van a tener amplias repercusiones en las sociedades latinoamericanas.

B). Desintegración de los sectores medios (clase media). La polarización de los conflictos sociales ha provocado que los llamados sectores medios o clases medias (profesores, intelectuales, empleados, sacerdotes, profesionistas, técnicos, etc.) empiecen a perder o ganar espacio, según sea el caso, entre los nuevos grupos o modelos de dominación y los movimientos populares.

(76) Castro Escudero, Teresa. "Impacto de los acuerdos sobre desarme en las Doctrinas de Seguridad Nacional, y los procesos de democratización en América del Sur". en Revista de Estudios Latinoamericanos. Num. 4, Ed. UNAM/FCPys , México, enero-junio de 1988, pag. 50

Es decir, las clases medias o sectores medios tienen sólo dos alternativas: 1) se integran a los nuevos modelos de dominación (capital trasnacional local y corolarios) o; 2) se unen a los nuevos movimientos populares.

En esta óptica, el papel de la llamada "clase media" o "sector medio" será importante en la medida que determine su inserción, de acuerdo al grado de su concientización, en cualquiera de los modelos: Trasnacional-Local vs. Popular-Nacional. Pero su opción debe ser única: se está de un lado o del otro, ya que los dos modelos son mutuamente excluyentes.

Este nuevo proceso sociopolítico, la desintegración de los sectores medios, está teniendo un amplio peso político en América Latina, y particularmente en Centroamérica, debido a la opción preferencial que la "clase media", en su mayoría, ha dado a los movimientos populares.

C). Ascenso de los movimientos populares autónomos. El surgimiento de nuevos modelos de dominación, y sus grados de explotación y expoliación, provocaron que el pueblo empezara a adquirir conciencia de su potencial político y social. Esto se vislumbra mejor, y de acuerdo con Pablo Richard, si se señala que

"En las décadas anteriores el movimiento popular había adquirido número y fuerza al amparo de los movimientos democráticos y populistas de las burguesías criollas. Ahora el populismo y los movimientos democráticos se quiebran por la base y el movimiento popular adquiere progresivamente espacio propio y autonomía política.

Además, el movimiento popular se extiende por la incorporación de nuevos grupos sociales, movimientos étnicos, organizaciones de liberación femenina, corrientes culturales, movimientos cristianos, etc. Surge un nuevo concepto de pueblo como suma de todos los grupos explotados, oprimidos, marginalizados, no sólo en términos de clase, sino en todos los términos y aspectos constitutivos de la identidad popular. Muchos hablan de una verdadera 'irrupción de los pobres' en todo el continente (latinoamericano), que logra polarizar el conjunto de la sociedad. De los conflictos inter-burgueses se pasa ahora a la contradicción entre el modelo de dominación y el pueblo". (77)

(77) Richard, Pablo " La Iglesia que nace en América Central", en Cayetano de Lella, op.cit., pag. 25

Como se puede apreciar, el surgimiento de movimientos populares autónomos, más la inserción en éstos de los llamados "sectores medios", ha provocado un enfrentamiento, a veces abierto y directo, con los nuevos modelos de dominación capitalista.

En este contexto, de nuevos procesos sociopolíticos, la Iglesia Católica empieza a resentir los cambios que se operan al interior de las sociedades. Los viejos modelos cristianos de inserción social comienzan a resquebrajarse y a surgir nuevos modelos de como ser Iglesia, en lugares donde el hambre y la miseria rebasan los límites humanos.

3.2. Crisis del Modelo de Cristiandad Reformista.

El modelo de Cristiandad (señalado en el capítulo I), el cual busca la inserción de la Iglesia en la totalidad social a través del poder político y social de las clases dominantes, va a empezar a resentir los nuevos cambios o procesos sociopolíticos que emergen de una realidad conflictiva.

En este marco, el Modelo de Cristiandad, en su tipo Reformista, que venía operando desde hacía varias décadas en América Latina (sobre todo a partir de los procesos de industrialización, urbanización y "modernización" que permitieron pasar de un estado oligárquico a otro más democrático, así como la emergencia de las llamadas "clases medias", los movimientos populistas y desarrollistas, etc.), empieza a sentir los cambios sociopolíticos emergentes ante los nuevos modelos de dominación de las clases dominantes.

Es decir, la llamada Cristiandad Reformista, la cual se había distanciado de las oligarquías y se había abierto hacia los sectores populares pero sin romper con las nuevas clases dominantes (industriales y financieras), comienza a desmoronarse debido a la emergencia de nuevos factores, entre los que se destacan:

1. El nuevo modelo político de dominación capitalista entra en contradicción con la Iglesia (o los principios de ésta), por dos razones:

a) La Iglesia empieza a asumir posiciones progresistas en el campo social, sobre todo a partir del Concilio Ecuménico Vaticano Segundo y de la Conferencia de Medellín (analizadas en el capítulo I de este trabajo) y en otras encíclicas papales que expresan una nueva visión del hombre y la sociedad;

b) El nuevo poder de dominación capitalista es extremadamente duro y represivo, inspirado en ideologías inaceptables para la Iglesia como lo es la Ideología de la Seguridad Nacional, practicada por los gobiernos latinoamericanos bajo la égida norteamericana.

En estas circunstancias se hacía muy difícil la unión Iglesia-Estado, condición indispensable para el funcionamiento del modelo de Cristiandad, en este caso Reformista. Así, la relación general de la jerarquía eclesiástica con las clases dominantes se hacía cada vez más crítica, lo que facilitaría, al sector progresista eclesiástico, una mayor relación con los espacios populares.

2. Empieza a desintegrarse paulatinamente la base social y política en la cual se apoya la Cristiandad Reformista (fin del populismo, nacionalismo, desarrollismo, etc.) para oponerse a las oligarquías y abrirse a los sectores populares sin romper con el sistema. Es decir, es el fin de los llamados "reformismos sociales", de las salidas social-cristianas y de la capacidad de las "clases medias" para imponer al conjunto de la sociedad un proyecto propio.

3. El ascenso del movimiento popular conmueve y arrastra toda la base social popular de la Iglesia. Es decir, en el período populista-reformista del Modelo de Cristiandad, la Iglesia se extendió significativamente sin pretender quebrar el sistema) a los sectores medios y populares, cuando el movimiento popular crece y adquiere conducción propia y autonomía, y se abre a nuevos grupos y organizaciones, entonces los cristianos y organizaciones cristianas presentes en el movimiento popular se ven fuertemente atraídos e integrados en este nuevo espacio social.

En este marco, los tres procesos que se han descrito brevemente actúan de manera simultánea para que el modelo de Cristiandad Reformista entre en crisis y aparezca una nueva alternativa, que responda a las necesidades de la sociedad, esto es un nuevo modelo de Iglesia. La Iglesia Popular.

3.3. La Teología de la Liberación en Centroamérica
(La Iglesia Popular vs. La Iglesia de Cristiandad).

La crisis de la Cristiandad Reformista se ha pretendido superar, por algunos sectores antiprogresistas, buscando llegar a un entendimiento con el nuevo modelo de dominación capitalista. Esto significa que la Iglesia debe renunciar a todo su progresismo social anterior y por otra parte, buscar un nuevo espacio social y político al interior del sistema de dominación. El problema es que ese espacio es muy difícil de encontrar, a no ser que la Iglesia renuncie a tener un espacio en los sectores populares. Cuanto más la Iglesia encuentra lugar social al interior del sistema de dominación más se aleja de su base popular.

Por otra parte, cuanto más es la Iglesia fiel y consecuente con su base popular, más se le hace difícil encontrar una base social y política al interior del sistema de dominación. En esta óptica, de acuerdo con Pablo Richard:

"La reconstrucción de la Cristiandad en la actual coyuntura se hace muy difícil para la Iglesia institucional, a no ser que la Iglesia renuncie a las reformas eclesiales y teológicas de los últimos 25 años, lo cual también significaría una tremenda crisis al interior de la Iglesia. Esta situación hace que el modelo de Cristiandad en sí mismo, como modelo de Iglesia para estructurar su presencia en la sociedad y estructurarse internamente a sí misma, sea un modelo en total crisis estructural. La Iglesia de Cristiandad solo puede superar su crisis, superando el modelo mismo de Cristiandad". (78)

En este contexto, surge así un nuevo modelo de Iglesia: la Iglesia Popular. Este modelo se presenta como la única salida viable a la posible crisis de la Iglesia en su conjunto.

"De hecho, la Iglesia se organiza externa o internamente como Iglesia Popular, es una Iglesia que no está en crisis: es una Iglesia que sabe en donde está y a donde tiene que ir; es una Iglesia que recupera su identidad propia y específica al interior del nuevo espacio social en el cual se inserta, a saber, el pueblo en movimiento que es el movimiento popular. Desde este espacio social la Iglesia Popular se propone renovar el conjunto de la Iglesia Universal. Su proyecto no es exclusivista o

(78) Idem, pag. 27

sectario, sino universal. Este nuevo modelo de Iglesia, por último, busca rescatar toda la tradición de reformas sociales y eclesiales, tanto de la Iglesia Universal como Latinoamericana".
(79)

Por otra parte, es importante señalar, o mejor dicho recordar, que la Iglesia Popular es fruto social de la Teología de la Liberación. Es decir, la Iglesia Popular responde a la perspectiva teológica de hacer de la Iglesia un signo efectivo de liberación (histórico-concreta), con una opción preferencial por los pobres (es decir, por el pueblo en su inmensa mayoría). Su más amplio florecimiento se dará en aquellos lugares donde la fe cristiana se enfrente a una realidad de hambre y pobreza extrema, aunada a regímenes de represión y muerte, como lo es una parte significativa de Centroamérica.

3.4. Las condiciones sociales en Centroamérica.

América Central posee una característica, casi general, en cada uno de los países que la componen: la sobrevivencia de las oligarquías locales desde los años 30. Esto ha impedido el surgimiento de burguesías (industriales) criollas populistas o democráticas. Estas oligarquías se mantienen entre otras causas, por la intervención directa y abierta del gobierno de los Estados Unidos.

Por otra parte, el proceso de industrialización se inicia tardíamente en los años 60, en pleno proceso de expansión de las Compañías Transnacionales. Todo esto impide el desarrollo del Estado democrático, en la mayoría de estos países, así como el auge de las capas medias y de la intelectualidad nacional se ve fuertemente reducido y constreñido.

a) Un Desarrollo Aditivo y Excluyente.

En este contexto, se da en la región un desarrollo aditivo y excluyente. Aditivo (término acuñado por la CEPAL) porque significa "la yuxtaposición de nuevos estratos económicos y sociales a los ya existentes, en un proceso de cambio y modernización que no amenazó la estructura económica anterior.

(79) Ibidem

La modernización agroexportadora (a través de las transnacionales y las burguesías locales) se superpuso al sector exportador tradicional; y el desarrollo industrial dentro del esquema de integración se asentó sobre una estructura agraria en la que no pudo, o no quiso, introducir modificaciones de importancia". (80)

Por otro lado, el término excluyente significa que " en América Central la modernización capitalista y la reformulación de las relaciones entre las diferentes facciones dominantes se asentó en la reproducción del modo tradicional de relacionamiento con las clases subordinadas: intensa explotación de la fuerza de trabajo y represión de sus intentos de organización por los aparatos del Estado, o por cuerpos represivos privados cuando el Estado no podía hacerse cargo de estas funciones." (81)

Es decir, este desarrollo es socialmente excluyente, condena a las mayorías a un ámbito de pobreza extrema, como lo demuestran los siguientes datos.

" En 1970, 45% de las familias rurales carecían de acceso a la tierra o contaban con menos de una hectárea, y hacia principios de la década de 1980 casi 64% de la población centroamericana se ubicaba por debajo de los niveles de pobreza --vale decir que unos 13 millones de centroamericanos no podían satisfacer sus necesidades básicas a causa de sus bajos niveles de ingreso; en el campo la población en estas condiciones representaba más de tres cuartas partes de la población rural regional.

En la misma época, el 20% más pobre de la población centroamericana percibía en su conjunto menos del 4% del ingreso, en tanto el 20% más rico concentraba más del 55% del ingreso regional entre fines de la década de 1960 y fines de la de 1970, la diferencia entre los niveles de ingreso del 20% de familias más pobres y del 20% más rico aumentó 50% (de 8.3 a 12.4 veces) En Guatemala y 20% en Costa Rica (de 10 a 12.2 veces)." (82)

De esta manera, la creciente polarización social, en la medida en que se desenvolvió en el marco de un crecimiento económico sostenido, tuvo un impacto significativo en los pueblos centroamericanos.

(80) Vilas M. , Carlos "Cambio y continuidad en la crisis centroamericana" en América Latina: entre los mitos y la utopía...pp. 3-4

(81) Idem, pag. 5

(82) Ibidem

Así, la activación de la insatisfacción popular, junto con el potencial del conflicto social, incidieron para que se gestaran nuevos movimientos populares y se cambiara mucho de las instituciones tradicionales que anteriormente existían, como lo es, el caso de la Iglesia Católica (el llamado Modelo de Cristiandad).

b) Los cambios poblacionales.

Los cambios operados tanto en la estructura económica, financiera y comercial, como en el conjunto de las relaciones sociales y políticas, estuvieron asociados a transformaciones no menos notables en la población general.

"La población total de centroamérica creció de 10.9 millones de habitantes en 1960 a 20.7 millones en 1980 y a casi 25 millones en 1988; la tasa de urbanización conjunta pasó de 31% en 1950, a 37% en 1970 y 43% en 1980. Aparecieron nuevos grupos sociales, ligados a los nuevos rubros de actividad: En primer lugar por ampliación de la esfera de inversiones de los grupos tradicionales de terratenientes y capitalistas agrarios y de comerciantes, pero también por el acceso de segmentos de las clases medias urbanas --profesionales, funcionarios públicos, etc.-- a los nuevos ámbitos del dinamismo económico". (83)

En este marco se amplió la demanda de nuevas calificaciones laborales, para lo cual los gobiernos del área empezaron a introducir reformas en el sistema educativo --por lo general con la asesoría técnica de agencias del gobierno norteamericano (como la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID))-- pretendiendo ampliar las posibilidades de inserción de los asalariados de la pequeña burguesía.

Respecto a la situación del campo se destaca una profunda aceleración de la pauperización. Es decir, la presión ejercida sobre el campesinado, por las oligarquías terratenientes a través de los distintos gobiernos, aceleró las tendencias a su diferenciación (empobrecimiento para los campesinos) junto con las zonas urbanas. Este impulso a la proletarización del campesinado --pérdida de sus tierras y posibilidades de empleo permanente, progresivas a la salarización limitada por el carácter estacional del empleo, migraciones hacia las ciudades, etc.-- desarticuló las estructuras familiares, erosionando fuertemente toda una estructura social y cultura local.

(83) Idem, pag. 3

Por otra parte, en las ciudades, el crecimiento industrial impulsado en la década de los 60, por el esquema de integración regional y transnacional, tuvo una reducida capacidad de generación de empleos. El proletariado industrial creció, pero a un ritmo más lento que el de la terciarización del empleo urbano (economía informal); hacia 1970 los asalariados ocupados en actividades informales representaban, según el nivel de industrialización y desarrollo de los países del área, entre un 50 y 83% de la población económicamente activa en las zonas urbanas.

En esas circunstancias, "el Movimiento Popular" que no ha conocido experiencias populistas y democráticas (y las que se han intentado como en Guatemala con Arévalo-Arbenz --1944-1955-- han sido drásticamente abortadas por la intervención de Estados Unidos, con el apoyo de las oligarquías locales), adquieren más pronto que el resto del continente, un desarrollo autónomo propio, con una tradición de lucha directa, sin muchas mediaciones, al margen de los mecanismos democráticos de participación que en América Central son sistemáticamente negados por las oligarquías. Todo esto hace que el enfrentamiento 'oligarquía-pueblo' sea en Centroamérica extremadamente directo y violento". (84)

Como se puede apreciar, los frutos del desarrollo aditivo y excluyente que se lleva a cabo en Centroamérica, van a tener que ver ante todo con las transformaciones en las instituciones políticas de los respectivos países y la manera en que fueron arregladas las tensiones y contradicciones entre los grupos tradicionales de poder y los sectores sociales emergentes.

3.5. La opción revolucionaria y la alternativa reformista.

En Centroamérica existen amplias diferencias nacionales, si bien éstas tienen mayor relación con el carácter excluyente, que con su condición aditiva, del desarrollo practicado en esta área. No se pueden generalizar las mismas circunstancias para todos los países centroamericanos. En este sentido, Carlos M. Vilas afirma que:

(84) Richard, Pablo. op.cit. pag. 28

"La agitación política de las clases populares, el involucramiento de sectores de ellas en estrategias de tipo revolucionario, o de su integración a formas de lucha y movilización en los marcos de la institucionalidad vigente, esta ligado ante todo al carácter de los regímenes políticos.

El desenvolvimiento de procesos revolucionarios en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, frente a la tesis reformista de la dinámica política en Costa Rica y Honduras, tienen que ver con las transformaciones capitalistas de la economía en uno y otro grupo de países. Mientras en el primero de éstos la modernización económica se enmarcó en regímenes fuertemente autoritarios, en el segundo se desarrolló acompañada - y en el caso de Costa Rica precedida - por transformaciones políticas e institucionales que ampliaron la incorporación de nuevos sectores sociales, incluidos muchos de los perjudicados por la modernización capitalista ."

(85)

Es decir, de acuerdo con este planteamiento, el involucramiento popular en las cuestiones políticas se derivan, además de la estructura socioeconómica, por el tipo de régimen político. Este último se puede clasificar en autoritario-represivo (Guatemala, El Salvador y Nicaragua somocista) y reformista-populista (Honduras y principalmente Costa Rica).

En el caso de Costa Rica que por razones históricas siempre ha tenido un desarrollo social estable, se pueden destacar los siguientes elementos reformistas: procesos de asignación de tierras y titulaciones a campesinos despojados o amenazados de despojo, aceptación de la organización sindical (los sindicatos costarricenses tienen una amplia participación política, generada desde los inicios de la industrialización en esa región), cobertura amplia del Sistema de Seguridad Social, extensión del sistema educativo a los sectores populares, admisión del pluralismo político, etc.

Todo lo anterior se da dentro de los márgenes del sistema capitalista. Es decir, se da un proceso reformista (de contención social) con resabios populistas pero que no modifica en nada la estructura de dominación. Por estas razones Costa Rica es la excepción en movimientos populares autónomos, que incidan en los procesos políticos nacionales.

(85) Vilas M., Carlos op.cit. pag. 6

El caso de Honduras se destaca por ser una zona de enclave estratégico-militar para el gobierno norteamericano. El hecho de que existan bases militares estadounidenses en su territorio, y su economía se encuentre totalmente supeditada a la ayuda de Estados Unidos, no le permite generar un movimiento popular autónomo que haga frente al régimen político, local y externo. El pueblo hondureño vive un sistema político represivo, aunque no extremista como en el caso de El Salvador y Guatemala, con ciertas garantías sociales que le permiten tener un débil equilibrio social.

Por otra parte, en Guatemala, El Salvador y Nicaragua somocista la opción revolucionaria encontro enraizamiento popular en la medida en que las puertas para la protesta legítima estaban cerradas.

Es decir, los regimenes totalmente autoritarios represivos de estos países no permitieron ninguna salida al conflicto social originado por el proceso de desarrollo aditivo y excluyente (ya explicado anteriormente), mientras que en Costa Rica y Honduras los sistemas políticos fueron más receptivos a las nuevas demandas de los grupos subordinados.

Es importante señalar que en el caso de Nicaragua Somocista y el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), en 1979, los movimientos populares estuvieron cohesionados no bajo la égida de clase (obrero o campesina) sino en la estrategia sandinista de priorización en el enfrentamiento con la dictadura, en un enfoque democrático, popular y antiimperialista. (86)

Es decir, los movimientos populares centraron su actividad en una estrategia de reivindicaciones sectoriales, más que clasistas, presionando ampliamente a la dictadura somocista, facilitando así la implantación de la hegemonía sandinista en la lucha política antidictatorial.

Por otro lado, durante el movimiento revolucionario en Nicaragua varias de las más importantes organizaciones sociales que se movilizaron contra la dictadura surgieron directamente como resultado e iniciativa del FSLN, más que en alianza con éste.

(86) Para mayor conocimiento Vid. Lozano, Lucrecia. De Sandino al triunfo de la Revolución. Ed. Siglo XXI, México, 1986.

De las organizaciones sociales más importantes que participaron en Nicaragua, en el proceso revolucionario, se encuentran la Iglesia Católica. Oscar González Gary, joven teólogo mexicano radicado en Estelí, Nicaragua, realiza un importante trabajo sobre la participación de ésta en la revolución nicaragüense, distingue en su obra "Iglesia Católica y Revolución en Nicaragua" dos tipos de Iglesia:

"La Popular, Revolucionaria y Sandinista, en la que participan los sacerdotes Miguel d'Escotto, Fernando Cardenal y Ernesto Cardenal -los cuales tuvieron un papel importante en el proceso revolucionario- y; la Iglesia Institucional, jerárquica y dominante, en la que participan el Vaticano y el Arzobispo Miguel Obando y Bravo, destacándose por su papel contrarrevolucionario ligado al gobierno norteamericano." (87)

Por lo que respecta a El Salvador y Guatemala, Carlos Vilas señala que:

"En El Salvador la sólida unidad del bloque dominante contrasta con las divisiones en el seno del movimiento revolucionario y la consiguiente pluralidad de perspectiva, enfoques y estrategias...

Algunos de estos factores también se hicieron presentes en Guatemala: en particular, las divisiones en el movimiento revolucionario. A esto debe sumarse la relativa autonomía del movimiento social urbano respecto de la lucha revolucionaria eminentemente plural...

La unidad que se alcanzó entre las organizaciones revolucionarias en El Salvador y Guatemala tuvo lugar en momentos en que se registraba un notable nivel en la masividad de la protesta social; el ejemplo sandinista influyó en los esfuerzos unitarios, pero mayor gravitación parece haber tenido los desenvolvimientos en las coyunturas respectivas".(88)

En este marco, las organizaciones revolucionarias de El Salvador y Guatemala no han logrado tener el impacto deseado, mientras tanto su respectivas poblaciones sufren los estragos de una cruenta represión generalizada. La persecución, la represión

(87) Cfr. González Gary, Oscar. Iglesia y Revolución en Nicaragua. Ed. Claves Lationamericanas, México, 1986.

(88) Vilas M., Carlos op.cit. pag. 8

(física, ideológica, cultural, religiosa, etc.) y la muerte, han hecho su agosto en ambos países, a través de sus regímenes militares y civiles confabulados con las oligarquías nacionales, grupos empresariales transnacionales y con el gobierno norteamericano.

Lo anterior nos permitira comprender porque tanto en El Salvador y Guatemala se daran los principales flujos migratorios (desplazados, refugiados y emigrantes en general) a otros países, con características propias y específicas, que en el caso de Estados Unidos impactaran con su dramático arribo y su nuevo mensaje católico a las comunidades religiosas norteamericanas, y a la sociedad en general.

Por último, en este punto, solo nos resta señalar siguiendo a Carlos Vilas, que:

"Centroamérica sigue siendo el área del continente donde las desigualdades socioeconómicas alcanzan sus expresiones más apabullantes, y el primitivismo de sus grupos dominantes sus manifestaciones más brutales." (89)

3.6. La Iglesia Popular en Centroamérica.

Las condiciones socioeconómicas y políticas en Centroamérica permitieron que el avance de los movimientos populares tuvieran un impacto significativo en las estructuras de dominación, que en el caso específico de la Iglesia de Cristiandad la colocaran en un estado de crisis.

Es decir, en este contexto económico, político y social en Centroamérica, se hizo difícil para la Iglesia el paso de una Cristiandad Conservadora (o Tradicional), totalmente apegada a las estructuras de poder) a una Cristiandad Reformista.

La situación anterior explica el porqué las ideas y corrientes cristianas reformistas en América Latina, al no encontrar en América Central una estructura de cristiandad reformista, rápidamente se transforman en un proyecto de Iglesia Popular.

(89) Idem, pag. 26

A esto hay que aunarlo el hecho de la opción revolucionaria, que toman varios países (Nicaragua, El Salvador y Guatemala), y que logran insertar en su seno las posiciones del cristianismo revolucionario.

Así, el surgimiento del modelo de Iglesia Popular en Centroamérica sigue un camino más rápido y directo, si bien las raíces históricas y estructurales son las mismas del resto del continente.

De esta manera, entre los años 70 y 80, se da en América Central una maduración de la Iglesia Popular directamente desde los movimientos populares, sin la mediación de las diferentes medidas "reformistas", realizadas normalmente por los intelectuales de las capas medias y de la burguesía.

Por otra parte, en el resto de América Latina maduro durante varias décadas una síntesis entre fe y política dentro del marco de una cristiandad reformista, que impregnó profundamente las estructuras eclesíásticas.

En la actualidad, década que empieza en los 90, el modelo de Cristiandad Reformista en América Latina, a excepción de Centroamérica, sigue teniendo un peso significativo en las distintas sociedades. Sin embargo, a medida que avanza el deterioro en los niveles de vida de las grandes mayorías, debido a los modelos neoliberales de desarrollo implantados por los grupos dominantes, este modelo empieza a perder legitimidad popular.

A) Características de las nuevas concepciones y prácticas de fe en Centroamérica.

La Iglesia Popular o de los pobres en América Central tiene raíces más populares que en el resto de América Latina, de ahí que la confrontación entre ésta y el modelo de Cristiandad sea mucho más fuerte que en el resto del Continente.

En este sentido, la Iglesia de los Pobres en Centroamérica, comparada con el resto de América Latina, tiene ciertas características que le son propias. De acuerdo con Pablo Richard son las siguientes:

i) Una Iglesia numericamente mas extendida. En América Latina se dio el proceso de las "minorías proféticas". En América Central estas "minorías" también se dan, pero muy pronto se masifican, dado que el impacto de las nuevas ideas en la conciencia religiosa popular es mas eficaz, por la no existencia de estructuras eclesiales reformistas.

ii) La Iglesia Popular en Centroamérica tiene una composición social más popular que en el resto del continente, donde los grupos intelectuales de las capas medias radicalizadas tienen mayor peso y extensión.

iii) La Iglesia Popular Centroamericana tiene un discurso religioso más concreto-terrenal, es decir, menos ideológico y más ligado a las necesidades vitales del pueblo. Es así que en Centroamérica se habla más de una Teología de la Vida (corolario de la Teología de la Liberación) entendiendo por "vida" el trabajo, el pan, la salud, la casa, la tierra, etc. (90)

En este contexto, el cristianismo revolucionario que nace en la región Centroamericana tiene nexos profundos con el movimiento popular, es decir éste se enfrenta a las oligarquías correspondientes, al igual que al llamado modelo de Iglesia de Cristiandad Conservadora.

En síntesis, en Centroamérica la Iglesia Popular es un fenómeno religioso y eclesial más masivo, más popular y más infraestructural, que hace de esta Iglesia un suceso más significativo que en el resto del continente Latinoamericano. Es por eso también que, este modelo de Iglesia es especialmente combatido en esta región.

B) Nuevas formas de organización y participación popular eclesial.

A través de esta nueva forma de ser Iglesia, Iglesia Popular, se derivan nuevas formas de organización cristiana, y al mismo tiempo una nueva exigencia de participación política, en el ámbito popular.

(90) Richard, Pablo. op.cit. pp. 29-30

El significado que tiene la participación de los cristianos en los procesos revolucionarios y democráticos en Centroamérica tiene un profundo valor social y eclesial. En esto se pueden distinguir ciertos niveles de organización y participación. De acuerdo con Pablo Richard, son los siguientes:

i) Los militantes cristianos. Se trata de laicos, que participan activamente en las Iglesias, con cierta formación cristiana y teológica. Normalmente son jóvenes apostólicos militantes, quienes generalmente son los primeros en captar las corrientes liberadoras de la Iglesia Latinoamericana: Teología de la Liberación, la Conferencia de Medellín (1968), el Movimiento Cristianos por el Socialismo (1970-1973), la Conferencia de Puebla (1979), y otros movimientos teológicos revolucionarios.

Por lo general son pequeños grupos, pero su testimonio va a impactar fuertemente las bases populares de la Iglesia. Así muchos de estos cristianos primero buscaran formar una nueva vida comunitaria al interior de la propia Iglesia, para profundizar más sobre esa corriente liberadora y al mismo tiempo lograr tener contacto estrecho con el pueblo (ya que muchos de estos nuevos cristianos provienen de la pequeña burguesía o de clases más altas). Muy pronto estos cristianos pasaran de esta experiencia comunitaria a una militancia revolucionaria en los movimientos y partidos de izquierda.

ii) Los agentes de pastoral. Se trata de sacerdotes, pastores, religiosos(as) o laicos encargados de la pastoral de la Iglesia. Algunos de estos agentes se incorporan, al igual que en el resto de América Latina, a las organizaciones político-sociales. Generalmente lo hacen después de un largo trabajo pastoral y cuando las circunstancias lo ameritan (p.ej. en los regímenes autoritario-represivos).

Sin embargo, existe en Centroamérica una nueva forma de ser agente de pastoral, en la inserción revolucionaria del área. Donde estos guardan su propia identidad eclesial. Es decir, los pastores de la comunidad toman conciencia de la situación política y de la urgencia de la lucha revolucionaria, pero continúan en su trabajo pastoral en su parroquia, en su comunidad, acompañando al pueblo en su marcha hacia la liberación.

Este acompañamiento pastoral es un elemento clave y decisivo en la incorporación de las amplias mayorías pobres y populares en los procesos revolucionarios. Lo cual, permite al pueblo descubrir la profunda coherencia y convergencia entre su fe cristiana y su lucha revolucionaria.

iii) Las Comunidades Eclesiales de Base. Esta es una organización típicamente Centroamericana. La CEB (como ya se analizó anteriormente, puede ser un barrio, una escuela, una comunidad religiosa, etc.), conserva su propia autonomía y se integra al movimiento revolucionario. Es decir ya no se trata de cristianos aislados que individualmente se insertan a la lucha de liberación, sino de comunidades completas y bien organizadas.

De esta manera las CEB no sólo van a participar en las tareas de la revolución, sino que van a ser fundamentalmente un lugar donde se pueda rezar, leer la Biblia y celebrar los sacramentos, al interior mismo de los procesos revolucionarios. La comunidad así se vuelve un foco evangelizador, en una fuerza moral y espiritual insustituible en la movilización masiva del pueblo en busca de su liberación integral. (91)

iv) El Pueblo. La participación de los militantes cristianos, de los agentes de pastoral y de las Comunidades Eclesiales de Base en América Central tienen una incidencia directa en la conciencia religiosa del pueblo en general.

El pueblo Centroamericano es un pueblo profundamente cristiano, donde las prácticas religiosas han jugado un papel importante en la afirmación de la identidad cultural del pueblo y, en ciertas ocasiones han servido como medio para expresar una resistencia del pueblo a los mecanismos de dominación. Aunque cabe recordar que también las formas religiosas han sido instrumentos de alienación, como bien se sabe el pueblo durante siglos ha vivido oprimido y manipulado en su conciencia religiosa, a través de los llamados modelos religiosos institucionales.

En este sentido, es importante destacar que el influjo de cristianos y agentes de pastoral comprometidos con la revolución sean elementos vitales en el esfuerzo del pueblo por gestar su liberación.

(91) Para mayor información sobre el proceso de liberación, vid. Gutiérrez, Gustavo. Teología de la Liberación. (perspectivas) op.cit.

Así, con el apoyo de los militantes cristianos, los agentes de pastoral y las Comunidades Eclesiales de Base, el pueblo pobre y creyente se expresa como sujeto activo del proceso revolucionario, con una gran capacidad de transformación de su propia conciencia religiosa. Es decir, el pueblo es el sujeto final y primordial del mensaje evangelizador de la liberación, y será el mismo quien se encargue de su propia salvación. (92)

En este contexto es importante señalar el papel que han jugado las Comunidades Eclesiales de Base, en el proceso organizativo de las sociedades Centroamericanas y los resultados que éstas han tenido al interior de las mismas comunidades.

Conclusiones

Los procesos sociopolíticos que se desarrollaron en América Latina a partir de la década de los 60, con el agotamiento final del modelo desarrollista implantado en la región, va a incidir de manera relevante en el florecimiento de la Teología de la Liberación, a través de sus formas concretas de organización social: La Iglesia Popular y las Comunidades Eclesiales de Base, y; por otra parte, van a marcar el final del modelo de Iglesia de Cristiandad, en Centroamérica.

En este contexto, los viejos modelos cristianos de inserción social (modelo de Cristiandad) comienzan a resquebrajarse al no responder a las necesidades del pueblo, y surgen modelos alternativos de ser Iglesia. Emerge la Iglesia de los Pobres o Popular.

La Iglesia Popular o de los Pobres (como se quiera decir) va a tener su más amplio florecimiento en aquellos lugares donde la fe cristiana se enfrente a una realidad de hambre y pobreza extrema, aunada a regímenes autoritarios y represivos, como lo es en algunos países de Centroamérica, en particular El Salvador y Guatemala.

América Central posee ciertas características sociales y políticas que la hacen distinta al resto del continente Latinoamericano, éstas son:

(92) Richard, Pablo op.cit. pp. 31-33

- a) La sobrevivencia de oligarquías locales desde los años 30;
- b) La intervención directa y abierta del gobierno norteamericano para sostener a estas oligarquías;
- c) El proceso de industrialización se inicia tardíamente, en los 60, con la llegada de las compañías trasnacionales a la región.
- d) Lo anterior va a impedir el desarrollo de estados democráticos en los países de esta área.

En este marco, se va a generar en Centroamérica un desarrollo aditivo (término acuñado por la CEPAL) y excluyente. Aditivo porque denota la yuxtaposición de nuevos estratos económicos y sociales a los ya existentes. Es decir, la modernización agro-exportadora (a través de las trasnacionales y de las burguesías locales) se superpone al sector exportador tradicional (oligarquías locales), creando una nueva estructura socio económica.

Por su parte, excluyente significa condenar a la inmensa mayoría de la población a un ámbito de pobreza extrema, como lo demuestran las estadísticas de la década de los 60 a la de los 80 (13 millones de centroamericanos viven en lo que se conoce como extrema pobreza). Es decir mientras el pueblo Centroamericano es más pobre, las élites son cada vez más ricas.

Los estragos de este desarrollo aditivo y excluyente tienen una estrecha relación con las transformaciones en las instituciones políticas de los respectivos países de la región Centroamericana. De esta manera, se pueden clasificar a los países en dos tipos de regímenes políticos: Los autoritarios represivos (El Salvador, Guatemala y la Nicaragua somocista) y los reformista populistas (Honduras y sobre todo Costa Rica).

En este contexto, es entendible porque la opción revolucionaria encontró un fuerte respaldo popular en la Nicaragua somocista, El Salvador y Guatemala. En otras palabras, esto se debió en la medida en que las puertas para la legítima protesta política estaban cerradas, donde estos regímenes políticos autoritarios y represivos no permitieron ninguna salida al conflicto social originado por el desarrollo aditivo y excluyente, abriéndose de esta manera la opción revolucionaria.

Por otra parte, en Honduras y principalmente en Costa Rica, los sistemas políticos fueron mas receptivos a las nuevas demandas de los grupos subordinados. Es decir la tesitura reformista de estos países con resabios populistas, permitieron socavar la alternativa revolucionaria, sobre todo en Costa Rica.

En el caso del triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua es importante señalar la participación de los cristianos en el proceso de la lucha popular, y el enfrentamiento directo entre la Iglesia Popular (revolucionaria y sandinista) y la Iglesia institucional (jerárquica y dominante).

La Iglesia Popular en Centroamérica se distingue por ser un fenómeno religioso y eclesial más masivo, más popular y estructural (es decir, histórico concreto), que no sólo se limita al terreno ideológico espiritual sino que cumple con un mensaje de liberación histórico-material.

En este sentido, se pueden destacar las nuevas formas de organización y participación cristiana que se derivan de la Iglesia Popular, los cuales son:

1. Los militantes cristianos;
2. Los agentes de pastoral;
3. Las Comunidades Eclesiales de Base y;
4. El pueblo.

Estos no sólo van a participar de los movimientos populares sino que dependiendo de las circunstancias podran insertarse a los movimientos revolucionarios .

Es importante señalar que las Comunidades Eclesiales de Base van a ser fundamentalmente lugares donde se puede rezar, leer la Biblia y celebrar los sacramentos, algunas veces al interior de los mismos procesos revolucionarios, convirtiéndose en una fuerza moral y espiritual insustituible en la movilización masiva del pueblo, en la búsqueda de su liberación integral.

Lo anterior, nos permitirá comprender porque estas comunidades son tan duramente reprimidas y perseguidas, tanto por los gobiernos locales (principalmente en Guatemala y El Salvador), como por el Pentágono Norteamericano.

Esto último nos dará pauta para analizar el impacto que el éxodo Centroamericano, particularmente de salvadoreños y guatemaltecos, va a tener en territorio norteamericano, sobre todo en las comunidades religiosas.

Es decir, como a través de la emigración Centroamericana, con su nuevo mensaje cristiano de liberación, y las características dramáticas de este éxodo, aunado a otros factores (como el envío de sacerdotes norteamericanos a Centroamérica), van a permitir una concientización creciente de la comunidad religiosa norteamericana y de la sociedad en general, hacia la problemática Centroamericana y los fenómenos migratorios. Hechos que se estudiarán en los próximos capítulos.

CAPITULO IV.- EL EXODO CENTROAMERICANO : SUS RAICES.
(CASOS CONCRETOS DE EL SALVADOR Y GUATEMALA)

La emigración centroamericana no es un fenómeno nuevo. Históricamente las condiciones económicas y geográficas de la región han obligado a muchos centroamericanos a emigrar de sus lugares de origen.

Sin embargo, el éxodo actual tiene matices y causas muy particulares, entre las que sobresalen: la miseria y pobreza extrema, la injusta distribución de la tierra y la riqueza, los regímenes autoritarios y represivos, sobre todo de los gobiernos de Guatemala y El Salvador, así como la intervención norteamericana en el área.

A través de la historia, y principalmente a lo largo de este siglo, siempre han existido flujos de centroamericanos hacia México y Estados Unidos vía México, que pasado un tiempo regresaban a sus países. La diferencia es que ahora han estado llegando muchos más y no quieren regresar.

En este contexto, el presente capítulo se avocará a estudiar las causas actuales de la emigración, en los casos concretos de El Salvador y Guatemala, quienes con su dramático arribo en territorio norteamericano y con su nuevo mensaje cristiano de liberación, así como de sus formas tan especiales de organizarse (Iglesia de los Pobres y Comunidades Eclesiales de Base) impactaran notablemente la conciencia de la sociedad estadounidense, sobre todo a la comunidad religiosa, en particular a la Iglesia Católica.

Para esto, se iniciará con un marco histórico de ambos países, el análisis de las causas actuales de su emigración, dándole un énfasis especial a las fuerzas armadas de ambos lugares, al genocidio masivo y a las comunidades indígenas. Para así, analizar las causas de la represión, persecución, secuestro y asesinato (situaciones de las cuales la Iglesia Católica, o mejor dicho sus religiosos y laicos - en particular los comprometidos con el pueblo-- no se escapan). Condiciones que el ejército y el gobierno "civil" de ambos países han establecido.

De esta manera, se tendrán los elementos necesarios para indicar las características comunes de el éxodo de salvadoreños y guatemaltecos.

4.1.

EL SALVADOR.

El Salvador es el país mas pequeño de Centroamérica en extensión territorial; es a la vez el más densamente poblado (500 habitantes por milla cuadrada). Es un país cuya economía gira alrededor del cultivo y exportación del café, con un 60% de la población campesina carente de tierra y trabajo.

Desde el tiempo de la Colonia y --posteriormente con la introducción del cultivo del café, y la inserción de éste en el mercado capitalista internacional-- El Salvador ha padecido condiciones de marginación en su población, mayoritariamente campesina. (93)

Desde principio de su vida como nación independiente, su economía giro en torno al café y al consiguiente poder político y social de los cafetaleros, que desde entonces subordinaron a sus intereses a las instituciones del Estado y del ejército, concentrando tierras, comercio, finanzas, industrias, etc., teniendo al Estado y al ejército como los garantes de ese orden socioeconómico controlado por ellos.

En este contexto, como bien lo destaca Jesús García, "la creciente población mayoritariamente campesina y marginada, no teniendo tierras ni oportunidades de mejoramiento fuera del control y hegemonía de los ricos terratenientes cafetaleros (se hablaba hasta los años sesenta de las 14 familias dueñas del país), quedaban permanentemente como jornaleros sin posibilidad de progreso u obligados a la emigración o a las rebeldías, cruelmente reprimidas". (94)

De esta manera, desde principios de siglo, y sobre todo a partir de la década de los treinta, las clases oligárquicas han recurrido de forma sistemática a reprimir cualquier intento de rebelión, como la de 1932 en la que un levantamiento campesino fue aplastado ferozmente por el ejército en 48 horas, más de 30 mil campesinos fueron masacrados.

(93) Para un más amplio análisis histórico Vid. Ramírez López, Berenice P. "El trasfondo histórico de la Revolución Salvadoreña" en Centroamérica una historia sin retoque. Ed. El Día/Instituto de Investigaciones Económicas/UNAM, México, 1987.

(94) García, Jesús. "Aniversario del martirio de Monseñor Romero". en Revista Justicia y Paz...(enero-marzo, 1990) op.cit. pag. 49

Desde entonces se instaura, en este país centroamericano, el modelo de dominación característico en la región: los regímenes militares, que accedieron al poder mediante elecciones fraudulentas o por medio de "golpes de Estado" avalados por el pentágono norteamericano. A estos se les aunaron posteriormente los gobiernos "civiles" impuestos desde Washington.

4.1.1. Causas actuales de la emigración salvadoreña.

Como ya se señaló El Salvador ha sido tradicionalmente un país exportador de mano de obra, sin embargo, actualmente sus índices de emigración han ascendido tanto en cantidad y calidad, es decir en número de gentes y tipo de éstas, rompiendo con la idea de la emigración temporal, y, de esta manera, están estableciendo nuevos patrones causísticos de partida.

La miseria social es alarmante. De acuerdo con estadísticas de las Naciones Unidas, el país tiene el más bajo consumo de calorías que cualquier otro en el área. Altos índices de desnutrición y falta de asistencia médica han hecho que el pueblo salvadoreño, desde un largo período de su dolorosa historia, este en espera constante de la muerte.

Estas son razones suficientes para que los salvadoreños se vean obligados a buscar tierras lejanas en donde poder sobrevivir. Sin embargo, el problema migratorio debe ubicarse en sus verdaderas causas: "la injusta distribución de la tierra y la situación opresiva (en que vive la inmensa mayoría del pueblo) que en el actual período alcanza las dimensiones de exterminio indiscriminado" (95)

Como se puede apreciar, las causas estructurales del desplazamiento de salvadoreños radica en la miseria, los altos niveles de explotación laboral, sobre todo en el campo, el subempleo y desempleo urbano, generado por los nuevos modelos de desarrollo (asociación entre el capital local y el trasnacional) y, principalmente por la violencia generalizada en el país por las fuerzas armadas gubernamentales. Como bien lo destaca Santos Quezada:

(95) El Salvador. La situación de los Derechos Humanos: octubre de 1979 - julio de 1981. Ed. Socorro Jurídico. Arzobispado de San Salvador, Impreso en México, 1981, pag. 283

"Es claro que la masificación del flujo salvadoreño al exterior y su desplazamiento interno se ha visto intensificado a partir de la generalización de un conflicto bélico que enfrenta a dos ejércitos... sin embargo... las raíces del conflicto se encuentran en la estructura, injusta y excluyente, que ha determinado la conformación de la sociedad a lo largo de su historia. (96)

4.1.2. Las Fuerzas Armadas Gubernamentales y el genocidio.

A partir del 6 de marzo de 1980, se produce la primera gran afluencia de este nuevo éxodo. Precisamente cuando los Cuerpos Militares de Seguridad, de las fuerzas Armadas Gubernamentales, militarizan las zonas rurales y amparados en el Estado de Sitio cometen una serie de atropellos contra la población campesina. Esto provoca que miles de ancianos, niños hambrientos y mujeres desamparadas huyan de la violencia generada por los militares, hacia los centros religiosos, entre los cuales se destaca el Arzobispado de San Salvador, quien señala"

"Desde 1980 (exactamente a partir del 6 de marzo de 1980), la violación sistemática del DERECHO A LA VIDA, el primero y más sagrado de los DERECHOS, es la causa fundamental para que se origine el éxodo". (97)

En este contexto, el desarrollo de las operaciones de gran envergadura impulsadas por las fuerzas gubernamentales (militares y paramilitares, como los tristemente famosos "escuadrones de la muerte") han significado, para el pueblo salvadoreño, verdaderas acciones de genocidio.

"Durante los últimos siete años (1980-1987) se han contabilizado creca de 62 mil asesinatos entre la población civil no combatiente, lo cual significa un poco más del 1% de la población total del país; sin incluir a quienes, formando parte del ejército gubernamental o del ejército insurgente, han fallecido en acciones bélicas". (98)

(96) Quezada Santos, C. "El Salvador: Derechos Humanos y Repatriación", en Revista Justicia y Paz....(noviembre de 1987), op. cit. pag. 7

(97) El Salvador. La situación de los... op. cit. pag. 284

(98) Quezada Santos, C... op.cit. pag. 9

La responsabilidad de estas víctimas recae en su inmensa mayoría sobre las Fuerzas Armadas Gubernamentales, los llamados "Cuerpos de Seguridad" y los fatídicos organismos militares conocidos como "Escuadrones de la Muerte". Las modalidades han transitado por las peores atrocidades inimaginables, como lo demuestra el siguiente relato:

unos agentes de la autoridad habían llegado a amenazarnos que nos iban a matar porque unos 'orejas' de ORDEN (ciudadanos civiles que sirven de espías en las poblaciones bajo control militar) nos habían acusado de pertenecer a las Comunidades Cristianas de Base. Mi marido me dijo que no les tuvieramos miedo porque primero Dios no nos iban a hacer nada. Eso fue en el mes de Agosto del año pasado (1981). Sin embargo, a los pocos días volvieron a llegar, pero por suerte no estábamos en casa. Ese día llegó la Guardia Nacional con los miembros de ORDEN a casa de una campesina que tenía ocho meses de embarazo. A ella la mataron. Primero la violaron entre todos, después le cortaron la cabeza de un solo machetazo, luego, con el mismo corvo le rajaron el estómago y le sacaron la criatura y la tiraron a unos perros. La mujer ya había muerto, pero le abrieron las piernas y la amarraron a unos palos, luego le introdujeron una estaca en la vulva, y así la dejaron. Era algo espantoso. Cuando me acuerdo de ese cuadro, me pongo a llorar. Tuvimos miedo y decidimos abandonar el cantón. Por esa razón me encuentro en este refugio..." (99)

4.1.3. El Genocidio y los desplazamientos masivos.

En el transcurso de diez años (1980-1990) miles de personas han desaparecido y muchos miles más han tenido que permanecer detenidas de manera arbitraria, en calidad de presos políticos. Los responsables de estas detenciones han sido los Cuerpos de Seguridad del gobierno salvadoreño. Respecto a las desapariciones forzadas, por el testimonio de muchas personas y por las características de los secuestradores, se puede presumir que estas son también responsabilidad de estos mismos organismos gubernamentales confabulados con los grupos paramilitares, mejor conocidos como "Escuadrones de la Muerte".

En este marco, el avance de las operaciones militares de las Fuerzas Armadas Gubernamentales han significado, desde 1980, verdaderas matanzas contra la población civil, baste tan sólo recordar las masacres del Río Sumpul, del Río Lempa, del Cantón

(99) El Salvador. La situación de los... op.cit. pag. 291

El Mozote y del Rio Gualsinga, donde miles de campesinos fueron acribillados cruentamente tanto por las fuerzas oficiales del gobierno (Cuerpos de Seguridad) como por las no oficiales ("escuadrones de la muerte"). El fin de estos "operativos" militares ("Fenix", "Chavez Carreño", "Unidos para Reconstruir", "Concordia", etc.) era combatir a la guerrilla insurgente, sin embargo, éstos sólo se tradujeron en sinónimos de destrucción, terror y muerte para el pueblo salvadoreño.

Este panorama sombrío explica el éxodo actual de salvadoreños. La violación sistemática al Derecho a la Vida, más la miseria social, el desempleo (aunado a un empleo explotador) y sobre todo la estructura, injusta y excluyente, de la distribución de la tierra y la riqueza, han forzado a abandonar a miles de salvadoreños su lugar de origen. Como bien lo señala Quezada Santos :

"Así, observamos la existencia de más de 500 mil personas desplazadas de su lugar de vivienda (casi el 10% de la población total del país) y el flujo permanente de salvadoreños al exterior (la cifra alcanza el millón de personas diseminadas en Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Guatemala, México, BÉlice, Estados Unidos, Canadá y Australia entre otros países)." (100)

4.1.4. La emigración hacia los Estados Unidos.

Por lo que respecta a la emigración de salvadoreños hacia Estados Unidos, ésta se calcula entre 300,000 y 500,000. La cual se empezó a detectar en julio de 1980, concretamente a partir de la noticia (la cual se analizará más ampliamente en el último capítulo) de la muerte de 13 salvadoreños en el desierto de Arizona. La mayoría de ellos fueron mujeres y niños quienes murieron de insolación y deshidratación. Sin embargo, el gobierno norteamericano a través de sus leyes y reformas migratorias (como la mal llamada Ley Simpson-Rodino), está empeñado en no reconocer el status de refugiados a los emigrantes centroamericanos, considerándolos simples "extranjeros indocumentados". Mientras que sí da un tratamiento especial a los cubanos y haitianos, lo cual refleja el carácter político con que es manejado el problema migratorio en Estados Unidos.

(100) Quezada Santos, C. op.cit. pag. 11

" Se calcula que más de los dos tercios de los 800,000 a un millón de refugiados centroamericanos en los Estados Unidos no califican para la legalización (a través de la Ley Simpson-Rodino) porque vinieron después de la fecha límite del primero de enero de 1982. Esta fecha que no fue escogida al azar, sino que precisamente para excluir a los campesinos salvadoreños y guatemaltecos, quienes huyeron masivamente de los grandes operativos militares y bombardeos que empezaron en este año".
(101)

De esta manera es muy difícil para los centroamericanos legalizar su estancia en los Estados Unidos, en especial para los salvadoreños y guatemaltecos, ya que :

" Los que llegaron antes de 1982 y teóricamente califican, tienen grandes problemas de comprobar su identidad y estadia. Temerosos de ser detectados y deportados a sus países en guerra, se escondieron, y sobrevivieron bajo nombres falsos en general, haciendo todo lo posible para no dejar ninguna prueba de su existencia y que ahora paradójicamente necesitan probar para calificar la legalización. Es así como solamente 45,852 salvadoreños y 14,808 guatemaltecos han aplicado hasta el 13 de noviembre de 1987... Esto representa menos del 15% de los refugiados centroamericanos en los Estados Unidos" . (102)

En este contexto, la emigración guatemalteca también va a ser importante, en el sentido de que las causas de su éxodo van a tener las mismas características que las de El Salvador. Veamos esta situación.

4.2.

GUATEMALA.

Al igual que en El Salvador, Guatemala es un país cuya economía se basa fundamentalmente en la agroexportación --controlada por las oligarquías locales con el apoyo técnico-económico del Capital trasnacional --sus principales productos son el café, el banano y el algodón, así como la exportación de maderas preciosas y el chicle (en el Petén)--. Su población es eminentemente rural.

(101) Perillie E., Patrice."Breve análisis del primer año de la Ley Simpson Rodino y su impacto en la comunidad centroamericana refugiada en los EEUU" ,En IV Jornadas de Derechos Humanos.Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria O.P." México, D.F. Diciembre de 1987, pag. 4
(102) Ibidem

Desde principios de siglo, particularmente a partir de los años 30, las clases oligárquicas, de la misma manera que en El Salvador, han recurrido de forma sistemática a reprimir cualquier intento de rebelión por parte de la población, instaurando el mismo modelo de dominación: los regímenes militares, garantes de la seguridad de los poderosos terratenientes y sus aliados, entre los que sobresale la figura del gobierno norteamericano.

En este marco, el problema medular de Guatemala son las injustas estructuras de tenencia y explotación de la tierra, la miseria en que vive la inmensa mayoría de la población, la super-explotación laboral y el desempleo. (103)

A esto se aunan los regímenes militares (y paramilitares como los llamados "escuadrones de la muerte"), así como los " gobiernos civiles " que han provocado lo que se conoce como la década del terror 1980-1990, para el pueblo guatemalteco.

4.2.1. La década del terror.

Esta década comenzó el 31 de enero de 1980, dos meses antes de las matanzas en El Salvador, cuando un grupo de campesinos, obligados por las circunstancias, tomaron pacíficamente la embajada española. Las fuerzas del gobierno militar en turno masacraron, quemando vivas a 39 personas, entre campesinos, estudiantes, pobladores, exfuncionarios del gobierno guatemalteco y personal de la embajada de España. En esta masacre salió gravemente herido el jefe de dicha sede diplomática, Embajador Máximo Cajal. Analicemos este suceso.

La historia de esta masacre fue la misma de siempre: el despojo y la ambición castrense. El gobierno de Guatemala, a través del ejército, tenía varios años tratando de desalojar a los campesinos pobres de la Franja Transversal del Norte, proyecto mediante el cual se impulsaría la industria minera, la explotación del petróleo, zonas industriales y la actividad agrícola-ganadera. (104)

(103) Para mayor información de la situación económica de Guatemala, Vid. Guerra Borges, Alfredo ."Guatemala: tres tiempos de una historia inconclusa" .En Centroamérica una historia sin retoque...op.cit. pp. 115-153

(104) La famosa Area Transversal del Norte de Guatemala es una región rica en minerales y energéticos (sobre todo níquel y petróleo), también es una tierra fértil para la ganadería y rica para la explotación de madera. Poblada en su mayoría por indígenas.

Ante esta situación, los campesinos buscaron formas de organización para la defensa de sus tierras. Como respuesta el gobierno envió al ejército nacional para que ocupara dichas tierras y acallara los brotes de descontento. De esta manera, con la presencia de militares, se inician quemas de ranchos, robos de dinero, animales, amenazas con armas a las mujeres indígenas para poder violarlas, secuestros, desapariciones y muerte de Ixilos y Quiches.

Ante estas acciones criminales, a finales de 1978, cerca de 50 mujeres de Cotzal denunciaron y exigieron el desaparecimiento de sus esposos, entre ellos algunos dirigentes de Acción Católica (pertenecientes a las Comunidades Eclesiales de Base de El Cotzal) y cooperativas. Las señoras no fueron escuchadas por las autoridades, y el ejército continuo con su matanza.

En este marco, en septiembre de 1979 fueron secuestrados nueve campesinos de una localidad llamada Uspantan. Frente a este nuevo hecho, 50 indígenas de esa región fueron a la capital ante el Congreso de la República para exigir el aparecimiento de sus compañeros secuestrados por el ejército. La respuesta del Congreso, fue la de costumbre, la negativa a escucharlos y regresarlos a su comunidad.

Posteriormente, en el mes de diciembre de ese mismo año (1979), son masacrados 6 campesinos indígenas de Uspantan y uno de Cotzal en Chajul, cuyo secuestro había sido denunciado en septiembre. En medio de la desesperación, nuevamente un grupo de más de 100 indígenas de Uspantan, Chajul, Cotzal y Nebaj decidieron ir a la capital para denunciar y exigir el retiro del ejército de esa zona. Pero no fueron escuchados por las autoridades, ni por los medios de comunicación. El gobierno los acusó de subversivos y guerrilleros y que además actuaban en complicidad con varios religiosos (resulta obvio que siempre se refieran a aquellos que participan de la Iglesia Popular o de los Pobres).

De esta manera y porque no eran recibidos en ninguna parte, se pensó en la toma pacífica de la Embajada de España. Así el 31 de enero de 1980, 39 personas, entre las que estaban 33 campesinos y varios miembros de organizaciones populares, entraron en forma pacífica a la sede diplomática.

A los pocos minutos la Embajada fue cercada por las fuerzas de seguridad del gobierno guatemalteco, y aunque el embajador español, Máximo Cajal, pidió a los militares que se retiraran, éstos no hicieron caso, y en un acto de clara prepotencia militar, e importandoles muy poco las vidas de las personas que se encontraban en el interior de dicho recinto diplomático, arrojaron la primera bomba que provocó el incendio y la muerte de los manifestantes que estaban en el lugar.

Sólo quedó un solo sobreviviente, de las 39 personas disidentes, además de varios lesionados como el propio embajador español, el campesino Gregorio Yujá (asesinado poco después de haber sido secuestrado del hospital donde era atendido a causa de sus heridas).

En estas circunstancias, por tomas de televisión:

" el mundo contempló horrorizado la masa de cadáveres incinerados en forma deliberada. Así, el sistema político instaurado desde la intervención estadounidense en Guatemala en 1954, abrió las puertas a una década que registra las más altas violaciones a los derechos humanos en nuestra historia, las cuales golpearon a casi todos los sectores de la población, pero especialmente al sector rural- indígena. " (105)

4.2.2. La violencia institucionalizada.

El recurso de la desaparición y el secuestro han sido el marco de referencia para dar inicio a la violencia institucionalizada. Donde el ejército guatemalteco se ha destacado por ser el principal ejecutor de este régimen de terror. La práctica de la desaparición y el secuestro han servido para eliminar a dirigentes y miembros de organizaciones opuestas al régimen represivo (entre las que sobresalen las Comunidades Eclesiales de Base). Son prácticas sistematicas que se emplean en contra de la población, tanto en el campo como en la ciudad.

"... en Derechos Humanos, Guatemala cuenta con el 45% de las personas desaparecidas en Latinoamérica (el país tiene casi 9 millones de habitantes)...

(105) Comisión de Derechos Humanos de Guatemala. Informe Enero de 1990. s/p

Desde 1980, el ejército del Gobierno de Guatemala, en nombre de su doctrina de 'Seguridad y Desarrollo' destruyó 440 aldeas...miles de hombres, mujeres, ancianos y niños fueron asesinados..." (106)

En este contexto, la mayoría de las personas desaparecidas, detenidas o secuestradas por razones políticas, aparecen después asesinadas, previamente torturadas. Por estas circunstancias no se puede hablar de la existencia de presos políticos en Guatemala. Estos están muertos.

En otras palabras:

" ... en los centros clandestinos de detención (o mejor dicho de desaparición) se interroga a las víctimas y, muchas de ellas mueren por las torturas a las que son sometidas. A otras, las ejecutan con armas de fuego o blanca ". (107)

4.2.3. Los Escuadrones de la Muerte.

Otra práctica usual del ejército guatemalteco es crear nombres de supuestos "escuadrones de la muerte" y por medio de ellos realizan sus acciones en contra de activistas, dirigentes populares y contra toda aquella persona que busque el desarrollo social o político de su comunidad (como lo son los coordinadores de las CEB), o que simplemente no este de acuerdo con la ideología anticomunista del ejército.

Por citar un ejemplo, en 1989 se autoproclamaron "escuadrones de la muerte" , dos grupos militares, uno conocido como "Jaguar Justiciero" y otro como la "Dolorosa". Estos inmediatamente, después de su aparición, amenazaron de muerte a Aarón Ochoa (líder estudiantil de la Asociación de Estudiantes Universitarios AEU), de la Universidad de San Carlos, Guatemala. Posteriormente

(106) Comisión de Derechos Humanos de Guatemala. "Guatemala, la situación de los Derechos Humanos a 500 años de la Conquista" en Revista Justicia y Paz....(enero- mayo de 1992) op.cit.pp.18-19.

(107) Comite Pro Justicia y Paz de Guatemala. Situación de los Derechos Humanos en Guatemala. Informe elaborado y publicado con el apoyo y la colaboración del Consejo Mundial de Iglesias, Guatemala, enero de 1990, pag. 15

hicieron explotar una bomba en las inmediaciones de su domicilio. Este hecho fue denunciado en el seno del 45- período de sesiones de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU . (108)

Sin embargo, el genocidio masivo aplicado por el impúdico gobierno y el ejército guatemalteco llegó al extremo cínico de que, cuando en plena demanda en la ONU por la violación de los Derechos Humanos, secuestró, desapareció y asesinó a un número significativo de estudiantes en agosto de ese mismo año (1989).

Pero, quienes más han sufrido esta represión generalizada son la comunidades indígenas guatemaltecas, las cuales conforman cerca del 60-70% de la población total. Son estas quienes han sentido las consecuencias de masacre y tierra arrasadas por el ejército.

4.2.4. Las Comunidades Indígenas.

Las comunidades indígenas son quienes más han resentido esta década del terror. Tan sólo en los años de mayor represión se calcula que más de 440 aldeas indígenas fueron arrasadas por el ejército. A esto hay que agregar que estas comunidades están marginadas de la educación salud y vivienda , así como de otros servicios sociales.

" Para la población indígena esto significa 80% de analfabetismo en las áreas rurales, con una esperanza de vida promedio de 45 años, la desnutrición infantil llega al 85%, la leche materna de las mujeres campesinas, trabajadoras en las fincas, tiene el más alto contenido de DDT en Centroamérica ". (109)

Sin embargo, no sólo las tierras arrasadas y los problemas de salud son los únicos agravios que los indígenas sufren en Guatemala, sino que además, a estos se les obliga a participar en las llamadas "Patrullas de Autodefensa Civil" (PAC), instituidas desde 1982 . Estas constituyen un sistema de control militar en el área rural, con el supuesto de autodefenderse de la guerrilla y no permitir la influencia de ésta en el sector rural-indígena.

(108) Ibidem

(109) Comisión de Derechos Humanos en Guatemala." Guatemala, la situación de los Derechos Humanos a 500 años de conquista"..op.cit. pag. 18

Más de un millón de indígenas se encuentran obligados a formar parte de estas "Patrullas" (estructuras militares). De la misma forma son obligados a construir las llamadas "Aldeas Modelo" (aldeas controladas y vigiladas por el ejército) o los denominados "Polos de Desarrollo" (infraestructura creada por los indígenas con miras a satisfacer las necesidades de los terratenientes), así como otras estructuras y organizaciones creadas por el gobierno castrense .

" Como aspectos destructivos de las PAC (Patrullas de Autodefensa Civil) hay que mencionar que minan las estructuras de autoridad tradicional (donde las autoridades indígenas son las personas de mayor edad) pues los jefes de patrulla imponen nuevas autoridades (en muchos casos son indios ladinos), con un poder omnímodo, vertical, de estilo militar, que pueden disponer de la vida y la muerte de sus subalternos ". (110)

A esto hay que indicar que miles de ancianos fueron asesinados, para cortar así la transmisión oral de la cultura indígena (hay que recordar que más del 80% de éstos son analfabetas y gran parte de su cultura se transmite de generación a generación a través de la comunicación oral). De esta manera, el ejército guatemalteco ha destruido no solo la vida comunitaria indígena, sino también su cultura, su vida , su modo de pensar y organizarse.

" Casi un millón de personas (guatemaltecas) fueron desplazadas de sus hogares, miles buscaron refugio en países vecinos (México en particular), abandonaron sus parcelas de tierra y toda la infraestructura que allí habían creado.." (111)

Ahora, todas estas personas que han pensado en algún día regresar a Guatemala se encuentran ante el problema de que sus tierras han sido repartidas a personas afines al ejército.

Sin embargo, la represión ha llegado a otros ámbitos de la sociedad guatemalteca, como lo es la religión; en particular a quienes pregonan y practican un mensaje de justicia y liberación.

(110) Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala...op.cit. pag. 15

(111) Comisión de Derechos Humanos de Guatemala. " Guatemala , la situación de los derechos humanos a...op.cit. pag. 19

4.2.5. Represión de Conciencia y Religión.

A pesar de que la constitución guatemalteca consagra en su artículo 36 la libertad de creencia o religión, en la práctica esta es reprimida (sobre todo cuando no se esta de acuerdo con los modelos de dominación, como lo son las Iglesias de los Pobres) o favorecida y promovida (como lo son las sectas religiosas, sobre todo fundamentalistas, que permiten el mantenimiento del status quo, a través de un mensaje alienante y milenarista).

Lo anterior se aprecia en la denuncia realizada por el Arzobispo de la Arquidiócesis de Guatemala, Monseñor Próspero Penados del Barrio, el día 6 de enero de 1989. La cual indica que :

" La Iglesia Católica es obstaculizada en su misión evangelizadora. Recordando la conclusión de Nelson Rockefeller presentada al entonces presidente Nixon, que : es conveniente para la política de Estados Unidos el potenciar a las sectas conservadoras, ya que la Iglesia Católica (en ciertos sectores), por su compromiso con el pueblo pobre y su reclamo por un cambio profundo en las estructuras, había dejado de ser aliado de confianza para los Estados Unidos y la garantía de estabilidad social en el continente ". (112)

Esta recomendación, revitalizada por el ejército guatemalteco, ha provocado que sean centenares los católicos que han sido víctimas de esta nueva ética (de no reclamo socio-político, sino de sumisión total y absoluta al gobierno, ya que el mundo pronto se va a acabar y sera Dios quien castigue a estos "malos hombres") profesada por estas sectas religiosas.

De los problemas más notables, ocasionados por estas sectas conservadoras, es la desintegración de las comunidades por supuestos problemas espirituales, el rompimiento del desarrollo social comunitario, creación de rivalidades individuales, familiares o comunales, entre otras.

Este fenómeno, aparición de sectas religiosas, hay que enmarcarlo dentro del llamado "Conflicto de Baja Intensidad", dentro de la modalidad de "guerra ideológica". Aunque cabe aclarar que los

(112) Comité Pro Justicia y Paz...op.cit. pag. 24

teóricos de la "Guerra o Conflicto de Baja Intensidad" no tocan el aspecto religioso como elemento de esta guerra. (113)

En este contexto, la nueva estrategia constrainsurgente, dada a conocer en la reunión de los ejércitos latinoamericanos en Buenos Aires, Argentina, en 1987, recoge como uno de los componentes, el control estricto que ejercen los ejércitos nacionales sobre el régimen civil y todas sus instituciones. Los militares recomiendan cuidar especialmente a la Iglesia, los medios de comunicación, los partidos políticos y a las organizaciones populares, como posibles fuentes de "desestabilización".

Por su cuenta, la Iglesia Católica guatemalteca, la que esta comprometida con el pueblo, ha sufrido los estragos de la represión castrense. La autocensura ha sido el elemento característico de salvación ante la represión. El desarrollo de discursos más espirituales que sociales ha prevalecido en los agentes de pastoral católicos.

No obstante, existen cristianos que han sido consecuentes en denunciar las injusticias sociales, los abusos de las autoridades, del ejército o simplemente denuncian la violación de los Derechos Humanos. Aunque, estos corran el riesgo de ser perseguidos, detenidos, torturados y asesinados.

Las modalidades de la represión varían según sea el caso , aunque por lo regular pretenden confundir a la opinión pública con otro tipo de hechos, como lo es el robo y el asalto. Es decir, cuando alguien se atreve a denunciar al ejército o alguna autoridad gubernamental, lo tachan de asaltante, después de asesinarlo.

Por otra parte, a los habitantes de poblaciones pequeñas se les impide de participar en reuniones con catequistas, sacerdotes, religiosas y otras personas que intenten predicar el evangelio, porque, según el ejército, dichas predicaciones no se apegan a la biblia. En los casos que el ejército no puede evitar estas reuniones religiosas, infiltra agentes vestidos de civil para saber que se habló en tales citas. El hostigamiento religioso alcanza límites inimaginables, como lo demuestra el siguiente caso:

(113) Cfr. Bermúdez, Lilia. Guerra de Baja Intensidad. Reagan contra Centroamérica. Ed. Siglo XXI, México, 1987. De los pocos teóricos que sí toman en cuenta el aspecto religioso, en los llamados "Conflictos de Baja Intensidad", es Ezcurrea, Ana María . op. cit. Cfr. los primeros capítulos de esta tesis.

" Un caso de reciente persecución por conciencia y religión se dio el día 2 de noviembre de 1989, cuando la religiosa Diana Ortíz, estadounidense, de la orden de las Ursulinas, fue secuestrada por dos hombres armados de granadas y, posteriormente fue objeto de malos tratos y torturas. Según su relato, fue conducida hasta el lugar en donde fueron recibidos por un policia. En ese mismo lugar escucho los gritos de una mujer y un hombre que estaban siendo torturados.

Fue abofeteada, le quemaron varias partes del cuerpo con un cigarrillo y posteriormente le enseñaron fotografías para que dijera quienes eran las personas que estaban allí. Fue brutalmente violada.

El 3 de noviembre llegó un desconocido con acento gringo, a decirles a los torturadores que no fueran idiotas, que soltaran a la religiosa porque era norteamericana y porque su caso era conocido ya ampliamente en los medios de comunicación. El mismo desconocido pidió disculpas a la religiosa porque 'se habían equivocado'. Sin embargo, la víctima había sido amenazada con anterioridad (debido a su repudio público al genocidio realizado por el gobierno , a través de los militares)." (114)

Como se puede observar, el ejército guatemalteco no conoce de religiones ni de procedencias, y mucho menos de clase , sexo o color, cuando se trata de reprimir a cualquier persona que quiera transgredir el status quo.

4.2.6. La Fachada Democrática y el Exodo al Exterior.

El regreso a la "constitucionalidad" en Guatemala ha servido como pretexto legitimador de la "democracia" en dicho país, a partir de 1986, con el arribo de Vinicio Cerezo. Sin embargo, el ejército planificó este "regreso" con una sólida estructura militar, que controla y limita las funciones del nuevo "gobierno civil".

En este marco, las promesas del "presidente" Vinicio Cerezo para erradicar las causas que motivaban las desapariciones forzadas, los secuestros y el estado de terror que impera en Guatemala, sólo han quedado en el plano demagógico. Por el contrario, pese a

(114) Comité Pro justicia y Paz....op.cit. pp. 28-29

que se conoce quienes son los responsables de esta "década del terror", el gobierno "constitucional" cínicamente ha responsabilizado a grupos no controlados por el ejército y el gobierno.

Con el ascenso al poder de un gobierno civil, se pensó que serían los civiles quienes se harían cargo de toda la administración pública y que serían ellos quienes tomaran las decisiones políticas para el desarrollo del país. Sin embargo, se constata en la realidad que quienes controlan la vida política, económica, social del país, son los oficiales del ejército.

Paulatinamente, la esperanza de los guatemaltecos de que habría realmente un proceso democrático se ha ido extinguiendo y prevalece cada vez más la corrupción administrativa. La responsabilidad sobre la violación flagrante de los Derechos Humanos se esquivo y el gobierno pasivo sólo se dedica a la protección de intereses políticos y económicos de las clases dominantes (locales y extranjeras), en perjuicio de las necesidades de los sectores pobres de Guatemala.

De esta manera, la "fachada democrática" sólo ha permitido disfrazar al régimen militar que impera en Guatemala, sumiendo al pueblo en la peor de las situaciones sociales: hambre, pobreza, esclavitud y terror.

Por estas razones, no es gratuito que miles de guatemaltecos emigren a otros lugares, no buscando satisfactores de consumo sino sólo sobrevivir. Según datos del Alto Comisionado de Las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) se calculaba que en 1989, tan sólo en México, existían más de 356 mil personas que esperaban su reconocimiento de "refugiado", más del 80% de éstos eran guatemaltecos, los restantes, la gran mayoría, salvadoreños, nicaraгуenses, hondureños y otras nacionalidades. (115)

Por otra parte, se calculan que entre 800 mil a un millón de "indocumentados" centroamericanos que están en territorio norteamericano, más del 80% son salvadoreños y guatemaltecos.

(115) Sin embargo, hay que tener presente que la administración salinista en el año de 1989 deportó más de lo que la administración De la Madrid expulsó en cinco años. De acuerdo con datos proporcionados por el Lic. Ignacio Velázquez Castillo quien ha fungido como Oficial de protección de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) y como consultor de ACNUR, y actualmente consultor del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. (24-08-92)

4.3. Características comunes del éxodo entre salvadoreños y guatemaltecos.

Existen grandes similitudes en las causas del éxodo tanto de salvadoreños como de guatemaltecos. En ambos casos se pueden apreciar ciertos elementos comunes, los cuales son:

- a) La sobrevivencia de oligarquías locales, desde la década de los 30, las cuales a partir de los años sesenta se han asociado con el capital trasnacional, principalmente norteamericano.
- b) La intervención norteamericana en estos países, para sostener estas oligarquías, implantando su doctrina o mejor dicho ideología de Seguridad Nacional.
- c) La implantación de un modelo de desarrollo aditivo y excluyente. El cual condena a la inmensa mayoría del pueblo a la pobreza extrema.
- d) Resultado de lo anterior: altos índices de miseria social, altas tasas de desnutrición, falta de asistencia médica, etc. Principalmente en el ámbito rural, sobre todo en los sectores indígenas. (116)
- e) La aparición de gobiernos militares y "civiles" que han establecido un régimen de terror, a partir de la década de los ochenta, llegando a extremos de genocidio masivo sobre sus poblaciones respectivas.
- f) La persecución, represión, desaparición y asesinato de toda persona o movimiento que se oponga a estos regímenes de terror. Incluso el sector religioso católico, sobre todo en sus sectores progresistas (como las Iglesias de los Pobres, las Comunidades Eclesiales de Base, etc.) se han visto duramente perseguidos, reprimidos y asesinados.

(116) Tan sólo en El Salvador, para 1985, el número de enfermeras, médicos y odontólogos era de 2.1., 3.2. , 0.4. respectivamente, por cada 10,000 habitantes. Por otra parte de acuerdo con la CEPAL, dos de cada tres habitantes, de esta región, viven en extrema pobreza.

En este contexto, la represión generalizada que se ha dado en ambos países, con todos sus matices de violencia inimaginable, han provocado que este nuevo éxodo provoque un cambio cualitativo y cuantitativo de los recientes emigrados. Ya no es la migración económica tradicional, sino la huida masiva por salvar la vida. (117)

De esta manera, como bien lo indica Benjamín Cuellar (polítologo salvadoreño) :

"Asomarse al mundo del refugiado implica descubrir un drama de incalculables y dolorosas facetas. Los motivos que obligan al desplazamiento forzado de su lugar de origen; el tránsito inseguro y traumático hacia el "refugio", dentro o fuera del país; los intentos para la reconstrucción de la vida; el choque con una realidad difícil; el encierro y la discriminación; la falta de trabajo o el trabajo mal pagado; la pobreza del suelo que lo vio nacer...(pero)...

Lo trágico de esta realidad adquiere niveles superiores...: el niño. El ser humano que, a su corta edad, ha tenido que enfrentarse a la muerte, el hambre la miseria y que muchas veces no entiende el porqué de su éxodo ". (118)

El dramático éxodo centroamericano, de salvadoreños y guatemaltecos, en el cual la imaginación no alcanza para describir su trágico viacrucis, impactará con su arribo a territorio norteamericano la conciencia de su sociedad, en especial al sector religioso.

(117) En una encuesta realizada en el Programa de Ayuda a Refugiados Centroamericanos durante 1984, en la Ciudad de México, se señala que el motivo principal de su salida --de su lugar de origen-- fue por razones políticas 79.4% , y de éstos el 31.6% fue por guerra o represión y el 29.0% por seguridad amenazada. (Cfr. Revista Justicia y Paz. Noviembre de 1987...pag.6

(118) Cuellar, Benjamín. "El niño refugiado en México". en Revista Justicia y Paz. enero- marzo de 1990... pag. 19

Conclusiones.

La sistemática violación de los Derechos Humanos en Centroamérica, en particular en El Salvador y Guatemala, se ha visto agravada a partir de la década de los ochenta, con el establecimiento de regímenes de terror, ya sean militares o civiles. Estos han alcanzado el grado de verdaderos genocidios para sus poblaciones respectivas, mayoritariamente pobres.

Los sectores más afectados por esta política de desprecio a la vida y dignidad humana han sido los sectores más humildes, en particular los indígenas. Sin embargo, nadie se escapa a esta ola de terror, máxime quienes se han manifestado en contra de las injustas estructuras de dominación (oligarquías, transnacionales, militares, etc.).

Es decir, son los obreros, campesinos, estudiantes, miembros de Comunidades Eclesiales de Base, y pobladores en general, quienes de manera individual o colectiva han levantado su voz de denuncia y con el temor fundado de perder la vida, se han visto forzados a abandonar su tierra para desplazarse a un lugar más seguro, ya sea dentro del propio territorio o fuera de él.

De los centroamericanos que emigran fuera de su lugar de origen, particularmente salvadoreños y guatemaltecos, se caracterizan por escapar de : a) una realidad de hambre y miseria, generada por una estructura económica injusta. De un modelo de desarrollo aditivo y excluyente, el cual condena a la pobreza a la inmensa mayoría. Modelo implantado por las clases dominantes locales (oligarquías, militares, etc.) asociadas con el capital transnacional, principalmente estadounidense; b) un régimen autoritario y represivo, apoyado por el gobierno norteamericano, que ha llegado al extremo de genocidio masivo y; c) un temor bien fundado, de quienes emigran por razones políticas, de perder la vida.

Este éxodo, de salvadoreños y guatemaltecos, tiene matices muy especiales, entre los que sobresalen:

a) un cambio cualitativo en los patrones de emigración, pasan de ser migrantes económicos tradicionales (con estancias temporales en sus lugares de recepción) a migrantes políticos (con estancias semipermanentes y permanente) a quienes no se les ha reconocido su status de refugiado.

b) un tránsito traumático e inseguro hacia el lugar de desplazamiento dentro o fuera del país (la muerte por deshidratación de 13 salvadoreños en territorio norteamericano, en 1980, solo es un ejemplo de esto)

b) el choque con una realidad difícil , que en el caso de los que emigran a los Estados Unidos se vuelve doblemente más difícil, por las barreras culturales (idioma, costumbres, etc.), sociales (discriminación, maltrato, etc.), políticas (rechazo a su calidad de "refugiados", etc.), lo cual se deriva en un trabajo mal pagado o en un trabajo superexplotado) ;

d) una última característica (bastante importante para esta tesis) es que un segmento significativo de los emigrantes centroamericanos , en particular salvadoreños y guatemaltecos, ha participado en las Iglesias Populares de los Pobres, es decir pertenecían a alguna Comunidad Eclesial de Base en su lugar de origen, llevando con ellos un mensaje cristiano de liberación (no sólo espiritual sino también material), con un enfoque organizativo y participativo distinto, que le has permitido soportar con entereza mucha de las penalidades que han sufrido, dentro y fuera de su territorio.

En este contexto, el éxodo centroamericano, sobre todo de salvadoreños y guatemaltecos, impactará, tanto por las características y matices de su salida como por su nuevo mensaje cristiano de liberación, a amplios sectores de la sociedad norteamericana, en particular a la comunidad religiosa. La cual tendrá un papel destacado en la defensa de éstos y de los demás inmigrantes "indocumentados". Esto se analizará en los siguientes capítulos.

CAPITULO V.- LA INFLUENCIA DE LA COMUNIDAD LATINOAMERICANA EN LA IGLESIA CATOLICA NORTEAMERICANA.

En los capítulos anteriores se analizó la influencia de la Teología de la Liberación en America Central , así como las características de la emigración de esa área (básicamente de salvadoreños y guatemaltecos).

Ahora en este capítulo se analizará cual ha sido la influencia de la comunidad latinoamericana (en particular mexicana), establecida, ya sea de manera temporal o permanente, en territorio estadounidense sobre la Iglesia Católica norteamericana . Esto nos permitirá tener elementos de análisis para comprender, junto con el impacto del éxodo centroamericano (siguiente capítulo) la posición de esta institución sobre el conflicto centroamericano y el surgimiento del Movimiento Santuario.

Para esto, primeramente se estudiará el desarrollo histórico de la Iglesia Católica en Estados Unidos, a partir del siglo XVIII y XIX (que son los orígenes de su organización), lo cual incluye el fanatismo anticatólico, la inmigración extranjera, la abolición de la esclavitud y los problemas étnicos. Esto nos ayudará a conocer la estrecha vinculación entre la Iglesia Católica norteamericana y la inmigración extranjera en territorio estadounidense.

Posteriormente, se analizará a la Iglesia Católica norteamericana en el siglo XX, esto es : su personal misionero en el extranjero, el papel de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos en Estados Unidos, su potencial político, número de fieles, etc. Lo cual nos permitirá conocer la magnitud del peso político-social que esta institución tiene dentro de la sociedad estadounidense.

En este contexto, se pasará a estudiar la influencia de la comunidad latinoamericana, establecida en territorio norteamericano , sobre la Iglesia Católica de dicho país. Sobre todo, en los valores religiosos tradicionales de dicha institución. Esto nos ayudará a conocer por una parte la amplia resistencia cultural de los latinoamericanos, ante el embate anglosajón, así como el análisis de algunos elementos históricos e intrínsecos de la cultura norteamericana, como lo es el llamado "Destino Manifiesto" y la "Doctrina Monroe" y lo oficial e institucional de la Iglesia Católica norteamericana.

5.1.

La Iglesia Católica Norteamericana.

La Iglesia Católica en Estados Unidos se ha caracterizado por su estrecha vinculación con la inmigración extranjera y su amplia capacidad organizativa. De aquí se deriva el interés por conocer parte de su historia. Lo cual nos permitirá comprender la magnitud de su peso político y social en la actualidad.

De la misma manera, esto nos servirá para analizar la importancia de su actuación ante el impacto del éxodo centroamericano. Aunque cabe aclarar, que no fue la Iglesia Católica norteamericana la iniciadora del Movimiento Santuario, pero sí una de las instituciones mejor organizadas y participativas dentro de éste. Situación que se analizará en el último capítulo.

5.1.1. Orígenes de la Iglesia Católica en Estados Unidos: siglos XVIII y XIX.

La Iglesia Católica, o mejor dicho la religión católica, llegó a lo que hoy se conoce como Estados Unidos con las primeras migraciones inglesas (las cuales en su gran mayoría eran protestantes, hay que recordar que fue la intransigencia religiosa, católica, en Inglaterra uno de los factores de la emigración inglesa). Estas migraciones católicas se incrementaron a raíz de la crisis socioeconómica de Gran Bretaña, en particular de Irlanda del Norte. Sin embargo, estas seguían siendo minoría en comparación con la emigración inglesa protestante.

El primer paso hacia la organización de la Iglesia Católica en territorio norteamericano se dio hasta el año 1784, con el nombramiento del padre John Carroll como Superior de las misiones americanas. En aquel tiempo de acuerdo con un reporte que el padre Carroll envía al Vaticano, en 1785, había un promedio de 25 mil católicos en una población general de 4 millones de habitantes. (119)

(119) Catholic Almanac. Ed. Our Sunday Visitor, Inc. Huntington, Indiana, U.S.A., 1980, pag. 472

Muchos de estos católicos habían estado en las colonias por varias generaciones, entre éstos sobresalían algunas figuras prominentes como Charles Carroll (hermano del padre Carroll), miembro del Congreso Continental y Signatario de la Declaración de Independencia; el comandante John Barry, padre de la armada americana, y numerosos oficiales de alto rango en el ejército, entre otros.

Para 1790 el padre Carroll es consagrado en Inglaterra, convirtiéndose así en el primer obispo norteamericano, instalado en la Diócesis de Baltimore. En 1800, el padre Leonard Neale llegó a convertirse en auxiliar del obispo Carroll y tiempo después sería el primer obispo ordenado en los Estados Unidos.

En 1808 el obispo Carroll se convierte en arzobispo, cuando Baltimore fue designada sede metropolitana, y las nuevas Diócesis de Boston, New York, Filadelfia y Bardstown fueron establecidas. Estas jurisdicciones fueron posteriormente subdivididas.

"Para 1840 habían además de Baltimore, 15 Diócesis, 500 sacerdotes y 663 mil católicos, en una población general de 17 millones de habitantes". (120)

Es decir, los católicos representaban en esa fecha (1840) un 3.9% del total de la población estadounidense, mientras que en 1785 no llegaban ni al uno por ciento. En otras palabras, pasan de 25 mil católicos en 1785 a 663 mil en 1840. Esto, debido al constante flujo migratorio de Europa, y a la capacidad organizativa de la propia Iglesia Católica norteamericana. Sin embargo, su número proporcional es todavía pequeño en comparación con los protestantes.

5.1.2. El Fanatismo Anticatólico.

El fanatismo anticatólico se genera al ser los católicos una minoría religiosa, en desventaja ante los otros grupos sociales. Gran parte del siglo XIX e inicios del XX se caracterizaron por este furor anticatólico.

(120) Idem, pag. 473

Cabe señalar que, los orígenes de esta lucha religiosa entre católicos y protestantes- puritanos se encuentra, de acuerdo con Leopoldo Zea (en el prólogo que hace del libro La Evangelización Puritana en Norteamérica. de Juan A. Ortega y Medina) en :

" La lucha que en esta parte de América entablan dos concepciones del mundo y de la vida. La vieja concepción cristiano-católica que abre sus puertas a todo hombre, por el simple hecho de serlo, y la concepción novocristiana, puritana, empeñada en que cada individuo se haga responsable de su salvación. Concepciones que se enfrentan en rudo combate, y que el puritano ve como la lucha entre el bien y el mal...

Por un lado el jesuita francés o el español con su casuística para justificar la urgente cristianización de los indígenas. Por el otro, el pastor puritano, más atento a las señales de aprobación, o reprobación, de la vocación del indígena, que a su incorporación a la Ciudad de Dios. Unos propagando el mestizaje, como sus hermanos españoles en el sur; el otro, cuidándose de evitar cualquier contaminación con el mal que parecieran encarnar...estos indígenas dejados de la mano de Dios. Para el pionero puritano era, como todo católico, la misma encarnación del mal. " (121)

En este marco, es entendible que el fanatismo anticatólico en Norteamérica se desarrolle a raíz del flujo migratorio de extranjeros, los cuales comienzan a incrementar considerablemente la grey católica. Fanatismo que se encuentra inmerso en la propia colonización y evangelización puritana en territorio norteamericano.

" Colonización y evangelización ...que llevará a sus descendientes a encontrarse con otros hombres para intentar buscar su incorporación al imperio santo por ellos creado, o bien su destrucción...Todos los hombres nacen iguales, y pueden seguir siéndolo, si aceptan la guía de quienes han sido destinados a llamar y conducir a otros hombres por la senda del bien. Bien manifestado en el éxito, el desarrollo y la opulencia. Pero sin permitirse desviaciones o rebeldías." (122)

Es decir, para los puritanos norteamericanos, los hombres son iguales por su origen, pero distintos por su naturaleza o forma de ser (como los católicos). Esto es lo que el puritano no podría aceptar, ya que necesitaba eliminar a la otra parte, a los otros hombres, por el hecho de ser distintos. Todo aquello que contaminase su mundo debería ser aniquilado.

(121) Ortega y Medina, Juan A. La Evangelización Puritana en Norteamérica. Ed. FCE, México, 1976, pp. 17-18
(122) Idem, pp. 18-19

En esta óptica, es comprensible entender porque en 1819 se produce la primera gran campaña de persecución católica, sobre todo "...en el sudoeste, donde predominaban los protestantes. El anticatolicismo era vehemente entre los fundamentalistas" (123)

Sin embargo, este nativismo anticatólico llegó a su clímax de violencia, pérdida de la vida y la propiedad, en Charlestown, Massachusetts, en 1834. Y en Filadelfia diez años más tarde, lugares donde el número de inmigrantes católicos provocó este cruento xenofobismo anticatólico.

Posteriormente, este fanatismo religioso fue fomentado por organizaciones como el Know-Nothings, en 1850; el Ku Klux Klan desde 1866; la Asociación Protectora Americana, desde 1877; y los Guardianes de la Libertad, por esas mismas fechas. (124)

Sin embargo, a medida que los católicos fueron creciendo en número y en organizaciones, este fanatismo empezó a disminuir. Debido al peso social y político que logró obtener la Iglesia Católica a finales del siglo XIX .

Las últimas reacciones de anticatolicismo que se conocen fueron durante la campaña de Alfred E. Smith en 1928, aunque también se suscitaron algunas olas de violencia con la elección de John f. Kenedy (por su afiliación católica) en 1960.

En la actualidad (década de los noventa) no se descarta la posibilidad de un nuevo brote de fanatismo anticatólico en Estados Unidos. Debido a la grave crisis económica que enfrentan los norteamericanos, lo cual fomenta los movimientos nacionalistas y xenofóbicos hacia las minorías más desprotegidas. Sobre todo, ahora que la Iglesia Católica norteamericana, en sus sectores de base o parroquias populares (como la Iglesia " La Placita" o la parroquia "Misión Dolores", ambas de la Ciudad de Los Angeles), han tenido un papel destacado en el llamado "Movimiento Santuario", defendiendo a los trabajadores indocumentados extranjeros (principalmente centroamericanos y mexicanos, quienes en su gran mayoría son católicos) de las autoridades y leyes migratorias, en abierta oposición al gobierno y su política exterior de intervención, sobre todo en el área centroamericana.

(123) Acuña, Rodolfo. América Ocupada. (Los chicanos y su lucha de liberación). Ed. Era, Mexico, 1976, pag. 189

(124) Catholic Almanac...op.cit. pp. 473-474

5.1.3. Inmigración y Abolición de la Esclavitud (1830-1900).

Entre 1830 y 1900, la combinación de factores naturales de incremento religioso, inmigración y conversión, lograron que la población católica llegara a 12 millones, a principios del siglo XX.

Un gran porcentaje de este incremento se debió al flujo de inmigrantes europeos. Cerca de 2.7 millones de inmigrantes provenientes de Irlanda, Alemania y Francia, arribaron a territorio norteamericano, entre 1830 a 1880. Otro millón y cuarto, provenientes del Este y Sureste de Europa, llegaron en la década de los ochenta (finales del siglo XIX).

Estas migraciones europeas incrementaron notablemente la grey católica. Esto permitió que ya para 1860 la Iglesia Católica fuera el cuerpo religioso más grande de Estados Unidos. Con la mayoría de sus miembros concentrados en áreas urbanas.

A lo anterior, hay que señalar el hecho que, una vez pasada la Guerra Civil norteamericana, la cual tuvo como un factor de lucha la abolición de la esclavitud, al enfrentarse dos proyectos distintos de desarrollo: el capitalista industrial del norte Vs. el agrario oligárquico del norte. Sin embargo, aunque gana el proyecto del norte, quedaron vestigios permanentes de la visión colonial/racial de los sureños. Así, miles de negros son liberados, para integrarlos a este proyecto capitalista/industrial. (125)

La Iglesia Católica norteamericana se vio favorecida al incrementarse con unos cien mil esclavos negros que fueron emancipados en 1863, y que eran católicos. Las más importantes concentraciones de éstos estaban en Louisiana, cerca de 60,000 y Maryland con 16,000.

Aquí, cabe destacar la participación de la Iglesia en la liberación de los esclavos negros, ayudándolos a escapar de los estados del Sur hacia las fronteras del norte. Ya sea escondiéndolos en carretas, en lanchas, disfrazados, en tuneles, etc. De ahí, que este movimiento se le conozca como "background tunnel" o "tren subterráneo". Este hecho, que posteriormente se analizará más a fondo, fue uno de los antecedentes históricos más importantes de lo que hoy se conoce como "Movimiento Santuario" en Estados Unidos.

(125) Será con la emergencia del capitalismo, que por características propias de su desarrollo necesita de mano de obra libre, y poder contar con un ejército de reserva que le permita incrementar la plusvalía y la tasa de ganancia. Así, Inglaterra es el primero en abolir la esclavitud en 1833 y Francia en 1844.

5.1.4. Problemas Etnicos en la Iglesia Católica Norteamericana.

La Iglesia Católica estadounidense tuvo muchos problemas étnicos, como consecuencia de la negativa de los inmigrantes a abandonar lo local y conocido (tradiciones, creencias, costumbres, formas de practicar la fe, etc.) de sus países de origen.

En este marco, en las postrimerías del siglo XIX los irlandeses lograron hecerse del control de los principales centros de poder de la Iglesia Católica norteamericana. Lo cual provocó que las cuestiones doctrinales se tiñeran de motivaciones étnicas y que a la tendencia ortodoxa religiosa se mezclaran esfuerzos por preservar las familiares tradiciones europeas, surgiendo dificultades de todo tipo. (126)

Así, las parroquias étnicas fueron producto de las inmensas necesidades culturales de los inmigrantes extranjeros y ni siquiera el poder de Roma y de Irlanda fue capaz de modificarlas. Es decir, el surgimiento de parroquias étnicas (polacas, francesas, italianas, etc.) católicas, fueron un producto histórico de las diferentes nacionalidades que le dieron vida a la sociedad norteamericana, y a la comunidad católica en particular.

De esta manera, las parroquias católicas, en territorio norteamericano, conservan las costumbres y tradiciones de los diferentes grupos étnicos, sobre todo europeos, que fueron arribando a los Estados Unidos. Situación histórica que aún permea a las parroquias católicas. Lo cual les ha permitido tener una mayor penetración en la sociedad, y al mismo tiempo, una mejor organización religiosa. Elementos que les han servido para enfrentar a otras organizaciones sociales y religiosas.

De tal suerte, que la parroquia así concebida es una institución fuertemente arraigada en la sociedad norteamericana. Lo cual ha permitido que los inmigrantes latinoamericanos, en particular mexicanos y centroamericanos, hayan empezado a influir en las parroquias norteamericanas, sobre todo en los lugares donde existe una mayor concentración de éstos. Como lo es la Ciudad de Los Angeles, California, donde la presencia de mexicanos y centroamericanos es muy importante.

(126) Adams, Willi Paul. Los Estados Unidos de América. Ed. Siglo XXI (2da. ed. en español), México, 1979, pag. 207

5.2. La Iglesia Católica Norteamericana en el Siglo XX.

A principios del siglo XX, existían 12 millones de católicos norteamericanos, en una población general de 76 millones. Su organización contaba con 82 Diócesis, en 14 provincias, 40 comunidades religiosas y 12 mil sacerdotes.

Un hecho importante para la Iglesia Católica estadounidense, es que ésta fue reformada en su estatuto misionero, con la promulgación apostólica Sapienti Concilio del Papa St. Pio X, en junio 29 de 1908. Esto le permitió incrementar notablemente su trabajo misionero en el extranjero. Es decir, de 14 o menos misioneros que tenía en el extranjero en 1906, llega a 7,148 en 1975 (197 sacerdotes diocesanos, 3,692 sacerdotes y hermanos religiosos, 2,850 monjas, 65 seminarios y 344 superiores. (127)

Esto le permitirá a la Iglesia Católica norteamericana conocer a fondo la problemática mundial de hambre y miseria que azota a los llamados países subdesarrollados. Así, los misioneros serán el vehículo de la conciencia norteamericana. Hecho, que les ayudara a adoptar una posición crítica, sobre todo en sus bases (sacerdotes y parroquias comprometidas con los pobres), hacia la política exterior norteamericana. En particular, en el área centroamericana. Situación que se analizará en el siguiente capítulo.

Respecto al financiamiento de estos misioneros, y de la Iglesia Católica norteamericana en general, estos recibían ayuda, a finales del siglo XIX y principios del XX, de misiones y sociedades en Francia, Bavaria y Austria. Sin embargo, sus propios feligreses fueron incrementando notablemente los ingresos de la Iglesia Católica estadounidense, a tal punto que en la época contemporánea (postrimerías del siglo XX) es la principal institución contribuyente a nivel mundial, para la propagación de la fe.

Es decir, la Iglesia Católica norteamericana deja de ser subsidiada por misiones y organizaciones católicas europeas, a menos de la mitad del siglo XX, para convertirse a finales de este siglo en la máxima institución de contribución económica para las arcas católicas a nivel mundial. Situación que le da un gran peso, no sólo económico, sino también político, tanto en el plano interno como externo.

(127) Catholic Almanac. op.cit. pag. 475

5.2.1. La Conferencia Nacional de Obispos Católicos en Estados Unidos.

Otro hecho importante, en la organización de la Iglesia Católica en territorio norteamericano, fue el establecimiento, en 1917, del Consejo Nacional Católico de la Guerra (National Catholic War Council). Organismo que se creó a finales de la Primera Guerra Mundial. Posteriormente fue cambiado por la Conferencia Nacional Católica para el Bienestar (National Catholic Welfare Conference).

Ambas organizaciones tuvieron como objetivos: servir como órganos coordinadores e informadores de los obispos y la Iglesia Católica norteamericana, en asuntos de interés e impacto social (educación, inmigración, legislación, comunicación social, etc.).

El siguiente paso en su estructura organizacional, consecuente con el pensamiento oficial de los obispos, fue la recomendación (en 1919) al gobierno de un Programa de Reconstrucción Social. Para 1945, casi todas sus propuestas, salvo una, fueron estatuidas en la legislación norteamericana.

En 1966, la Conferencia Nacional Católica para el Bienestar (NCWC siglas en inglés) se transforma en la Conferencia Católica de los Estados Unidos (United States Catholic Conference, USCC), cuando la jerarquía católica norteamericana se organiza a sí misma, con una conferencia territorial, con una autoridad Jurídico-Pastoral, llamada : "Conferencia Nacional de Obispos Católicos de Estados Unidos". La cual se celebra anualmente y tiene un gran peso político en la sociedad norteamericana. Hecho que enseguida estudiaremos.

5.2.2. Potencial Político de la Iglesia Católica en Estados Unidos.

En 1963, de acuerdo con el Yearbook of American Churches, las distintas Iglesias de los Estados Unidos agrupaban en sus organizaciones alrededor de 116 millones de miembros, distribuidos de la siguiente manera:

Protestantes	=	64.4.	millones
Católicos, apostólicos y romanos	=	42.8	millones
Judíos	=	5.3.	millones
Ortodoxos orientales	=	2.8	millones
Old Catholics (128), Católicos nacionales, polacos y armenios	=	572 mil	

Como se puede apreciar, para estas fechas, el catolicismo es la segunda fuerza religiosa (en cuanto a número de fieles se refiere) más importante en los Estados Unidos. A esto hay que agregar que, según Murray Stedman: "el grado de cohesión de un grupo tiene un significado político potencial; en este sentido el catolicismo romano es el que se halla en mejor posición." (129)

Es decir, la Iglesia Católica (apostólica y romana) es la que mejor grado de unidad entre sus miembros tiene. Lo cual le da un alto significado político, ya que sus mensajes y discursos penetran más hondo entre sus fieles. Hecho muy significativo para la sociedad norteamericana, y para el gobierno en particular.

Por su parte el protestantismo y el judaísmo se encuentran sumamente divididos, el primero de modo notable. Según el Yearbook of American Churches de 1963, existían alrededor de 250 grupos protestantes. En la actualidad (década de los noventa) no hay datos precisos, pero éstos han de estar alrededor de los 500. Sobre todo, con la aparición de nuevas sectas protestantes (milenaristas, apocalípticas y fundamentalistas). Por su cuenta, el judaísmo está dividido en ortodoxo, conservador y reformado.

Sin embargo, estos dos grupos (protestantes y judíos) tienen organizaciones que agrupan en su mayoría a todos los sectores. Los protestantes se reúnen a través del Consejo Nacional de Iglesias de Cristo (N.C.C. siglas en inglés). Aunque no todas las sectas protestantes forman parte de esta agrupación, como lo son, entre otros más: Los Bautistas del Sur, las Sectas de la Santidad y los Pentecostés.

(128) Old Catholics: son los miembros de una secta norteamericana que conserva la mayor parte de las doctrinas y costumbres de la Iglesia Católica Romana, pero rechaza la autoridad de la Jerarquía Romana (el Papa, sobre todo).

(129) Stedman S. ,Murray. Religión y Política en los Estados Unidos. Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1964, pp. 16-17

Por otro lado, los judíos están reunidos en su gran mayoría bajo el Consejo de la Sinagoga (Sinagoga Council). La máxima autoridad jerárquica del judaísmo en Estados Unidos.

5.2.3. Distribución geográfica de los católicos.
(desventaja política)

A pesar de que los católicos norteamericanos son muy numerosos, tienen una gran desventaja política; se encuentran distribuidos desigualmente por todo el territorio. Como se puede apreciar en los siguientes datos:

AREA	POB. CATOLICA.	POB. TOTAL	% CAT.
NUEVA INGLATERRA	5,660,872	14,135,003	40.04
<u>Estados y provincias</u>	<u>% Católico</u>		
Maine Portland	26.47		
New Hampshire, Manchester	35.62		
Vermont, Burlington	33.03		
Massachusetts	39.11		
Boston (*)	34.83		
Fall River	66.64		
Springfield	44.52		
Worcester	51.66		
Rhode Island, Providence	63.91		
Connecticut	41.84		
Hartford (*)	45.18		
Bridgerport	40.37		
Norwich (+)	33.79		
ATLANTICO CENTRAL	13,186,212	38,276,220	34.45
New York	35.44		
New York (*)	36.18		
Albany	27.75		
Brooklyn	33.16		
Buffalo	52.43		
Ogdensburg	42.23		
Rochester	25.23		
Rockville Centre	37.26		
Syracuse	31.54		

(*) = Arquidiócesis
(+) = Diócesis

New Jersey	35.61		
Newark (*)	49.99		
Camdem	25.07		
Paterson	21.54		
Trenton	33.33		
Pennsylvania	32.06		
Philadelphia (*)	38.08		
Allentown	26.32		
Altoona-Johnstown	24.10		
Erie	25.44		
Greensburg	32.56		
Harrisburg	13.23		
Pittsburg	40.73		
Seranton	37.23		
ATLANTICO SUR	2,898,913	34,545,941	8.39%
Delaware, Wilmington (+)	14.07		
Maryland, Baltimore (*)	16.88		
District of Columbia			
Washington (*)	18.93		
Virginia	5.40		
Arlington	12.18		
Richmond	2.97		
West Virginia			
Wheeling-Charleston	5.82		
North Carolina	1.63		
Charlotte	1.57		
Raleigh	1.69		
South Carolina, Charleston	2.05		
Georgia	2.88		
Atlanta (*)	2.88		
Savannah	2.86		
Florida	14.39		
Miami (*)	24.14		
Orlando	9.09		
Pensacola-Tallahassee	4.71		
St. Augustine	6.18		
St. Petesburg	11.37		
CENTRAL NORESTE	10,188,405	40,720,528	25.02
Ohio	21.98		
Cincinnati (*)	18.74		
Cleveland	32.99		
Columbus	11.01		
Steubenville	9.81		
Toledo	24.02		
Youngstown	23.16		
Indiana	13.79		
Indianapolis (*)	9.89		
Evansville	20.93		
Ft. Wayne-S.Bend	15.22		
Gary	24.34		
Lafayette	8.65		

Illinois	31.90		
Chicago (*)	42.00		
Belleville	14.80		
Joliet	34.39		
Peoria	16.13		
Rockford	23.17		
Springfield	16.83		
Michigan	22.18		
Detroit (*)	26.90		
Gaylord	19.74		
Gran Rapids	16.08		
Kalamazoo	11.54		
Lansing	13.90		
Marquette	32.34		
Saginaw	28.41		
Wisconsin	33.59		
Milwaukee (*)	34.67		
Green by	45.20		
La Crosse	32.49		
Madison	25.00		
Superior	25.62		
CENTRAL SURESTE	655,165	13,375,979	4.90%
Kentucky	10.32		
Louisville	15.56		
Covington	7.20		
Owensboro	7.19		
Tennessee	2.55		
Memphis	3.11		
Nashville	2.28		
Alabama	2.80		
Birmingham	2.23		
Mobile	3.73		
Mississippi	4.06		
Biloxi	8.79		
Jackson	2.45		
CENTRAL NOROESTE	3,319,340	16,279,336	20.39%
Minnesota	26.79		
St. Paul and Minneapolis	26.74		
Crookston	20.02		
Duluth	22.20		
New Ulm	26.03		
St. Cloud	42.80		
Winona	23.19		
Iowa	19.25		
Dubuque (*)	24.90		
Davenport	15.28		
Des Moines	12.81		
Sioux City	21.89		

Missouri	17.03		
St. Louis (*)	27.38		
Jefferson City	11.18		
Kansas City, St. Joseph	10.84		
Springfield, Cape Girardeau	5.98		
North Dakota	28.00		
Bismarck	30.69		
Fargo	26.23		
South Dakota	21.16		
Rapid City	22.52		
Sioux Falls	20.66		
Nebraska	21.40		
Omaha (*)	28.67		
Grand Island	17.39		
Lincoln	13.09		
Kansas	14.86		
Kansas City	16.44		
Dodge City	16.94		
Salina	18.26		
Wichita	11.32		
CENTRAL SUROESTE	3,793,501	21,917,002	17.31%
Arkansas, Little Rock	2.48		
Louisiana	33.39		
New Orleans (*)	42.18		
Alexandria-Shreveport	7.45		
Baton Rouge	27.20		
Houma-Thibodaux	71.43		
Lafayette	52.78		
Oklahoma	4.13		
Oklahoma City (*)	4.29		
Tulsa	3.91		
Texas	17.77		
San Antonio (*)	43.21		
Amarillo	10.34		
Austin	15.07		
Beaumont	14.02		
Brownsville	70.46		
Corpus Christi	31.49		
Dallas	5.65		
El Paso (+)	27.22		
Forth Worth	5.90		
Galveston-Houston	14.65		
San Angelo	11.74		
MOUNTAIN	1,642,297	9,919,917	16.55%
Montana	17.67		
Great Falls	18.70		
Helena	16.71		

Idaho, Boise	9.20		
Wyoming, Cheyene (+)	12.50		
Colorado	15.32		
Denver (*)	13.53		
Pueblo	25.26		
Nuevo Mexico	34.42		
Santa Fe (*)	41.67		
Gallup (+)	15.44		
Arizona	19.46		
Phoenix	17.23		
Tucson	23.56		
Utah, Salt Lake City	4.35		
Nevada, Reno, Las Vegas	16.92		
EL PACIFICO	5,828,207	29,436,929	19.80%
Washington	13.02		
Seattle (*)	12.97		
Spokane	12.29		
Yakima	14.52		
Oregon	12.69		
Portland (*)	13.26		
Baker	8.55		
California	21.74		
Los Angeles (*)	25.03		
San Francisco (*)	23.02		
Fresno	26.20		
Monterey	19.61		
Oakland	22.59		
Orange	18.45		
Sacramento	14.16		
San Bernardino	17.34		
San Diego	18.83		
Santa Rosa	16.46		
Stockton	18.34		
Alaska	11.13		
Anchorage (*)	10.48		
Fairbanks	11.96		
Juneau	11.78		
Hawaii, Honolulu	23.44	(130)	

Como se puede apreciar, el porcentaje de católicos distribuidos por todo el territorio norteamericano es desde un 40.4% (en el area de Nueva Inglaterra) hasta un 4.9% (en el sector Central Sureste), con respecto a la población total, por área geográfica. Esto implica , además de las desproporciones que existen entre las distintas áreas, estados y provincias (respecto a la cantidad de católicos), que su potencial político se vea disminuido.

(130) Catholic Almanac. op.cit. pp. 512-513

Por otra parte, el número de católicos en relación con la población total tendió a la baja entre la década de finales de los sesenta y la de los setenta. Es decir, como en 1969 poseía un 23.67% del total de la población, para después pasar a un 22.89% en 1978 y llegar a un 22.60 % en 1979. (131)

Sin embargo, a partir de la década de los ochenta empiezan a arribar un buen número de inmigrantes latinoamericanos (en particular centroamericanos, seguidos por los mexicanos), quienes incrementan la grey católica en algunos estados y provincias. Como lo es el caso del estado de California y en específico la Ciudad de Los Angeles. Situación que se analizará en el último capítulo.

También conviene destacar que el catolicismo en Estados Unidos es predominantemente urbano, desde sus inicios :

"... a medida que la masa de campesinos católicos formaban colonias de inmigrantes en las ciudades... a partir de la demanda de trabajadores industriales. Lo cual motivó a que el Movimiento Laborista de Norteamérica asumiera un carácter católico ". (132)

Lo anterior ha permitido tener cierto peso político a la Iglesia Católica norteamericana, máxime que:

" Las instituciones religiosas pueden ... usar todos o la mayor parte de los recursos y métodos políticos que emplean los demás grupos , métodos que recorren toda la gama que va de la educación a la participación (política). " (133)

Por otro lado, hay que señalar respecto a la condición de clase de los católicos y la posición política de la Iglesia Católica , según Murray Stedman, que:

" La mayoría de las personas estarían de acuerdo en que los antecedentes de clase tienen en algunos casos...gran importancia para las posiciones adoptadas por las sectas religiosas, pero también en que la asociación de las clases con los grupos religiosos no ha sido, en la práctica, tan marcada como para impedir que las Iglesias asumiesen posiciones políticas y sociales que son mucho más que simples reflejos de la ideología de una clase. " (134)

(131) Ibídem

(132) Martindale, Don. La Sociedad Norteamericana. Ed. FCE, México, (1ra. ed. en español), 1970, pag. 241

(133) Stedman, S. Murray. op.cit. pag. 38

(134) Idem, pag. 44

5.3. La Iglesia Católica ante la Inmigración Latinoamericana

La Iglesia Católica norteamericana históricamente ha tenido una especial vinculación con la inmigración extranjera. En el siglo XIX el flujo de inmigrantes de Irlanda, Alemania y Francia, y posteriormente los del Este y Suroeste de Europa, permitieron a ésta incrementar y organizar considerablemente su grey. (Vid. primeros apartados de este capítulo)

En el siglo XX, a partir de las legislaciones migratorias de 1917 y 1921 (la llamada Ley de Cuotas) en los Estados Unidos, las cuales restringieron las corrientes migratorias de Asia, Europa Oriental y del sur, el flujo migratorio latinoamericano empezó a ser más significativo para la economía norteamericana, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, donde la mano de obra mexicana va a ser clave importante para ciertos estados del sur de los Estados Unidos. (135)

La diferencia migratoria actual, en los Estados Unidos, a partir de la década de los ochenta estriba en que el flujo migratorio tradicional proveniente de Centroamérica ha empezado a modificar sus patrones de estadia, ya no regresan a sus países de origen. Esto derivado de las circunstancias de hambre, miseria y pobreza que se viven en la región, las cuales eran factores históricos de expulsión, pero éstas se han agravado con la implantación de los "Regímenes de Terror", civiles o militares implantados en el área, con el apoyo del gobierno norteamericano. Estos han aplicado políticas de verdadero genocidio sobre la población civil, bajo el argumento de detener la guerrilla en dicha región, en particular en países como El Salvador y Guatemala.

Es decir, la actual migración centroamericana escapa de sus países de origen no sólo por circunstancias económicas, sino con el miedo bien fundado de perder la vida. La violación sistemática de los Derechos Humanos en El Salvador y Guatemala ha provocado un éxodo masivo hacia países como México y Estados Unidos (vía territorio mexicano). Exodo que ha impactado, por su dramatismo la conciencia de la sociedad civil y religiosa de los Estados Unidos. (Este punto se ampliará en el último capítulo).

(135) No es intención de esta tesis realizar un examen detallado de la inmigración mexicana en los Estados Unidos, pero si se quiere profundizar más sobre este tema se pueden consultar las siguientes obras, entre otras muchas más:

Bustamante, Jorge A. en: Indocumentados: mitos y realidades. Ed. COLMEX, 1978

_____ y Cornelius, Wayne. en: Retos de las relaciones México y Estados Unidos. Ed. FCE y Comisión sobre el futuro de las relaciones México-Estados Unidos, México, 1989.

La Iglesia Católica, por razones de principio (bíblico-magisterial) está obligada a actuar en todas las circunstancias en que la moral y la dignidad humana se vean disminuidas o atacadas. Aunque la historia indica que no siempre ha sido así, es innegable el papel que la Iglesia Católica ha tenido en la defensa de los Derechos Humanos, en particular en las últimas décadas, sobre todo a partir del PostConcilio Vaticano II, en 1964.

En este contexto, no es casual que la Iglesia Católica norteamericana ofrezca, sobre todo en sus sectores de base, una amplia defensa de los Derechos Humanos de los trabajadores inmigrantes extranjeros, sobre todo latinoamericanos (en especial mexicanos y centroamericanos). Como bien lo destaca Michael Kennedy, sacerdote norteamericano de la Iglesia "La Placita", de la Ciudad de Los Angeles:

" La Iglesia fiel a sus principios religiosos y humanos se ha visto en muchos casos comprometida cada día más a fondo con los miles de hermanos que llegan desde América Latina en busca de retomar su vida ante la imposibilidad de sobrevivir a la crisis generalizada en sus países...

Es obvio quizá tratar y ver más a fondo la cuestión migratoria de los vecinos del Sur. El rechazo constante a esta raza, a su cultura, ideas e incluso su lengua. No se puede juzgar un problema migratorio si no se conoce a fondo lo que provoca que tantos hermanos de México, El Salvador, Guatemala y Honduras y Nicaragua (entre otros) tengan que abandonar a sus familias para tratar de cruzar con uno y mil riesgos la frontera México - Americana. " (136)

Como se puede apreciar, la Iglesia Católica norteamericana, en sus sectores de base, se ha preocupado sobre la problemática migratoria extranjera, que en los últimos años ha sido marcadamente latinoamericana (sobre todo mexicana y centroamericana).

(136) Kennedy, Michael. Indocumentados una preocupación constante. Ponencia presentada en la "Jornada de Derechos Humanos" organizada por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", (CUC), México, Diciembre de 1987.

Sin embargo, hay que indicar, de acuerdo con Stephen Dudek Barstis (de la Diócesis de Grand Rapids, Michigan), que :

" ..con frecuencia la Iglesia de Estados Unidos ha mezclado el mensaje de Cristo con sistemas de valores y costumbres propias del mundo anglosajón. En lugar de haber respetado los rasgos culturales y la libertad personal del pueblo hispano. La Iglesia les ha exigido que renuncien a su propia cultura y asimilen la cultura dominante. La Iglesia ha confundido la evangelización con la 'Americanización'. Como prerrequisito para que los hispanos se integren plenamente en la Iglesia Católica, hemos exigido que renuncien a su cultura y abracen la anglosajona." (137)

En otras palabras, los latinoamericanos además de los problemas del idioma se encuentran ante un mundo totalmente diferente.

" Cuando los latinoamericanos llegan a este país , se encuentran ante innumerables dificultades. Siendo Estados Unidos un país de costumbres muy liberales, en una vivencia de cultura enajenante, en donde el mundo de la fácil, apresurada y automatizada, contrasta con la sencillez y virtudes religiosas de los latinos". (138)

Es factible comprender que los latinoamericanos que arriban a las comunidades ya establecidas en territorio norteamericano revitalizan constantemente los valores y tradiciones de estos grupos, en particular su fe católica. Esto, debido a que en una sociedad excluyente (como la norteamericana) los grupos minoritarios (como los latinoamericanos) tienden a conservar su propia identidad, y una de ellas , sino es que la principal, es su religión.

(137) Dudek Barsitis, Stephen. La evangelización integral de los braceros migratorios de la Diócesis de Grand Rapids, Michigan. Tesis de Licenciatura en Ciencias Religiosas). Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1988, pag. 131
(138) Kennedy, Michael, op.cit. s/p

No obstante que los latinoamericanos en los Estados Unidos viven en una sociedad de consumo masiva y al mismo tiempo individualista, que absorbe conciencias y valores, existe una amplia resistencia cultural frente a la sociedad anglosajona.

En el caso de los mexicanos, su cercanía geográfica y su constante regreso a su país de origen les permite mantener lazos culturales estrechos con su comunidad y su religión. Religión que se practica de una forma distinta a la anglosajona, más humana más festiva, más alegre. Lo cual contrasta con la formalidad y solemnidad de la Iglesia Católica en los Estados Unidos.

Por lo que respecta a los centroamericanos, éstos llevan consigo una manera muy diferente de practicar la fe católica; llevan un mensaje de liberación (espiritual-material), con un contenido sociopolítico en su práctica pastoral, lo cual choca con el mensaje puramente espiritual de la Iglesia Católica norteamericana.

No hay que olvidar que la Teología de la Liberación floreció en América Central, a través de las llamadas Iglesias Populares y las Comunidades Eclesiales de Base. Las cuales tienen su fundamento en la pobreza y la represión extrema a que ha sido sometidos estos pueblos, como lo son el caso de El Salvador y Guatemala.

En particular, esto último es uno de los principales factores que permitirá comprender el impacto del éxodo centroamericano en la Iglesia norteamericana y la formación del llamado "Movimiento Santuario". Situación que se estudiara en el siguiente capítulo.

Mientras, analicemos cual ha sido la influencia de la comunidad latinoamericana en la Iglesia Católica norteamericana, al mismo tiempo que se estudiaran las diferencias entre la cultura latinoamericana (en particular mexicana) y la anglosajona.

5.3.1. La influencia de la comunidad latinoamericana (en particular mexicana), en la Iglesia Católica norteamericana

La comunidad latinoamericana establecida en territorio norteamericano ha influido significativamente, con su manera de practicar el catolicismo, en la Iglesia Católica estadounidense. En particular los valores religiosos, morales, sociales y culturales del pueblo mexicano, quien es mayoría entre los latinoamericanos radicados en Estados Unidos, han enriquecido, y algunas veces chocado con, la práctica pastoral católica anglosajona y a la sociedad en general de ese país.

En este contexto, es necesario señalar primeramente, las diferencias entre la sociedad norteamericana y la mexicana. De acuerdo con Octavio Paz:

" Algunos pretenden que todas las diferencias entre los norteamericanos y nosotros son económicas, esto es, que ellos nacieron en la Democracia, el Capitalismo y la Revolución Industrial y nosotros (los mexicanos) en la Contrarreforma, el Monopolio y el Feudalismo. Por más profunda y determinante que sea la influencia del sistema de producción en la creación de la cultura, me rehusó a creer que bastaría con que poseamos una industria pesada y vivamos libres de todo imperialismo económico para que desaparezcan nuestras diferencias. " (139)

Es decir, la diferencia entre estas dos sociedades, además del modo de producción, se remonta a un proceso histórico y religioso distinto, entre una sociedad puritana y pragmática, como lo es la norteamericana, y una sociedad católica e idealista, como lo es la mexicana. De esta manera, continuando con Paz, se puede decir que:

" Para los norteamericanos el mundo es algo que se puede perfeccionar; para nosotros (los mexicanos), algo que se puede redimir. Ellos son modernos. Nosotros, como sus antepasados puritanos, creemos que el pecado y la muerte constituyen el fondo último de la naturaleza humana. Sólo que el puritano identifica la pureza con la salud... Todo contacto contamina. Razas, ideas, costumbres, cuerpos extraños llevan en si germen de perdición e impureza. La higiene social completa la del alma y el cuerpo. En cambio los mexicanos, antiguos o modernos, creen en la comunión y en la fiesta; no hay salud sin contacto. Tlazolteotl, la diosa azteca de la inmundicia y la fecundidad, de los humores terrestres y humanos, era también la diosa de los baños de vapor, del amor sexual y de la confesión. Y no hemos cambiado tanto: el catolicismo también es comunión." (140)

En este contexto, y a pesar de las grandes diferencias indicadas por Octavio Paz, la comunidad latinoamericana (en particular mexicana), establecida en territorio norteamericano, ha logrado influir a la Iglesia Católica norteamericana. De acuerdo con Stephen Dudek, son los valores morales y religiosos del pueblo latinoamericano los que influyen y enriquecen a la sociedad norteamericana en general, y a la Iglesia Católica en particular, los cuales son:

(139) Paz, Octavio. El laberinto de la Soledad. Ed. FCE, México, 1986, pag. 19

(140) Idem, pag. 22

Primeramente su fe y confianza en Dios y en las escrituras. Para los latinoamericanos la Biblia es esperanza y liberación. En ella encuentran consuelo y, al mismo tiempo, valor y fuerza para la lucha. Para ellos Dios esta presente y activo en la historia, es un Dios de Justicia y Liberación, comprometido con las causas de los pobres . (141)

Es decir, el valor de su fe, para los latinoamericanos (y en este caso en particular para los centroamericanos), reside en la conciencia clara y objetiva de su liberación, la cual contiene un proceso socio-político e histórico combinado con su religión. Donde Dios no es sólo un personaje espiritual, sino un ser comprometido con la Justicia, la Libertad y el Amor.

Segundo, en una sociedad de consumo como la de Estados Unidos, el pueblo latinoamericano puede ayudar a la sociedad en general a redescubrir el valor de la gratitud. Esta gratitud que se expresa sobre todo en la alegría de su fe. Siguiendo a Stephen Dudek:

"La fiesta es para ellos (los latinoamericanos) una celebración de la vida nueva en Cristo; ambas celebraciones basadas en la Comunión. Vida y muerte, familia y amigos, alegrías y penas se juntan en el eterno mundo de la celebración...La vida, don supremo de Dios, es digna de ser celebrada. Pero, no sólo la vida, sino también la muerte, porque para el pueblo hispano existe una unidad entre la vida y la muerte, aceptar una es aceptar la otra. La muerte para ellos forma parte integral de la vida y no en algo alienante y totalmente sin sentido como para tantas personas en los países industrializados." (142)

Tercero, el hombre latinoamericano, y en particular el mexicano, posee una tendencia cultural hacia la hospitalidad, a la caridad fraterna y el desprendimiento material, especialmente hacia los pobres. Aunque cabe aclarar que esta ayuda hacia los pobres se da ,sobre todo, entre los mismos pobres. Es decir, son los propios pobres, o por lo menos en las clases menos acomodadas, donde se da esta relación de ayuda y cooperación. Donde el grupo , o el pueblo se opone a lo individual . Lo cual contrasta ampliamente con la estructura de la sociedad norteamericana, enajenante de todo lo que sea propiedad privada. El individualismo cercena toda posibilidad de fraternidad. Raíz histórico-religiosa del capitalismo. (143)

(141) Dudek , Stephen. op.cit. pag. 98

(142) Ibidem

(143) Para un mayor conocimiento de religión y capitalismo Vid. Tawney , R.H. La Religión en el Origen del Capitalismo. (estudio histórico) Ed. DEDALO , Buenos Aires, Argentina, 1959.

5.3.2. Resistencia Cultural Latinoamericana vs. American Way of Life, American Dream, Destino Manifiesto y Doctrina Monroe .

Los latinoamericanos , una vez establecidos en territorio norteamericano, han tenido que luchar por conservar sus costumbres, tradiciones y religión frente a otros grupos étnicos (asiáticos y europeos) y, en particular, ante una sociedad anglosajona que no ha querido aceptar a las minorías raciales que no asimilan su cultura. El llamado "American Way of Life" se ha topado ante una dura resistencia cultural latinoamericana.

Es fácil distinguir las grandes diferencias culturales entre las familias latinoamericanas y las anglosajonas. Las primeras siempre unidas a través del núcleo familiar. La familia para los latinoamericanos es el centro de la sociedad. Para los anglosajones la familia solo es el tránsito obligado hacia la individualidad. El individuo es antes que la familia, para los norteamericanos.

A partir de la propia relación familiar y social (con su comunidad) los latinoamericanos ,ya sea que radiquen en forma definitiva o temporal en Estados Unidos, empiezan a crear su propia resistencia cultural, como son los hábitos alimenticios.

Los latinoamericanos no han querido aceptar la dieta anglosajona (hamburguesas, hot dogs, etc.) , en particular los mexicanos, quienes con sus hábitos alimenticios (sobre todo, el uso de del maíz; tacos, burritos, sopes, tamales, etc. El uso del chile; salsas, moles, adobos, etc. Así como de especies y condimentos) han empezado a modificar las costumbres alimenticias de los norteamericanos. Existen una gran cantidad de restaurantes mexicanos, principalmente donde existe gran concentración de éstos (como California y Texas), que son visitados por anglosajones.

Otra forma de resistencia cultural es el arte. Los latinoamericanos han empezado a crear su propia estética de la poesía, la escultura, el teatro, la pintura, el cine, etc. Cada vez son más los latinoamericanos establecido en los Estados Unidos, o personas norteamericanas de origen latinoamericano, que son reconocidas a nivel mundial por sus obras y aportaciones.
(144)

(144) Tomando un solo ejemplo, de los varios que hay: la pintura llamada "chicana" que ha tapizado los muros, puentes y viviendas de los barrios latinos, en Estados Unidos, la cual se caracteriza por sus colores y formas, ha rebasado la barrera norteamericana para hacerse presente en Europa, en especial en Francia, donde un grupo de pintores "chicanos", desde 1990, están pintando murales en ciertas áreas, promovidos por el propio gobierno europeo.

Sin embargo, hay que reconocer que la cultura anglosajona ejerce un dominio, a veces sutil ; en otras ocasiones abierto, sobre las demas minorías étnicas, en especial sobre las de origen latinoamericano, quienes aun no han aceptado su hegemonía. Este dominio, que comienza desde el idioma, como el programa "english only" el cual va dirigido a las comunidades de habla hispana. Tiene como fin destruir un enlace cultural natural : el lenguaje de origen.

Aunque cabe aclarar que, existen importantes medios de comunicacion que se transmiten en español. Por ejemplo en la televisión tenemos a Galavisión, el canal 54, entre otros. En la radio esta KALI y KPFK; en la prensa estan (en el estado de California) el periódico la Opinión, El Diario, Noticias del Mundo, etc. Pero la mayoría de los medios se difunden en Inglés, de igual forma que la ciencia y la tecnologia. Lo cual limita la educación para las comunidades de habla hispana.

Otra forma de dominación cultural, y la cual es de las más importante, es el desarrollo material: los bienes, el dinero, el éxito , etc. Elementos del llamado "American Dream" que siempre estan latentes en la sociedad norteamericana. Son éstos, precisamente, los que mas daño han ocasionado en la comunidad latinoamericana. El dinero fácil, y mal habido, ha hecho carne de cañón en las comunidades latinoamericanas, quienes por su situación económica --muchas veces, aunque no siempre es así-- se han visto en la necesidad de robar, traficar e incluso asesinar. Con tal de lograr los bienes, el dinero y el éxito que les prometió la sociedad norteamericana.

No obstante, hay que destacar que quienes han caido en esta trampa del "American Dream" son pocos. La mayoría de los latinoamericanos son gente trabajadora y honesta. Principios bastante arraigados, que les han permitido ir ascendiendo de manera lenta pero segura dentro de la escala social y económica norteamericana.

Lo anterior, ha permitido, de acuerdo con Virgilio Elizondo (Director del "Mexican Cultural Center", en San Antonio, Texas) que:

" Los hispanos de los Estados Unidos se encuentren en una situación privilegiada para contribuir a una mayor apreciación y entendimiento de dos mundos muy distintos. Ambos mundos tienen que aprender del otro, pero mientras esten separados por estereotipos destructivos no existe la posibilidad de un intercambio intelectual ni aun de diálogo entre ellos. Los

hispanos en los Estados Unidos podrían iniciar tal diálogo. Son el puente vivo entre dos culturas que mutuamente podrían enriquecerse por medio de un contacto acogedor. " (145)

Lástima que para los anglosajones, y en especial para los llamados WASP (White Anglo Saxon and Protestant, Anglosajón Blanco y Protestante) todo contacto con el otro contamine (como bien lo destacó Octavio Paz). Es decir, todo aquello que no sea su mundo y su credo está incorrecto. El llamado "Destino Manifiesto", solo es expresión de esta cosmovisión protestante-puritana de como expandir su evangelización y colonización.

" La frase " Destino Manifiesto " apareció por primera vez en 1845; sin embargo, su significado había sido definido desde los tiempos de Jefferson, aunque, por compartir con la Doctrina Monroe propósitos similares, se encuentra entrelazada con ella.

Con elementos fundamentalmente religiosos - tesis calvinista - los norteamericanos desarrollaron su proyecto divino, en el que Dios determinaba que en este mundo eran los anglosajones los elegidos para cultivar y aprovechar la tierra; que el trabajo era el único medio de realización de cada hombre, puesto que le permitiría incrementar sus propiedades con lo cual habría llegado al éxito en su vida terrenal. " (146)

Estos elementos, junto con la llamada "Doctrina Monroe" permitieron que los puritanos justificaran su proyecto de intervención, expansión, colonización y esclavitud. Es decir:

" El puritano sería sólo el administrador de los bienes que le ha otorgado Dios con cuya anuencia debía buscar la riqueza. Estos argumentos, la falta o debilidad de un sólido orden legal y el no obtener el rendimiento adecuado de la tierra fueron esgrimidos con propósitos intervencionistas, base para extender el "área de libertad". Con esta tesis explicaban el expansionismo, el orgullo racial y la justificación, supuestamente moral, para organizar la esclavitud." (147)

(145) Elizondo, Virgilio, citado por Dudek Barstis, Stephen. op.cit. pag. 100

Para mayor información sobre la resistencia cultural de los mexicanos en Estados Unidos se puede consultar a: Ramírez Paredes, Gustavo (Coord.). El sistema político mexicano visto por los mexicanos de afuera (el caso de la comunidad mexicano-chicana en el Estado de California.) Cuaderno de Relaciones Internacionales, F.C.P. y S. /CRI/UNAM, México, 1991

(146) Meyer, Eugenia (Coord). MUSEO NACIONAL DE LAS INTERVENCIONES (1829-1917). INAH, SEP/Fondo Nacional Para Actividades Sociales. México, 1981, pag. 41

(147) *Ibidem*

Esta particular cosmovisión del mundo, ha provocado que los Estados Unidos justifiquen y prediquen su desarrollo material, como bandera ideológica y moral para su política intervencionista, la cual ha ocasionado cruentas guerras en diversas regiones del mundo.

El continente americano ha sido, desde antes de la declaración de la llamada "Doctrina Monroe", la fuente geográfica de expansión y hegemonía de los Estados Unidos. La justificación (junto con el "Destino Manifiesto) de su posición ante el mundo.

James Monroe, quinto gobernante norteamericano (que pertenecía a la generación revolucionaria de George Washington, Thomas Jefferson, John Adams y James Madison, todos exgobernantes) en su informe ante el Congreso norteamericano en 1823, expresó lo que Jefferson y Adams ya habían comenzado, la expansión norteamericana. Conocida como "Doctrina Monroe", la cual se encuentra integrada en dos partes:

" La primera se refiere a la colonización y dominación directa de Europa en América, y la segunda, a la intervención de Europa en los asuntos domésticos de las repúblicas del Nuevo Mundo... Su primera aplicación se dio en la fase expansionista norteamericana: comprendió el conflicto con Inglaterra sobre Oregon, la anexión de Texas, la guerra contra México, la anexión de las islas Midway en el Pacífico, la compra de Alaska y la anexión de Hawai; la segunda aplicación ocurrió en la fase imperialista iniciada durante la presidencia de Roosevelt, en la que Cuba fue el primer objetivo. " (148)

Sin embargo, todo tiene un límite. Por lo que respecta al "Destino Manifiesto", el puritano norteamericano se encuentra al borde de una verdadera crisis moral, como bien lo indica Leopoldo Zea:

" Al otro lado del espejo esta el hombre que el puritano pretende ser, pero a su lado, de su propio lado, esta el original que se niega a que esto sea posible, tanto por razones teológicas, como sociales y económicas. Al otro lado del espejo se encuentra ya el mismo señalándose con un dedo acusador, mostrando su inhumanidad, por negarse a sí mismo...Honda crisis moral sacude ahora al pueblo de los peregrinos, santos y pioneros. Su modo de ser ya no es compatible con lo que ha pretendido y pretende ser. " (149)

En este contexto, es entendible comprender el porqué de la actual actitud positiva de muchos norteamericanos hacia las culturas extranjeras en su propio país, en particular su apertura hacia la cultura latinoamericana. En otras palabras :

(148) Ibidem

(149) Ortega y Medina, Juan A. La evangelización puritana en ...
op.cit. pp. 20-21

"...los estadounidenses, en un gran intento por integrarse a un mundo de que son ineludible parte. Ya no como jueces y ejecutores, sino como parte de una gran comunidad que no debe ser exclusiva de supuestos elegidos...

De allí la preocupación de algunos estadounidenses por Latinoamérica, fuera ya de un oculto intento de manipulación" (150)

Sin embargo, no es sólo su intento de integración a la comunidad internacional, sino su deseo de cambiar su imagen, de verdugo implacable. Una imagen que se ha formado históricamente y que en la actualidad tiene la necesidad de modificarla.

"El estadounidense siente ya la necesidad de amestizarse, de romper su larga soledad. Para convertir los ya acusadores ojos de los otros, de los que le miran, como el los miró en su oportunidad, en ojos amorosos, de amistad, de afecto. Parte de ese esfuerzo es la revisión de su historia...

De allí la actual revisión del indio, del piel roja, que no es ya el villano o malo de las pantallas cinematográficas... sino la víctima. La víctima que ha de asimilar aceptando su culpa como victimario. Otras víctimas más actuales, lo mismo en Asia que en Africa y en Latinoamérica, le instan a romper con la soberbia soledad de predestinado". (151)

En este marco, se puede comprender mejor el enorme despegue que empieza a tener la cultura latinoamericana, y en particular la mexicana, en territorio norteamericano. Sobre todo en la Iglesia Católica estadounidense, quien por diversas razones ha sido la receptora principal de esta influencia cultural mexicana, en el campo religioso.

Sin embargo, es importante destacar que la forma de practicar la fe de los mexicanos y los norteamericanos católicos, es muy distinta. Lo oficial y puritano de la Iglesia Católica estadounidense y la religiosidad popular latinoamericana, y en particular mexicana, contrastan ampliamente. Situación que enseguida se estudiara.

(150) Idem, pag. 21

(151) Ibídem. No es casual que películas como "Dance with wolves" (1991) con Kevin Kostner, en la cual se reivindica al indio norteamericano, haya tenido una gran aceptación en la sociedad norteamericana.

5.3.3. La Religiosidad Popular Latinoamericana Vs. La Oficialidad de la Iglesia Católica Estadounidense.

Existe en los Estados Unidos un cierto "divorcio" entre lo popular de la Iglesia Católica Latinoamericana y lo oficial de la Iglesia Católica norteamericana. La fe del pueblo latinoamericano se expresa en modos que no coinciden con la enseñanza oficial anglosajona. En el caso particular de los trabajadores indocumentados latinoamericanos, en particular los de origen mexicano, su falta de asistencia a misa, ha sido interpretada por los católicos estadounidenses como desinterés en lo religioso.

La religiosidad de los latinoamericanos, en muchos casos, se encuentra arraigada en su vida y su cultura. No es que tengan apatía sobre lo religioso o que no posean fe, sino que la expresan de manera distinta. Para ellos lo religioso es sinónimo de vida y fiesta, muerte y tristeza, etc. Es decir, de elementos duales, que configuran su ser católico. Por lo cual su alejamiento de las prácticas oficiales anglosajonas, no fundamenta su acercamiento o apartamiento con Dios. Como bien lo indica Stephen Dudek (teólogo norteamericano):

"...la religiosidad popular ha sido despreciada por el pastorado oficial de la Iglesia (Institucional), y se ha desarrollado en un ambiente de 'marginalidad'. Eclesiásticamente hablando, la religiosidad popular ha sido ubicada en las formas marginales de pertenencia a la Iglesia". (152)

Este distanciamiento entre la Iglesia Institucional y su base popular, se expresa claramente en la Iglesia de los Estados Unidos. Allí, entre los latinoamericanos, se encuentra un catolicismo popular con una abundancia de ritos, los cuales entran en conflicto con el ritualismo oficial estadounidense, que con frecuencia se presenta como algo muy abstracto e intelectual.

Esta religiosidad popular del pueblo latinoamericano encuentra sus raíces en dos hechos: una cultura prehispánica y una religión implantada, a través de la conquista. Esto provocó la emergencia de un sincretismo religioso, producto del mestizaje, donde no todos los valores cristianos penetraron al mundo cultural indoamericano con la misma fuerza.

(152) Dudek Barsitis, Stephen. op.cit. pag. 148

Por esas razones la religiosidad popular cristiana, al igual que las no cristianas, mantiene una estrecha relación con la naturaleza, se caracteriza por ser una religiosidad cósmica. Las grandes celebraciones católicas populares tienen sus bases en el campo, lugar donde el hombre tuvo su primera intuición de salvación gracias a la experiencia de la regeneración agraria.

Es decir, fueron los fenómenos naturales (sol, lluvia, aire, etc.) los primeros visos de un poder sobrenatural, y cuando el hombre se volvió sedentario fue normal que sus dioses se relacionaran con sus cosechas. El descubrimiento de la agricultura fue un cambio radical en la vida del hombre, le permitió elaborar una "interpretación existencial", ligada con la naturaleza. Razón por la que sus primeras celebraciones se encuentran llenas de ritos de vitalidad y de fuerza.

En este contexto, se puede comprender mejor la religiosidad o catolicismo popular latinoamericano, el cual pretende ofrecer un nuevo valor e interpretación de los temas y símbolos que trajeron del "Viejo Mundo" los españoles y portugueses. Los ritos prehispánicos muchas veces se fundieron con los nuevos valores de los conquistadores. La pureza del oficialismo católico se enfrentará a un "Nuevo Mundo" lleno de ritos y tradiciones; donde la danza, la alegría, el pueblo se funden en una fiesta multicolor que contrasta ampliamente con la solemnidad de la misa católica.

De esta manera no es extraño que los latinoamericanos, después de la misa dominical o de celebración (bautizos, bodas, quinceaños, etc.) realicen fiestas o reuniones con sus parientes y amigos. La religiosidad popular latinoamericana es festiva y alegre, producto de un sincretismo religioso.

Para los latinoamericanos los temas y símbolos cristianos son el punto de encuentro entre su creatividad cultural y los valores de la fe cristiana, los cuales corresponden más a su mundo espiritual, y éstos son :

a) el bautismo como sacramento ; b) el símbolo de la cruz; c) La Virgen María, en especial para los mexicanos; d) los santos ; e) las procesiones y los santuarios; f) el sentido religioso de la muerte y la devoción a los muertos. Esta serie de temas y símbolos forman el núcleo espiritual del pueblo latinoamericano.
(153)

(153) Cfr. Ibídem

De aquí se deriva la actitud festiva del pueblo latinoamericano que choca con frecuencia con la filosofía solitario-pragmática de los países desarrollados y en particular de los norteamericanos. Octavio Paz, señala muy bien esta amplia diferencia:

" Nuestra pobreza (latinoamericana) puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares. Los países ricos tienen pocas : no hay tiempo, ni humor. Y no son necesarias; las gentes tienen otras cosas que hacer y cuando se divierten lo hacen en grupos pequeños.

Las masas modernas son aglomeraciones de solitarios. En las grandes ocasiones, en París o Nueva York, cuando el público se congrega en plazas o estadios, es notable la ausencia de pueblo; se ven parejas y grupos, nunca una comunidad viva en donde la persona humana se disuelve y rescata simultáneamente.

Pero un pobre mexicano Como podría vivir sin esas dos o tres fiestas anuales que lo compensan de su estrechez y de su miseria. Las fiestas son nuestro único lujo; ellas sustituyen, acaso con ventaja, al 'week end' y al 'coctail party' de los sajones, a las recepciones de la burguesía y al café de los mediterráneos ".
(154)

Es decir, los latinoamericanos realizan una catarsis festiva para sobrellevar la pobreza. Se convierten en pueblo antes que en un solo individuo, buscan la comunidad como espacio filosófico, como parte integrante de su ser. Por eso la familia es tan importante en las sociedades latinoamericanas, es el núcleo, no sólo defensivo ante el mundo, sino la matriz cultural.

Los latinoamericanos rompen con lo monótono, lo cotidiano, al celebrar la existencia en lugar de limitarse a vivirla. La alegría natural y compartida, el deseo de vivir y despojarse de lo material, el toque humano latinoamericano (amistad, fraternidad, caridad, etc.), contrasta ampliamente con la sociedad de consumo de los países desarrollados, en particular norteamericano.

En otras palabras, lo oficial de la Iglesia Católica norteamericana responde a una sociedad creada sobre la base de una filosofía individualista, que responde a los intereses del propio sistema capitalista. Lo cual se opone a la festividad religioso-popular de los pueblos latinoamericanos, que buscan la comunidad como espacio vital de su identidad.

(154) Paz, Octavio. op.cit. pag 43

Conclusiones.

La Iglesia Católica norteamericana siempre ha tenido una estrecha vinculación con la inmigración extranjera. En el siglo XIX el flujo de inmigrantes de Irlanda, Alemania y Francia (y posteriormente con los del Este y Suroeste de Europa) permitieron a ésta incrementar considerablemente su grey, en territorio estadounidense.

A lo anterior se le agregaría la liberación de esclavos negros, durante la Guerra de Secesión, en la cual la Iglesia tuvo un papel relevante (el llamado "background tunnel", antecedente histórico del "Movimiento Santuario" en Estados Unidos). Esto incremento la grey católica, en algunos estados donde existían católicos negros.

Por otra parte, cabe señalar que el catolicismo se vio duramente perseguido durante sus inicios, por ser una minoría en desventaja con relación a los protestantes. El fanatismo anticatólico se calmó hasta que la Iglesia Católica logró asentarse y organizarse como una institución importante, lo cual sería hasta mediados del siglo XIX. Sin embargo, en la actualidad, década de los noventa, no se descarta la posibilidad de un nuevo fanatismo anticatólico, solo que esta vez con un tinte xenófobico bien específico, el catolicismo latinoamericano.

Lo anterior, se debe a que, en el siglo XIX con las legislaciones migratorias norteamericanas de 1917 y 1921 (la llamada "Ley de Cuotas"), las cuales restringieron las corrientes migratorias de Asia y Europa (Oriental y del Sur), el flujo migratorio de América Latina empezó a ser significativo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, en particular el proveniente de México. Esto , incremento el numero de fieles católicos, en especial en aquellos territorios (del Sur) donde se necesita mano de obra extranjera, en especial mexicana.

De ahí que para la Iglesia Católica norteamericana tenga sustancial importancia las políticas migratorias que se lleven a cabo en Estados Unidos; ya que su potencial político y económico depende, en gran medida, del número de fieles que tenga ésta. Su vinculación histórica con la inmigración extranjera, la obliga a actuar (además de otras razones) en favor de políticas migratorias más benignas, sobre todo si éstas están violando los Derechos Humanos de los inmigrantes.

Por otro lado, cabe recordar que la Iglesia Católica ha tenido una tendencia a la baja. Es decir, según los datos encontrados, la población católica, con relación a la población total, pasó en 1969 de 23.67% al 22.60% en 1979. En otras palabras, se perdió más del 1% , en relación con la población total, en menos de diez años.

En este marco, la comunidad latinoamericana, en especial la mexicana, establecida en territorio norteamericano (ya sea de manera temporal o permanente), a través de una amplia resistencia cultural, ha influido de una manera cuantitativa, con sus valores religiosos, morales, sociales y culturales, a la sociedad norteamericana, y a la Iglesia Católica estadounidense en particular. Sobre todo cuando el puritano anglosajón se encuentra al borde de una verdadera crisis moral y espiritual. Crisis que se refleja en el fin del hombre "predestinado" (originado en el llamado "Destino Manifiesto"), que lo ha conducido a una larga soledad. Soledad que empieza ya a romperse aceptando la verdad en los demás.

En estas circunstancias, el éxodo centroamericano (principalmente de salvadoreños y de guatemaltecos), por las circunstancias de su arribo y el nuevo mensaje católico (inspirado en la óptica de la Teología de la Liberación), impactará cualitativamente a la sociedad norteamericana, y al sector religioso en particular. Esto nos permitira analizar la posición de la Iglesia Católica estadounidense ante el conflicto centroamericano, y su participación en el llamado "Movimiento Santuario". Elementos de análisis del siguiente y último capítulo.

CAPITULO VI.- IMPACTO DEL FLUJO MIGRATORIO CENTROAMERICANO EN LA
IGLESIA CATOLICA NORTEAMERICANA: EL MOVIMIENTO
SANTUARIO.

Los centroamericanos, en particular salvadoreños y guatemaltecos, quienes han arribado a territorio estadounidense, huyendo de una realidad de hambre y miseria acrecentada por el establecimiento de regímenes de terror, implantados en la región a principios de los ochenta, se han distinguido de las migraciones anteriores, porqué, además de salir por sus tradicionales necesidades económicas, vienen escapando del genocidio masivo desatado en sus países. Lo cual modifica sus patrones migratorios, es decir, pasan de ser migrantes económicos temporales a migrantes políticos semipermanentes o permanentes, a quienes en su gran mayoría el status migratorio de refugiados se les ha negado en Estados Unidos.

Este flujo migratorio centroamericano se va a caracterizar por el impacto que va a provocar en la sociedad norteamericana, y en el sector religioso en particular. Esto se debe a dos factores: uno, la forma dramática de su arribo a territorio norteamericano (sobre todo a raíz de la muerte de trece salvadoreños, en el desierto de Arizona, en 1980), lo cual provocará el surgimiento del llamado 'Movimiento Santuario' (Defensa de los Derechos Humanos de los centroamericanos en territorio norteamericano, el cual se va a analizar ampliamente en este capítulo).

Dos, por el nuevo mensaje católico de liberación que éstos llevan (inspirado en su práctica pastoral en las llamadas Iglesias de los Pobres o Populares y su militancia en las Comunidades Eclesiales de Base). Es decir, la Teología de la Liberación se hará presente, con este éxodo centroamericano, en territorio norteamericano.

En este contexto, este sexto, y último capítulo, analizará el impacto de este flujo migratorio centroamericano, sobre todo de salvadoreños y guatemaltecos, en la Iglesia Católica estadounidense. Con el objetivo de conocer cual ha sido la influencia de la Teología de la Liberación, a través de este éxodo, principalmente en cuanto a la práctica pastoral católica hacia los inmigrantes extranjeros, en este caso hacia los centroamericanos.

Primeramente, se realizará un marco teórico sobre el impacto que el flujo migratorio centroamericano tuvo en la Iglesia Católica norteamericana. Después se estudiará la posición de ésta (tanto en su sector institucional como de base) ante el conflicto en Centroamérica, en la década de los ochenta. Posteriormente se investigará el surgimiento y evolución del Movimiento Santuario para finalizar con la inserción de la Iglesia Católica en este Movimiento, sobre todo en los casos concretos de las Parroquias "La Placita" y "Misión Dolores", de la Ciudad de los Angeles, California. Esto con el objeto de dilucidar con ejemplos concisos los argumentos del marco teórico.

6.1. Marco teórico del impacto del éxodo centroamericano en la Iglesia Católica Norteamericana.

A partir de la década de los ochenta, con el flujo centroamericano, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, hacia los Estados Unidos, aunado a otros factores (como el envío de misioneros norteamericanos a Centroamérica), la Teología de la Liberación ha influido significativamente en la práctica pastoral católica estadounidense.

Es decir, por una parte los centroamericanos que han arribado a territorio norteamericano llevan un mensaje cristiano diferente, de una liberación no sólo espiritual sino también material, pasando de lo abstracto (religioso) a lo concreto (político, histórico y social).

Esto debido a que un sector significativo de estos inmigrantes provienen de las Iglesias Populares o de los Pobres y han participado en las Comunidades Eclesiales de Base, en sus respectivos países de origen. Lo cual, significa que han actuado, pastoralmente, de acuerdo a los postulados propuestos por la Teología de la Liberación.

Por otra parte, el envío de misioneros norteamericanos a Centroamérica, por parte de la Iglesia Católica, entre otros hechos, le ha permitido como institución y organización eclesial conocer más fondo la realidad de esa región, y al mismo tiempo establecer vínculos con la Teología de la Liberación. Lo cual es un elemento importante para comprender su posición (institucional y de base) sobre el conflicto armado en Centroamérica.

sin embargo, el impacto del flujo centroamericano sobre la conciencia religiosa, y en la sociedad en general, se dará en julio de 1980, con la muerte por deshidratación de 13 salvadoreños en el desierto de Arizona, en su intento por cruzar la frontera entre México y Estados Unidos. Situación que moverá la conciencia de la opinión pública local e internacional, y que va a dar inicio a uno de los movimientos más importantes de Defensa de Derechos Humanos de los centroamericanos, en territorio norteamericano, conocido como "Movimiento Santuario". Movimiento que después se extendería a otras minorías étnicas, como los mexicanos, entre otros.

En este contexto, la Iglesia Católica norteamericana que tradicionalmente había ofrecido ayuda de caridad (ropa, comida, dinero, etc.) a los inmigrantes latinoamericanos, sobre todo "indocumentados", y en particular mexicanos, modificará su actuación con el flujo migratorio de centroamericanos hacia territorio estadounidense. Sobre todo por las características de éste. Como bien lo destaca Michael Kennedy (sacerdote católico de la Iglesia "La Placita", de la Ciudad de Los Angeles, California):

"Indudablemente que de Latinoamérica, es de México donde han emigrado más personas a Estados Unidos. Pero sí un problema migratorio ha hecho preocuparse a la Iglesia (católica) estadounidense y emprender programas y decisiones, aún en contra de las leyes federales, ha sido el problema de los inmigrantes indocumentados de Centroamérica". (155)

No obstante, es importante aclarar que la Iglesia Católica, en general, por razones de principio debe de actuar en todas aquellas circunstancias en que la dignidad y la moral humana se vean atacadas, como lo es el caso de los trabajadores migratorios "indocumentados".

"La Iglesia como cuerpo de Cristo y como pueblo siempre ha caminado junto al indocumentado, no quizá lo ha hecho por caridad, sino que es parte de la vivencia de su base. Su pueblo es atacado y la Iglesia tiene que salir en defensa de ellos, que no tienen en este país quien los proteja" (como el caso de los refugiados guatemaltecos en México) (156).

(155) Kennedy, Michael. Indocumentados una preocupación constante. op.cit. s/p

(156) Ibídem. Para mayor conocimiento sobre el trabajo pastoral de la Iglesia Católica hacia los refugiados centroamericanos en México, Vid. Informes del Comité Cristiano para Refugiados (anteriormente Comité Cristiano de Solidaridad) de la Diócesis de San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, a cargo del Obispo Samuel Ruíz García.

En este contexto, la Iglesia Católica norteamericana, sobre todo en sus sectores de base (como las Parroquias "La Placita" y "Misión Dolores", de la Ciudad de Los Angeles, California), reconoce las causas por las cuales las personas emigran, que en el caso de la emigración mexicana, cabe destacar lo siguiente:

" Si bien es cierto que México no enfrenta movimientos armados que originen la muerte de su población (como lo es en Centroamérica, en especial en El Salvador y Guatemala), lo es igual el deterioro de su economía, la inflación y la explosión demográfica, así como también las hacinaciones de millones de personas en las áreas urbanas, que por consecuencia origina el hambre, la miseria y la muerte". (157)

Por lo que respecta al flujo migratorio centroamericano a Estados Unidos, éste se había caracterizado, hasta antes de la década de los ochenta, por ser de tipo socioeconómico y temporal. Es decir, los centroamericanos que emigraban a Estados Unidos lo hacían por las circunstancias particulares de sus países (despojo de tierras, altos índices de miseria social, desnutrición, etc.), lo cual provocaba un flujo migratorio temporal hacia el exterior (ganar lo suficiente y regresar a sus países a sobrevivir).

Sin embargo, esta situación empieza a modificarse, en la década de los ochenta, con la implantación de "regímenes de terror" (militares y/o civiles) apoyados por el gobierno norteamericano, particularmente en El Salvador y Guatemala, tras el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua. Estos regímenes de corte castrense, quienes en su afán por combatir los movimientos guerrilleros y populares, provocan un verdadero genocidio indiscriminado sobre la población civil. Lo cual es ampliamente conocido por la Iglesia Católica norteamericana. Como bien lo destacó, el sacerdote católico norteamericano, Michael Kennedy en 1988:

" A ocho años de guerra en El Salvador, más de 62,000 víctimas han padecido las circunstancias. Así mismo este flagelo ha dejado miles de desplazados y refugiados. En Estados Unidos se calcula que hay cerca de un millón de salvadoreños. Solo la Ciudad de Los Angeles tiene una colonia de casi 400,000 salvadoreños, la mayoría indocumentados.

(157) Kennedy, Michael. op.cit. s/p

En Guatemala más de 50,000 víctimas entre desaparecidos, asesinados y torturados ha dejado la historia de regímenes militares; lo que ha forzado también a los habitantes del occidente de ese país a buscar refugio en los Estados Unidos". (158)

Por último, cabe destacar que la intensificación de los flujos migratorios centroamericanos hacia otros países, en particular a los Estados Unidos, a partir de la década de los ochenta, se debe a una situación política. Es decir, la inmensa mayoría de los migrantes centroamericanos, en especial salvadoreños y guatemaltecos, escapan por razones políticas, muchos con el miedo bien fundado a perder la vida, y a quienes se les ha negado el status migratorio de "refugiados", contraviniendo a los acuerdos internacionales suscritos por Estados Unidos en esta materia.

Sin embargo, este flujo migratorio centroamericano, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, en territorio centroamericano influirá significativamente en la práctica pastoral católica, y en la conciencia de la sociedad de ese país. Es decir, en palabras del padre Kennedy:

" Las grandes migraciones masivas desde 1980 de salvadoreños y guatemaltecos en cierto sentido han logrado enriquecer la labor pastoral de la Iglesia en Estados Unidos ya que han servido de conciencia para el pueblo norteamericano de la grave situación de guerra que vive esta región de América Latina". (159)

Situación que permite el nacimiento del más amplio movimiento de Defensa de Derechos Humanos en territorio norteamericano, conocido como Movimiento Santuario, ayudando a los indocumentados centroamericanos, en una primera instancia, a su no deportación de los Estados Unidos, ya que ésta significa la muerte para muchos de ellos. Posteriormente se pasará al trabajo colectivo de albergue, alimentación, ayuda legal y económica, así como su transportación (por vías seguras) a territorio estadounidense. Lo cual, traerá como consecuencia la represión al Movimiento por parte de las autoridades migratorias y de la administración gubernamental. (160)

(158) Idem

Para mayor información sobre las oleadas de los centroamericanos fuera de sus países de origen. Cfr. Aguayo, Sergio. El éxodo centroamericano, consecuencias de un conflicto. Ed. SEP-Cultura Foro 2 000 , México, 1985, pp.21-28

(159) Idem

(160) Conviene destacaren este punto los trabajos de Mc Eoin, Gary and Nivita Riley NO PROMISE LAND (American Refugee Policies and The Rule of Law), Distribuido por Oxfam America, 115 Broadway, Massachussetts, 02116 y el de Sanctuary a resource guide... Ed. Harper & Row, Publisher, San Francisco, USA, 1985

Analicemos este impacto centroamericano en la Iglesia Católica norteamericana, comenzando por ver su postura institucional y de base sobre el Conflicto armado en Centroamérica, para después analizar el surgimiento y evolución del "Movimiento Santuario" y la inserción de ésta en dicho movimiento. Por último estudiar los casos concretos de las Parroquias "La Placita" y "Misión Dolores", de la Ciudad de Los Angeles, California. Ciudad en donde radica un número significativo de centroamericanos y mexicanos (estos últimos favorecidos posteriormente con la ampliación del "Movimiento Santuario" hacia las demás minorías étnicas, atacadas en territorio norteamericano por las autoridades, leyes y políticas migratorias, como la llamada "Ley Simpson-Rodino").

6.2. La actuación de la Iglesia Católica norteamericana ante el conflicto armado en Centroamérica.

En este punto se distinguiran dos vertientes. La posición de la Conferencia Nacional de Obispos de Estados Unidos y varios miembros del episcopado norteamericano, quienes representaran la postura institucional.

Por otra parte, se analizará la actitud de las parroquias quienes han transformado sus recintos en "Santuarios" (dando albergue, refugio y protección a los inmigrantes centroamericanos en territorio norteamericano). Estas representaran la nueva visión y acción pastoral de las llamadas Iglesias de Base de los Estados Unidos.

Ambas posiciones demostraran una concientización de la problemática centroamericana. La diferencia estriba en los matices y compromisos de clase. Cada una desde su perspectiva ofrecerá un ángulo distinto de análisis y solución.

6.2.1. La Posición Institucional.

En este punto cabe destacar en primer lugar a la Conferencia Nacional de Obispos Católicos de Estados Unidos, compuesta por más de 300 miembros. La cual, desde mediados de 1983, admitió una declaración (aprobada por unanimidad), en la que apoyaban de manera explícita "los esfuerzo diplomáticos de otros países latinoamericanos para buscar la paz en Centroamérica". (161) Refiriéndose básicamente al trabajo realizado por el grupo "Contadora".

(161) Cfr. Concha Malo, Miguel. "La Iglesia Católica y las negociaciones de paz de Contadora". en la Revista de Relaciones Internacionales, Num. 38, UNAM-FCPS-CRI, Vol. IX, enero-abril, México, 1987, pag. 14

Es importante señalar que la Asamblea Anual de la Conferencia Nacional Católica de los Estados Unidos, es una reunión que sostienen los obispos cada año, durante un lapso de tres días. Donde se tratan asuntos de importancia tanto de la vida interna de ese país, como de la política exterior que lleva en su relación con los demás países.

En este marco, conviene indicar que el 10. de noviembre de 1985, el Secretario General de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos de Estados Unidos, Daniel F. Hoye, envió al Comité de Apropiaciones Presupuestales de la Cámara de Diputados una misiva en la que protesta, de nueva cuenta, por los obstáculos interpuestos por la Casa Blanca para impedir un arreglo pacífico en la región, y asevera que el hostigamiento hacia Nicaragua es el principal impedimento para la paz en la región.

" Para los obispos estadounidenses la intromisión de su país en los problemas regionales y del continuo hostigamiento a Managua vía contrarrevolucionarios pagados, amenaza aún más la paz en la forma en que todavía existe entre los países vecinos y ha llevado al gobierno sandinista a la imposición de restricciones inaceptables para su pueblo". (162)

Por otra parte, Monseñor Francis Quinn, Arzobispo de San Francisco, California, emite una "Carta Pastoral sobre América Central" (18 de octubre de 1983), en la que pide con energía :

"Un apoyo serio y extensivo, y una cooperación esforzada al grupo Contadora... (explica que;) las Iglesias de de Estados Unidos conocen bien la situación de los pueblos de América Central, por medio de los misioneros y misioneras estadounidenses que han ido a realizar su trabajo pastoral en aquellos países". (163)

La importancia del trabajo pastoral misionero, de los católicos norteamericanos, y en general de los religiosos de ese país, en Centroamérica y Sudamérica, reside en dos hechos: uno, entrar en contacto con una realidad desconocida (hambre, miseria, guerra, etc.), y concientizarse de una problemática, en la cual el gobierno norteamericano está ligado, (sobre todo en el conflicto armado centroamericano), y; dos, vincularse con una teología diferente (la Teología de la Liberación) y una nueva forma de ser Iglesia (la Iglesia de los Pobres o Populares), así como novedosas formas de organización social-eclesial (las Comunidades Eclesiales de Base).

(162) Idem, pag. 15

(163) Idem, pag. 14

Sin embargo, conviene aclarar que estos misioneros católicos norteamericanos, en su mayoría se integran a las parroquias de base, y su trabajo pastoral y eclesial, muchas veces, difiere de la posición institucional. Situación que se analizará en el caso concreto de la Ciudad de Los Angeles, California, al final de este capítulo.

Continuando con la Asamblea Anual de la Conferencia Católica de los Estados Unidos, en octubre de 1987, presentaron un documento en el cual se menciona que :

" No se debe de dejar a los centroamericanos como peones de la lucha de las superpotencias...(instan a los Estados Unidos a) promover el proceso de diálogo con Nicaragua y El Salvador...(destaca que) los sufrimientos y miserias han llevado a Centroamérica al borde de la devastación ... Pobreza, injusticia y violencia; excesivo militarismo y desenfrenada corrupción... encarnizadas guerras internas han costado más de 150,000 víctimas, dos millones de desplazados y cientos de millones de dólares en daños, éstas son algunas de las realidades de gran parte de la América Central ". (164)

Como se puede apreciar, para ellos el conflicto era parte de un conflicto mayor el de Este-Oeste, es decir un problema en el cual se estaban inmiscuyendo las superpotencias (Estados Unidos vs. URSS, actualmente Comunidad de Estados Independientes CEI). Por ello, pedían al Congreso de los Estados Unidos las más sólidas prohibiciones posibles a la asistencia a los "contras" o a cualquier grupo armado que intentará derrocar al gobierno de Managua, y la necesidad de detener todo tipo de asistencia militar externa a los países centroamericanos.

Los obispos estadounidenses afirmaban que el diálogo y las negociaciones políticas y diplomáticas, como las propuestas por el Grupo Contadora, eran la más segura esperanza de resolución pacífica del conflicto actual. En sus mensajes denunciaban la ayuda militar a la oposición armada (contras), señalando que es incompatible con el compromiso declarado por el gobierno de los Estados Unidos de apoyo al proceso Contadora y a una fórmula de solución política de la crisis en la región.

En síntesis, estos sectores institucionales miraron con simpatía e incluso con esperanza una solución política y negociada al conflicto centroamericano. Sin comprometerse demasiado en sus declaraciones, pues representan a la institución y su compromiso es hacia ella. Sin embargo, reconocen la necesidad de solucionar la crisis del área centroamericana con la participación política de Estados Unidos. Con una visión Este-Oeste del conflicto.

(164) Cfr. Carta a las Iglesias desde Los Angeles, Cal. U.S.A. Servicio Informativo del Centro Pastoral "Rutilio Grande" de la Iglesia Nuestra Señora Reina de Los Angeles, de la Placita Olvera, Los Angeles, California, U.S.A. Año I, Número 2, 1-31 de octubre de 1987, pp. 1-2

6.2.2. La actuación de las Iglesias de Base.

Los católicos de la base social y eclesial, que movidos por su fe religiosa participan en los movimientos populares y que en Estados Unidos transforman en "Santuarios" sus Iglesias, conventos y casas religiosas, para dar refugio y albergue a los inmigrantes centroamericanos, son los que han estado brindando su apoyo, abierto y participativo, a todas las gestiones de paz que se han llevado a cabo en la región centroamericana.

Son ellos quienes han estado sin reservas en la defensa de los principios de no intervención, libre determinación de los pueblos, respeto a los Derechos Humanos, etc. Con la clara conciencia de que los conflictos se originan por las circunstancias económicas, políticas y sociales de los países centroamericanos.

" Con Contadora (Esquipulas, y todos los procesos de paz) han estado todas las veces que ésta ha mantenido la explicación del origen de los conflictos centroamericanos, en las condiciones sociales de la región, antes que en una confrontación ideológica y política global de bloques hegemónicos..." (165)

Son los que han rechazado los esquemas de "Seguridad Nacional" de la política exterior norteamericana, y han repudiado la llamada "guerra de baja intensidad" que se ha implantado en Centroamérica. Consecuentemente han demandado la no agresión entre los países con ejércitos regulares y fuerzas de desestabilización (como los "contras"), así como el desarme de estos últimos en la región.

Son los que en 50 distintos estados, de los Estados Unidos, han creado una red de 258 organizaciones de base para frenar la autorización del Congreso al financiamiento para los "contras". En este mismo sentido, han reconocido que mientras la administración tanto de Reagan como de Bush siga manteniendo un compromiso de intervención económico-militar en el área centroamericana, las deportaciones de centroamericanos continuarán.

(165) Concha Malo, Miguel. "La Iglesia Católica y las Negociaciones de paz de Contadora"...op.cit. pag. 15

"Así los Estados Unidos no sólo manda las armas y los asesores militares a Centroamérica, sino que también las mismas víctimas ; los deportados". (166) a través de sus políticas, leyes y autoridades migratorias.

En este contexto, han creado Comités de solidaridad con los pueblos de Centroamérica, produciendo multitud de folletos y publicaciones para dar a conocer la situación real de éstos, concientizando a la sociedad norteamericana de una realidad que los medios de comunicación han tergiversado.

En resumen, ellos parten del rompimiento de la visión Este-Oeste del conflicto, y de los esquemas de "Seguridad Nacional", repudiando completamente la intervención norteamericana en la región centroamericana. En este sentido, su visión del conflicto es que éste se origina por las condiciones sociales, económicas y políticas del área.

Lo anterior se explica por varios factores, entre ellos sobresalen: el impacto del flujo migratorio centroamericano (superior al medio millón) que llega en la década de los ochenta, a raíz de la implantación de "regímenes de terror" en el área, en particular en El Salvador y Guatemala, con el apoyo del gobierno norteamericano. Un éxodo motivado por la supervivencia más que en ninguna otra causa, que concientiza a un sector significativo de la sociedad estadounidense, en particular al religioso.

También, a partir de la sacudida pastoral que ha representado el Concilio Ecuménico Vaticano II (1964), y el Documento de Puebla, México (1979). Al trabajo misionero de los sacerdotes católicos norteamericanos, quienes han sentido en carne propia el hambre, la miseria y el terror imperante en dicha zona.

"Persecuciones, violaciones a los Derechos Humanos y asesinatos de católicos norteamericanos en Centroamérica han sido denunciados y poco escuchados". (167)

Por último, al contacto que un importante sector de sacerdotes católicos estadounidenses, ha establecido con las Comunidades Eclesiales de Base, con las Iglesias de los Pobres o Populares, y por consecuencia con la Teología de la Liberación, en Centroamérica, optando por el compromiso con los pobres.

Tales hechos permitieron la creación de uno de los movimientos de Defensa de Derechos Humanos más importantes, en territorio norteamericano, el llamado 'Movimiento Santuario'. Analicémoslo.

(166) Perillie, Patrice. "Breve análisis del primer año de la Ley Simpson-Rodino y su impacto en la comunidad centroamericana refugiada en los Estados Unidos"...op.cit. pag. 7

(167) Cfr. Situación de los Derechos Humanos en Guatemala. Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala, Enero de 1990.

Como ya se ha señalado a lo largo de esta tesis, el Movimiento Santuario es el movimiento más amplio de defensa de Derechos Humanos de los centroamericanos (el cual después se extendería a otras minorías étnicas como los mexicanos), en territorio norteamericano. La defensa que se hace de éstos rompe con los esquemas tradicionales de la caridad y la compasión, entrando a un nuevo desarrollo, a lo que los teólogos de la liberación llaman "Proceso de Conversión".

Es decir, el entrar en contacto con la realidad centroamericana, en particular en países como El Salvador y Guatemala, caracterizada por el hambre, la miseria, la desesperación, el terror y la muerte permite mover la conciencia de un sector significativo de la sociedad norteamericana, gracias al trabajo religioso. Este contacto se da a través de dos hechos:

1) El trabajo misionero de los religiosos en Centroamérica. El cual les da una conciencia clara de la problemática en el área, y sus orígenes. Es decir, el contacto con esta realidad les permite constatar la injusta estructura socio-económica-política y social de la región. Al mismo tiempo que conocen una nueva teología (la Teología de la Liberación), una Iglesia diferente (la Iglesia de los Pobres o Popular), y una novedosa forma de organización social y eclesial (las Comunidades Eclesiales de Base). Elementos que después servirán para dar fundamento y organización, aunque de manera no explícita pero sí real, al "Movimiento Santuario" en Estados Unidos (sobre todo al importar la estructura de las Comunidades Eclesiales de Base, CEBs, en su organización).

2) El impacto del flujo migratorio centroamericano en la sociedad norteamericana. El arribo de miles de centroamericanos, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, a territorio estadounidense, quienes vienen huyendo de los "regímenes de terror", establecidos en sus países (con la anuencia y participación del gobierno norteamericano), los cuales realizan un verdadero genocidio indiscriminado, sobre la población civil, en su afán por combatir la guerrilla insurgente. De esta manera, con el éxodo de los centroamericanos la sociedad norteamericana va a conocer una realidad, en su propio territorio, para ellos desconocida o tergiversada por los medios de comunicación.

Analicemos como surge este Movimiento Santuario, como se desarrolla y como se inserta en él la Iglesia Católica norteamericana.

6.3.1. ¿ Qué significa Santuario ?

Según el diccionario, SANTUARIO es un lugar sagrado, un templo. En tiempos antiguos, la iglesia le daba refugio a personas que venían huyendo de las guerras, o que eran perseguidas por razones religiosas.

"SANTUARIO ahora en día, también es un lugar sagrado donde se da refugio. Este nuevo SANTUARIO es la comunidad indocumentada y refugiada (en Estados Unidos) que busca organizarse en defensa de sus derechos humanos y legales ante Inmigración". (168)

El símbolo del MOVIMIENTO SANTUARIO son dos manos sosteniendo al sol. Esto significa que esas manos son la comunidad indocumentada (y refugiada), sosteniendo la luz de la fuerza y la esperanza.

" Una voz sola se pierde en el viento. Miles de voces unidas exigiendo sus derechos, se harán escuchar." (169)

6.3.2. Orígenes.

El movimiento Santuario tiene su antecedente inmediato en julio de 1980, cuando un grupo de salvadoreños, engañados por un coyote (traficante de indocumentados, en la frontera de México y Estados Unidos) quien después de cobrarles, los abandonó en el desierto de Arizona. La mitad del grupo -entre ellos algunas mujeres y varios niños- mueren deshidratados; el resto gracias a que bebieron de sus propios orines, resistieron un poco más hasta ser encontrados casualmente.

"Este hecho causó profunda indignación en la opinión pública de Arizona, y gestó un profundo cambio en la vida de muchas personas". (170)

(168) Santuario Manual Para Organizadores. (Okeechobe). s/f. en Academia Mexicana de Derechos Humanos. (Núm. de Registro 1117) s/p.

Cabe señalar que Santuario es una palabra con reminiscencias de la historia eclesiástica medieval.

(169) Ibidem.

(170) Romo, Pablo O.P. "Santuario un movimiento de conciencia". en Revista Justicia y Paz. Año I, Núm. 4, agosto de 1986, pag. 12

Por otra parte, el trauma para los sobrevivientes fue intensificado cuando el Servicio de Inmigración y Naturalización (SIN) los arrestó y preparó su regreso al Salvador, sin importarles que el envío a su lugar de origen significaba para algunos su muerte.

Sin embargo, gracias a la intervención de la Diócesis Católica Romana de Tucson y a la Iglesia Presbiteriana de Saint-Mark, quienes pagaron la fianza (mientras ellos esperaban su documentación para ser considerados como asilados políticos, lo cual les fue negado), ninguno de los sobrevivientes ha sido regresado, desde 1980, debido al enorme apoyo humano financiero y legal que han recibido de estas organizaciones.

El arribo cada vez mayor de salvadoreños y guatemaltecos en territorio norteamericano, quienes escapan de los regímenes de terror de sus lugares de origen, ha tenido una respuesta agresiva por parte del SIN.

" El SIN los acorrala y los envía en barco de regreso, mil o más en un mes, para que muchos sean torturados y asesinados" al llegar a su país de origen. (171)

Ante esto un Comité Especial es creado por el Consejo Ecuménico de Tucson. Entre sus funciones está la de ayudar en la expansión de comunidades legales de base que orientan a los refugiados respecto de sus derechos y los auxilian en sus trámites legales. Cuentan con un soporte financiero de 750 mil a un millón de dólares para costos legales.

Menos dramático, pero no por eso menos efectivo, ha sido el trabajo de otras comunidades religiosas, que han respondido de modo similar ante esta problemática. Primero cerca de la frontera, de Texas a California y a medida que los refugiados han ido hacia el norte, se ha extendido la ayuda en Chicago, Boston, New York y Washington.

Su trabajo incluye todo tipo de acción, desde iniciativas judiciales y legislativas, junto con programas educacionales para los refugiados, hasta, por ejemplo, el obligar a las aerolíneas norteamericanas a no transportar refugiados centroamericanos de regreso a su país. (172)

(171) MacEoin, Gary. Sanctuary. A resource guide for understanding and participation in the Central American refugees Struggle. Ed. Harper & Row, San Francisco, EEUU, 1985, pag. 116
Para mayor información Vid. La Suerte de los Refugiados Deportados, en Gary MacEoin and Nivita Riley NO PROMISE LAND... op.cit. pp. 42-46

(172) Idem pag. 17

En octubre de 1981, el trabajo desarrollado por las delegaciones religiosas de California, Arizona, Texas y Washington, les permite reunirse en el Centro, California, para laborar conjuntamente en ciertos servicios, como lo son: la ayuda material y la ayuda en ministerio.

Estas acciones permitieron salvar a muchos centroamericanos de la deportación. Sin embargo, la política del SIN no varió en nada. Por el contrario, con el arribo de Ronald Reagan a la presidencia, se endureció más la política migratoria, bajo una visión unilateral de Seguridad Nacional.

El 20 de junio de 1983, el presidente norteamericano Ronald Reagan declaró que:

"Si se establecía una cadena de dictaduras marxistas antiestadounidenses en América Central, el resultado sería una marea de refugiados que (según Reagan) serían foot-people (gente a pie) y no boat-people (gente de lancha) - en obvia referencia a vietnamitas, haitianos y cubanos - hormigueando en el vecino país." (173)

Para evitarlo, Reagan demandó apoyo a su controvertida política en América Central.

Sin embargo, gracias al encuentro que se realizó, en el Centro California en 1981, de las comunidades religiosas, el consenso al que se llegó fue el de proteger y ayudar a los refugiados centroamericanos, condenando las prácticas migratorias del SIN, como pocas éticas e inmorales.

Sin embargo, el camino al movimiento Santuario, aunque ya tenía sus precedentes, tomaría forma concreta bajo la labor de dos hombres.

6.3.3.

Los Fundadores.

Jim Corbett, ranchero, cuáquero (174), del Sur de Arizona (con un título en filosofía de la Universidad de Harvard) quién tenía varios años trabajando en ambos lados de la frontera, Arizona-Sonora, y que además de hablar ambos idiomas, conocía bien las características del terreno. Había sido impactado por la noticia de la muerte de los salvadoreños en el desierto de Arizona.

(173) Aguayo, Sergio. El éxodo centroamericano.... pag. 19

(174) Cuáquero: miembro de una comunidad religiosa creada en el siglo XVIII, por George Fox, y extendida en Estados Unidos. La cual participa de la defensa de los Derechos Humanos, sin importar raza, sexo o clase social.

Razón por la cual se interesó cuando un amigo le contó, el 4 de mayo de 1981, la detención de una joven salvadoreña, por parte del SIN, por haber entrado al país sin inspección, y a la cual su amigo le había dado un ride.

Al día siguiente, de haberse enterado del incidente, habló por teléfono al SIN y a la patrulla fronteriza, para conocer el nombre y la localización de la salvadoreña interceptada, el día anterior, en la barricada de Peck Canyon.

Como él lo esperaba, lo confundieron con otro Jim Corbett, un alto oficial del Gobierno en Pima Country. Habiendo obtenido los datos Corbett, consultó con el Padre Ricardo Elford (católico-romano), quien después sería miembro del Comité Especial para Centro América, del Consejo Ecuménico de Tucson.

Después de haberse asesorado, Corbett fue a la cárcel de Nogales (Arizona), donde estaba detenida la salvadoreña, se entrevistó con ella y le pidió que firmara la forma G-28, forma necesaria para designar un representante legal.

Mientras estuvo en la cárcel se dio cuenta de la existencia de otras salvadoreñas. El fue por más formas G-28. Pero las personas del SIN, ya se habían dado cuenta de que no era el Jim Corbett que habían pensado. Cuando el regresó le informaron que todas las salvadoreñas habían sido trasladadas y se negaron a darle la nueva ubicación.

Corbett comprendió de golpe que el SIN estaba listo para utilizar cualquier embeleco con tal de evitar llevar a cabo su obligación legal hacia los refugiados. Esta realidad la confirmó cuando se enteró que el mayor campo de detención del SIN estaba en el Centro, California. A cuatro horas de la carretera y distante de cualquier fuente apropiada de ayuda legal. En el cual se encontraban las salvadoreñas.

Por otra parte, la salvadoreña a la cual Corbett le había dado la forma G-28, le fue quitada y tirada al bote de la basura por un oficial del SIN. Esto fue un abuso de autoridad. (175)

Gracias a una orden de la Corte, el grupo ecuménico de Tucson logró sacar a las salvadoreñas del campo de detención del Centro California. Rápidamente Jim Corbett convirtió las dos piezas de su garage en una improvisada vivienda para más de 20 mujeres, que estaban demandando su reconocimiento como asiladas políticas.

(175) MacEoin, Gary. Sanctuary a guide.. op.cit. pp. 18-19

simultáneamente el Comité Especial del Consejo Ecuménico de Tucson estableció contactos con Bruce Bowman, un abogado de los Angeles, California, quien (junto con Alicia Rivera, una salvadoreña refugiada) acudió a El Rescate (176), una oficina de ayuda legal para los refugiados centroamericanos, y con Gus Schultz, un pastor luterano (ahora obispo) en la Bahía de San Francisco.

Estos serían los primeros eslabones en lo que se convertiría en la red nacional más grande de defensa de indocumentados y refugiados políticos en Estados Unidos.

Cuando Jim Corbett se dio cuenta que su garage iba a ser insuficiente, debido al incremento de salvadoreños refugiados, acude con John Fife, otro hombre importante para el establecimiento del movimiento santuario, pastor de la Iglesia Presbiteriana de Southside de Tucson, Arizona. Fife simpatiza con la causa de Corbett, pero él tiene un cometido pastoral y antes de tomar una acción tiene que consultarlo con su grey.

Así, de esta manera, en octubre de 1981. John Fife reúne a los fieles y les lee un documento (177) en el cual explica por que se debe de ayudar a los refugiados centroamericanos (por razones de fe y de humanidad). Después de cuatro horas de oración, reflexión y discusión, la sesión votó (hubo sólo dos abstenciones) para extender la hospitalidad de la Iglesia a los refugiados. La comunidad se organiza para ofrecer sus servicios (comida, medicinas, doctores voluntarios para atender las víctimas de las torturas, etc.) y a invitar a los refugiados a permanecer en sus casas.

Por su parte, el SIN había detectado que algo inusual estaba pasando y envió un mensaje, indirecto pero claro:

"Nosotros no estamos exactamente seguros de lo que ustedes están haciendo, pero los detendremos o los arrestaremos y acusaremos."
(178)

(176)El Rescate. Es un programa de ayuda a los refugiados centroamericanos en el área de Los Angeles, California, apoyado por las Iglesias locales y nacionales que se agrupan bajo el Servicio Mundial de Iglesias (Church World Service) y el Servicio Luterano de Inmigración y Refugio (Lutheran Immigration and Refugee Service).

(177)Cfr. MacEoin, Gary. op.cit. pp.19-29

(178)Idem. pag. 20

Para enero de 1982, Jim Corbett acude a testificar y a demandar un cambio en la práctica pastoral en el Consejo Nacional de Iglesias, en Washington, D.C., Corbett señala el régimen de terror que se vive en Centroamérica y en muchas partes de América Latina, gobiernos apoyados por Estados Unidos y la desestabilización de aquellos que se consideran incompatibles con el Sistema (lease Nicaragua). De esta manera, Corbett afirma que

"Los salvadoreños (y posteriormente los guatemaltecos) son probablemente la primera ola de afluencia de refugiados latinoamericanos huyendo de un territorio militar, quienes llegarán a los Estados Unidos a través de México en esta década."
(179)

Por otra parte, Corbett señala que estos centroamericanos están forzados a entrar a los Estados Unidos, desde hace años, debido a que es difícil sobrevivir (aún para los propios mexicanos) en la pobreza extrema de México.

Por lo cual hace un llamado a las comunidades religiosas para que participen en la defensa de éstos y ayuden a evitar su captura. Ya que el deportarlos significa, para algunos, condenarlos a la muerte. Demanda una respuesta de fe, que desafíe las políticas migratorias del Gobierno.

Quién primero responde a este desafío (como ya se señaló) es la congregación entera de la Iglesia Presbiteriana de Southside (Tucson, Arizona), dirigida por John Fife, al declarar públicamente "Santuario para los refugiados de Centro América" a dicha Iglesia.

Otras comunidades religiosas con las cuales estaban en contacto también responden al llamado de Corbett. Y se elige una fecha significativa para hacer patente este evento: el 24 de marzo de 1982, segundo aniversario del asesinato del arzobispo Oscar A. Romero.

(179) Idem pag. 21

6.3.4. Santuario: Un Movimiento Ecuménico.

La ceremonia que se llevó a cabo, el 24 de marzo de 1982, fue un acto formal de la fe ecuménica de Tucson, Arizona. Una Salvadoreña (enmascarada, debido a que había cámaras de televisión que estaban filmando a nivel nacional) (180) fue recibida por Joanne Walter, Presidente del Consejo Ecuménico de Tucson;

por John Fife, pastor presbiteriano de la Iglesia de Southside (donde se llevó a cabo la ceremonia);

Rabi Joseph Weizembaum del Templo Emanu-Eli y miembros del Comité Especial para Centroamérica del Consejo Ecuménico de Tucson, entre los que sobresalen el Dr. David Sholin (Pastor de la Iglesia Presbiteriana de Saint-Mark), el Reverendo David Johnson (Pastor de la Iglesia Universalista Unitaria), el Padre Ricardo Elford y Velia Borbon de la Oficina de Asuntos Hispanos de la Diócesis Católica de Tucson, el Reverendo Ken Kennon (Pastor de Broadway Christian), el Reverendo Mike Smith (asistente del Pastor en la Iglesia Presbiteriana de Saint-Mark), Mago Cowan y Lupe Castillo (del Consejo del área de Manzo), Barbara Elbrandt (del Encuentro de Amigos de Pima);

por último, pero no por eso los menos importantes, Jim Corbett (el iniciador del Movimiento Santuario) Gary MacEoin (destacada participante en este Movimiento y editora de varios libros sobre Santuario, de los cuales hemos hecho referencia en esta tesis) y Tim Nonn (otro destacado militante).

Por otra parte, en la pequeña Iglesia Católica del suroeste de Tucson, localizada en el barrio pobre chicano, un gentío la envolvía, en solidaridad con lo que estaba pasando.

Como se puede apreciar, el Movimiento Santuario es una organización amplia y heterógena, en la cual participan de manera destacada, en un primer momento, los religiosos, en el trabajo ecuménico más importante de la historia religiosa de los Estados Unidos. Movimiento, que posteriormente tocará la conciencia de la sociedad civil en su conjunto.

6.3.5. Justificación Histórico-Teológica.

"No hagan sufrir al extranjero que viva entre ustedes; aménlo, pues es como ustedes. También ustedes fueron extranjeros". (Lev. 19:33-34)

La Justificación histórico-teológica del Movimiento Santuario está sólidamente fundada en las raíces judeo-cristianas más auténticas; en la práctica de la Ciudad Cristiana, en la tradición medieval, que declara a las Iglesias "Santuario" para los perseguidos; y en la historia de los Estados Unidos con la práctica de algunas Iglesias protestantes que a mediados del siglo XIX, en la Guerra de Secesión, ayudaban a escapar a los esclavos negros del sur hacia las fronteras del norte. Dicha práctica es retomada en la actualidad con un vigor notable. De ahí que toda la red de comunicaciones entre los miembros de Santuario, hoy en día, la llaman "background tunnel" (Tren subterráneo), igual como se estilaba llamarla en aquellos tiempos. (180)

A lo anterior hay que agregar que el pueblo norteamericano conserva en su memoria histórica el origen de su país, la importancia de la inmigración extranjera. Sus antepasados no olvidan como en Norteamérica se fundaron "santuarios", para los perseguidos políticos y religiosos de Europa, quienes en conmemoración y gratitud grabaron en la Estatua de la Libertad las siguientes palabras:

Give me your tired, your poor, your huddled masses yearning to be free" (181)

Es decir, es el mismo desarrollo histórico de los Estados Unidos de América, un crisol pluriétnico y pluricultural- lo que le ha dado esta singularidad histórica - y las raíces teológicas más profundas y antiguas del judeo-cristianismo (defensa de los derechos básicos de los seres humanos y la protección de éstos). Elementos que justifican la actuación de los seguidores del Movimiento Santuario, y que han logrado una ola de participación ecuménica y plural, a la cual Jesse Jackson (el ex-candidato demócrata, negro, a la presidencia) ha llamado "Arco Iris".

(180) Para mayor información Vid. "New Underground Railroad". Programa grabado en video del canal PBS (30 minutos), por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria O.P." (CUC), Cd. Universitaria, México, s/f.

(181) Este epitafio constantemente lo recuerdan los seguidores del Movimiento Santuario Para mayor información Vid. "Heart of the Matter". Programa grabado en video del canal BBC (45 minutos), por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria O.P.", (CUC), Cd. Universitaria, México, s/f.

6.3.6. Fundamento Legal

Los miembros del Movimiento Santuario fundamentan sus acciones en el marco legal. Con base en el derecho han señalado que:

En 1967, el Protocolo de las Naciones Unidas, relacionado con el status de Refugiado, solicita a los Estados Unidos el ofrecer protección a cualquier persona que huyera de su país de origen debido al temor de ser perseguido. Bajo este Protocolo, un refugiado es áquel que tiene un miedo bien fundado de ser perseguido por motivo de raza, religión, nacionalidad, opinión política o afiliación a un grupo social en particular, y está fuera de su país de origen.

Bajo el artículo 33 de dicho documento, las naciones firmantes acuerdan que no deportaran personas que se encuentren dentro de sus fronteras a un país en el cual los refugiados serían objeto de persecución.

Asimismo, las Convenciones de Ginebra de 1949, pertenecientes al Trato de Civiles en Tiempos de Guerra, y los Protocolos adicionales a dicha Convención, son instrumentos legales de gran importancia en el trato y protección de personas que huyen de sus lugares de origen debido a la guerra; el artículo 45 resalta que:

"los refugiados no son sujetos a repatriación por la fuerza hasta que hayan cesado las hostilidades y (además) 'los refugiados' no pueden ser enviados a ningún otro Estado que no haya demostrado en forma satisfactoria su propósito o condición de cumplir con normas humanitarias de trato." (182)

En este sentido, también el artículo 147 de la Convención de Ginebra (IV) califica las actuaciones que contraríen estas prohibiciones como "graves violaciones" de las Convenciones, pudiendo ser considerados como crímenes de guerra (art. 85.5, 1977) ya que las naciones signatarias están obligadas bajo el principio de NONREFOULMENT.

(182) Para mayor información, Cfr. Sepúlveda, César. "Vinculación entre el Derecho Internacional Humanitario, los Derechos Humanos y la protección internacional a los refugiados". En Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Núm. 59, México, mayo-agosto de 1987, pp. 585-597.

Por otra parte, los llamados Principios de Nuremberg determinan que los individuos tienen deberes de orden internacional que traspasan las obligaciones de tipo nacional, de obediencia que impone cada Estado en forma individual. El principio dice que:

"el hecho de que una persona actúe en cumplimiento de una orden de su gobierno o de un superior jerárquico, no libera a esta persona de su responsabilidad ante la ley internacional, dada la condición de que tiene a su alcance una elección moral posible de actuar".

El más reciente acuerdo en este campo es el Acta de Refugiados de 1980. La cual ha sido suscrita por los Estados Unidos e incorporada a su ley doméstica. El estatuto sugiere que:

"el miedo subjetivo de persecución de un postulante de Asilo, debiera ser motivo suficiente para considerarlo refugiado".

Los miembros de Santuario conocen bien estas leyes internacionales y basados en ellas justifican su acción. Sin embargo, el gobierno norteamericano no ha querido reconocer la categoría de refugiados a los centroamericanos, sino que sólo los considera migrantes económicos. Por eso, las autoridades migratorias, proceden a la reclusión o deportación de todo salvadoreño o guatemalteco, que se encuentre en situación de ilegalidad en el país, concentrándolos en once cárceles que el Servicio de Inmigración y Naturalización tiene en los estados del Sur.

Como se puede apreciar, para las autoridades migratorias del gobierno de Estados Unidos no existe fundamento legal (nacional o internacional) que apele al status de refugiado (menos si es centroamericano), a pesar de que a firmado convenios internacionales que aseguran la acogida y protección de refugiados, éstos no tienen valor en la práctica, sólo cuando al gobierno norteamericano le conviene.

Esto se evidencia aún más sabiendo que el 97.5% de las solicitudes de asilo político pedidas por salvadoreños es rechazada, y que sólo el 1% de las solicitudes hechas por guatemaltecos es aceptada; mientras que más del 85% de las solicitudes de asilo político que hacen las personas de países cuyos gobiernos no simpatizan con la administración norteamericana, son aceptadas.
(183)

(183) Cfr. Romo, Pablo O.P. op.cit. pp. 12-13

6.3.7. Represión al Movimiento Santuario.

Después de la celebración formal del Movimiento Santuario, en la Iglesia Presbiterana de Southside California, el 24 de marzo de 1982, los reporteros que estaban cubriendo el evento cuestionaron sobre éste a los voceros del SIN y de la administración gubernamental. Estos lo describieron como :

" un espectáculo insignificante que iba a tener un impacto marginal en la labor del SIN... y que desaparecería cuando la novedad hubiera pasado". (184)

Sin embargo, en la actualidad es ampliamente conocido que el SIN y la administración gubernamental están profundamente preocupados. El incremento del número de partidarios del Movimiento Santuario (en Iglesias, sinagogas, universidades y en todos los centros de ayuda a los refugiados centroamericanos), y sobre todo de los motivos de su actuación, han permitido concientizar, de costa a costa, a un significativo sector de la sociedad norteamericana, sobre la política exterior del gobierno hacia Centroamérica, y la implicación que tiene ésta con las políticas migratorias internas.

Este proceso de concientización llevado a cabo por el Movimiento Santuario, ha tenido como respuesta una acción intimidatoria por parte del SIN y de las autoridades gubernamentales.

El primer ataque público por parte del SIN ocurrió en el Sur de Texas. En febrero de 1984, es arrestada Stacey Lynn Merkt, trabajadora social de la Casa Oscar Romero en Brownsville, Texas. Stacey es acusada de haber transportado ilegalmente a salvadoreños desde México a Estados Unidos, es juzgada y declarada culpable, el 28 de junio de ese mismo año, imponiéndole una sentencia suspendida de dos años (libertad condicional). Phillip Conge, dirigente del Consejo Ecuménico de Tucson, fue arrestado y acusado de cargos similares pocos días después.

Cabe aclarar, que ambos casos, sobre todo el de Stacey Lynn, aparecieron en los periódicos de la Unión Americana, donde quedó de manifiesto que el juez que los condenó había apresado con

(184) Mac Eoin, Gary, op.cit. pag. 23

anterioridad a dos salvadoreños, que habían sido ayudados por Lynn, quienes se rehusaron a testificar en contra de ella, pues dijeron que:

" sus principios cristianos no les permitían responder a preguntas que pudieran poner en peligro precisamente a quien los había ayudado". (185)

De la misma manera, en marzo de 1984, Jack Elder, director de una casa de ayuda, perteneciente a la Diócesis Católica Romana, de Brownsville, Texas, fue arrestado con los mismos cargos. En noviembre de ese mismo año, él y Stacey Lynn, fueron acusados otra vez, en esta ocasión por transportación de ilegales y conspiración. Elder fue condenado a seis meses de prisión, de una pena que originalmente se había fijado en una año.

"La fuerte campaña nacional en favor de su liberación explica en parte esa reducción, pero si el juez se hubiese atendido a la demanda del Departamento de Justicia, la suma de sus violaciones de la ley le hubiese sido penada con el equivalente de cuarenta años". (186)

Sin embargo, el ataque masivo por parte del SIN se daría a principios de 1985, justamente en el aniversario del movimiento Santuario. El gran jurado Federal de Phoenix, Arizona, con mano dura acusa a 16 personas (incluyendo dos sacerdotes, tres monjas y a los dos fundadores del movimiento Jim Corbett y John Fife), se les imputa 71 cargos criminales (ayuda, entrada, transportación, encubrimiento y conspiración con ilegales, entre otros).

De esta manera, una acción denominada operación "sajouners" llegó a su fin. Después de 10 meses de investigación y espionaje a miembros del Movimiento Santuario, incluso dentro de los templos. Dicha operación fue patrocinada por el Servicio de Inmigración y Naturalización (SIN), su director James Rayburn, infiltró espías que se hacían pasar por ilegales, o que aparentaban querer ayudar al Movimiento Santuario como voluntarios. Gracias al espionaje logró tener los elementos necesarios (91 cintas grabadas con material que involucraban a los líderes del Movimiento, además de una gran cantidad de fotografías inculpadoras) para llevar a cabo el proceso jurídico.

(185) Cfr. Romo, Pablo OP, op.cit. pag. 14 (esto refuerza nuestra hipótesis de que la fe cristiana de los centroamericanos es diferente a cómo se practica en otras partes, siendo ésta más honesta y comprometida con sus principios)

(186) Cfr. Selser, Gregorio. El Documento de Santa Fe, Reagan y los Derechos Humanos. Ed. ALPA CORRAL, México, 1988, pag.146

El juicio duró más de 25 semanas, la parte acusadora representada por el Fiscal Donald Reno , dependía del testimonio de su testigo principal José Cruz, un espía mexicano de quién se supo que tenía antecedentes criminales, entre los que se encontraba el tráfico de armas. Los defensores del Movimiento Santuario, con base en los mencionados antecedentes y aunado a múltiples ocasiones en que incurrió en perjurio consideraban que José Cruz debía ser descalificado como testigo. (187)

Sin embargo, el Juez Earl H. Carroll no le otorgó a este asunto la más mínima importancia. Los resultados del juicio fueron los siguientes:

María del Socorro Pardo de Aguilar, cincuenta y seis años de edad mexicana de Nogales, Sonora, madre de 5 hijos , licenciada en Biología y Química en el Washington Jefferson College, fue acusada de conspiración y de ayuda a ingresar en forma ilegal a indocumentados a los Estados Unidos;

Antonio Clark, sacerdote católico con estudios en la Universidad Gregoriana en Roma, y quien atiende la parroquia del sagrado Corazón en Nogales, Arizona, fue acusado de esconder, albergar y proteger indocumentados en este país;

John Fife, pastor presbiterano de la Iglesia Southside en Tucson, Arizona, cofundador del Movimiento Santuario, fue acusado de conspiración y alentar la entrada de indocumentados;

Peggy Hutchison, de 30 años de edad, casada y graduada en la Universidad de Sacramento, California, misionera voluntaria en el Tucson Metropolitán Ministry, metodista, fue acusada de conspiración; (188)

Wendy Le Win, de 26 años de edad, graduada en la Universidad de Wisconsin, quien profesa la religión Universalista Unitaria, fue acusada de transportar indocumentados;

Darliene Nikgorski, de 41 años de edad, graduada en Alberno College, religiosa católica de la orden de School Sisters Of Saint Francis, y quien en 1981 trabajó en Guatemala en donde se vio forzada a huir, primero a Honduras y después a Chiapas, México, para trabajar en los campamentos de refugiados en la Frontera México- Guatemala. Fue acusada de conspirar, ayudar e inducir la entrada de indocumentados, esconder, albergar y proteger a éstos;

(187) Romo, Pablo OP op.cit. pag. 15

(188) Peggy Hutchison, después de enterarse de la suspensión de la sentencia, dijo: "Hoy frente a este tribunal proclamo que como cristiana, nunca más nuestra nación (Estados Unidos) deberá permanecer callada mientras ocurre otro Holocausto; en este caso, el del Pueblo de Centroamérica". Cfr. Zebadúa, Emilo "Sentencia Vacilante", Periódico, La Jornada, México, 10 de julio de 1986, pag. 20

Ramón Dagoberto Quiñones, de 50 años de edad, sacerdote católico, párroco del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, en Nogales, Sonora, fue acusado de conspiración, entrada ilegal, eludiendo la inspección en la frontera, ayudando a indocumentados;

Jim Corbett, Mary K. Espinoza y Nena Mac Donald, fueron declarados inocentes. La fianza en total ascendió a más de 80,000 dólares.

A pesar del veredicto del jurado, la conciencia no pudo ser condenada a prisión y al silencio. Jim Corbett, declaró al salir del juzgado que continuará "ofreciendo Santuario abiertamente aunque tengamos que ser enjuiciados constantemente las veces que sea necesario, hasta que se establezca la legalidad, o más claramente se actualice el mandato de Nuremeberg : que la protección de los Derechos Humanos nunca es ilegal". (189)

Sin embargo, el 1 y 2 de julio de 1986, El Juez Carroll, quien durante todo el proceso se había mostrado hostil a la posición de los militantes del Movimiento Santuario, vaciló a la hora de dictar las sentencias de los ocho procesados que había sido declarados culpables en mayo - de un grupo original de dieciseis- y no impuso condenas privativas de la libertad, consciente de que hubiera desatado una protesta masiva de parte de un sector de la sociedad civil estadounidense...para no mojarse. (190)

De esta manera, de acuerdo con Emilio Zebadúa:

" El Movimiento de Santuarios, en Estados Unidos ha significado una reinterpretación de las obligaciones y derechos del ciudadano y de las asociaciones religiosas y políticas en su relación con el Estado. En otro nivel, se ha traducido en un conflicto entre Iglesia y Estado en el que ambas instituciones buscan definir sus esferas de competencia" . (191)

En este contexto, no es incongruente que la conclusión del juicio a los miembros de Santuario, venga a dar la razón a éstos. Es decir, que el éxodo centroamericano, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, sea de carácter político (muchos con el miedo bien fundado de perder la vida), y que el status de refugiado se les debe de dar.

(189) Romo Pablo OP. ibídem

(190) Cfr. Zebadúa, Emilio. "Sentencia Vacilante.. ibídem

(191) " Santuarios: La Iglesia vs. Washington." Periódico La Jornada, México, 2 de diciembre de 1985, pag. 17

6.3.8. Apoyo al Movimiento Santuario.

Días antes de conocerse la sentencia a los miembros del Movimiento Santuario, el periódico The New York Times (15 de marzo de 1985) publicó un desplegado de un cuarto de página financiado con el aporte de 120 personalidades académicas norteamericanas - incluyendo a varios premios Nobel - en apoyo de Santuario y en demanda del "fin de las persecuciones". (192)

Entre los firmantes figuraban el lingüista Noam Chomsky, el teólogo William Sloane Coffin, el jurista Richard Falk y los premios Nobel Salvatore E. Luria, Linus Pauling y George Wald. En otras palabras el Movimiento se ampliaba hacia las universidades y a la sociedad civil en general. Con esto se cumplían las predicciones que en tal dirección se habían formulado en los artículos de Ari L. Goldman "Churches Becoming Home To Central American Exiles", en The New York Times, 1 de abril de 1984, p.E9, y en Geraldine Brooks "Offered Sanctuary: Scores of U:S: Churches Take in Illegal Aliens Who Plea Guatemala and El Salvador", en The Wall Street Journal, 21 de junio de 1984. (193)

En ambos artículos, se destaca el hecho de que la defensa de los Derechos Humanos no es únicamente un asunto religioso, sino que es un problema de la Sociedad Civil en su conjunto, y que la llegada, de manera dramática, de los centroamericanos a los Estados Unidos, fue la piedra que movió y destapó la conciencia del pueblo norteamericano.

" Son doscientas las congregaciones religiosas que han tomado el camino de Santuario; de la misma manera, veinte ciudades han acordado en su Consejo no apoyar a la policia migratoria en sus investigaciones y detenciones. Entre estas ciudades están: Seattle, Madison, Rochester, Cambridge, Brooklin, Takoma Park, Los Angeles, West Hollywood, Berkeley, San Francisco, Sacramento y Oakland. esta última extendió la protección para los sudafricanos. De igual manera once Universidades se unen a Santuario y -asombrosamente- el gobernador del Estado de Nuevo México, a finales de mayo de 1986, declaró Santuario el territorio bajo su jurisdicción. Asimismo se espera que el Congreso del estado de Nueva York siga el ejemplo de Nuevo México." (194)

(192) Selser, Gregorio. op.cit. pp. 146-147

(193) Ibídem

(194) Pablo Romo OP. op.cit. pag.

En este contexto, el Movimiento Santuario, que incluye más de 3 mil iglesias, sinagogas, asociaciones civiles y gobiernos locales, ha desafiado la clasificación del Departamento de Estado y del SIN, argumentando que de acuerdo a la Convención de las Naciones Unidas y a la Ley sobre refugiados, de 1980, los migrantes centroamericanos son refugiados y tienen derecho a recibir asilo. (195)

Contrariamente a lo que el SIN (Servicio de Inmigración y Naturalización) y el gobierno han declarado, los partidarios del Movimiento Santuario incluyen un amplio espectro político: demócratas y republicanos, "yuppies", blancos, negros, hispanos, ejecutivos de negocios, estudiantes, maestros, granjeros, feministas, etc. En otras palabras:

"Es una Coalición de Arco Iris (Rainbow Coalition), el sueño de Jesse Jackson (ex-candidato demócrata a la presidencia, y quién incidentalmente es un firme partidario del movimiento). Un vínculo común une a esa gente: la certeza de que Santuario es una obligación moral para ayudar a los niños, mujeres y hombres que han escapado de sus países por miedo a perder sus vidas". (196)

6.4. La importancia de la Comunidad Católica

De particular significancia ha sido el amplio apoyo de la comunidad católica al Movimiento Santuario, no sólo porque sea el cuerpo religioso más grande en los Estados Unidos, sino porque tradicionalmente había apoyado incondicionalmente a las administraciones del gobierno en turno, de los Estados Unidos, especialmente en asuntos de política exterior

Este viraje, de oposición a la política exterior norteamericana hacia Centroamérica, (Vid. primera parte de este capítulo), permitió a la comunidad católica norteamericana, mantener una posición firme y congruente con sus principios. Apoyando ampliamente, a pesar de ciertos sectores reaccionarios, al Movimiento Santuario. Se destacan las dos posiciones asumidas dentro de la propia Iglesia: la institucional y la de base. Analicemos ambas.

(195) Zebadúa, Emilio. Santuarios: La Iglesia vs Washington... ibidem

(196) Mac Eoin, Gary. Sanctuary a guide... op.cit. pag. 25

6.4.1. La posición de los sectores institucionales.

El Movimiento Santuario ha tenido una amplia acogida en la Iglesia Católica. Sin embargo, esta respuesta no ha sido absoluta en el sector institucional (entendiendo al sector institucional como al grupo de funcionarios y altos jerarcas católicos) sólo algunos arzobispos y obispos han asumido, desde su cargo, su posición frente al Movimiento Santuario.

Entre quienes han respondido a este llamado sobresalen las figuras del arzobispo Raymund Hunthausen de Seattle, quién dijera:

" El grito de liberación de esa gente es un clamor ascendente hacia Dios que nadie puede detener" (197)

También se encuentran el obispo, John Fitzpatrick de Brownsville, Texas (quién felicitó la actuación de Jack Elder y Stacey Merkt, en los casos de detención ya mencionados), el arzobispo Rembert Weakland de Milwaukee, los obispos Manuel D. Moreno de Tucson, Arizona, Thomas J. O'Brian de Phoenix, y Jerome J. Hastritch de Gallup (Nuevo México), quienes después del caso de detención de Elder y Merkt, hicieron pública su adhesión al Movimiento Santuario.

Por último, entre otros más, se destacan la posición de Roger Mahoney, arzobispo de la Ciudad de los Angeles, California, y la actuación del obispo Luis Olivares de la Iglesia "Nuestra Señora Reina de Los Angeles" de La Placita Olvera, de la Ciudad de Los Angeles, California.

(Casos que en el siguiente punto se analizarán más ampliamente, y que permitieran comprender mejor la posición institucional y la actuación de las bases religiosas).

No menos importante ha sido la adhesión al Movimiento Santuario, de la mayor orden religiosa católica en Estados Unidos: Los Maryknoll. Una orden compuesta por hermanas, hermanos, padres y misioneros, quienes en marzo de 1985, leyeron un documento público en el cual afirmaban que:

" Nosotros hemos vivido y trabajado entre la gente pobre de América Central por casi cuarenta años...conocemos personalmente a algunos de los refugiados...Muchos de ellos han servido en sus comunidades como catequistas en sus iglesias locales...Nosotros

(197) MacEoin, Gary. Sanctuary a guide... op.cit. pag. 26

defenderemos a estos refugiados como .refugiados políticos. escapando de la persecución... El Movimiento Santuario ratifica y apoya el Acta de Refugiados de 1980, de los Estados Unidos y el protocolo sobre refugiados de las Naciones Unidas... el Movimiento Santuario es un llamado a nuestro gobierno a apoyar una tradición y esas leyes ". (198) (subrayado nuestro)

Continuando con la participación de las ordenes católicas en el Movimiento Santuario, conviene destacar que en el mismo año, 1985, las ordenes de los franciscanos de las provincias del este (sesenta casas) y los redentores (veintitres casas), se proclamaron asimismo como Santuarios.

Sin embargo, el trabajo de las comunidades católicas no sólo ha sido la de ofrecer refugio, comida y apoyo económico. En algunos casos esta ayuda se ha extendido al área legal, apoyando a los indocumentados para que legalicen su estancia en los Estados Unidos .

Esta última, la legalización de los centroamericanos, ha sido la posición sostenida, principalmente por el sector institucional, a raíz de la implantación de la llamada "Ley Simpson - Rodino" (Immigration Reform & Control Act de 1986), la cual contempla la "amnistía" para los indocumentados que llegaron antes del primero de enero de 1982, y que condena a los patrones que empleen a trabajadores sin documentos, entre otras disposiciones más. Por ejemplo, en la Ciudad de Miami, Florida:

"Santuario es una organización independiente que ha recibido fondos de la Campaña para el Desarrollo Humano, organización que pertenece a la Iglesia Católica... la tarea de Santuario es proporcionarle conocimientos e información a la comunidad indocumentada para que se organice y luche por sus derechos, que luche para legalizarse". (199)

(198) Ibidem.

Esto refuerza nuestra hipótesis de que muchos de los refugiados centroamericanos (en particular salvadoreños y guatemaltecos), en los Estados Unidos, han escapado de sus países por razones de persecución religiosa, sobre todo por su adherencia a las Comunidades Eclesiales de Base, a Las Iglesias Populares, y por consecuencia a la Teología de la Liberación. (Vid. Capítulos I, II, III y IV de esta tesis).

(199) Santuario: manual para organizadores.
(Okeechobee)..op.cit. s/p

sin embargo, cabe destacar, de acuerdo con Patrice Perillie, que:

" Se calcula que más de los dos tercios de los 800,000 a un millón de refugiados centroamericanos en los Estados Unidos no califican para la legalización (a través de la "Ley Simpson Rodino"), por que vinieron después de la fecha límite del primero de enero de 1982. Esta fecha que no fue escogida al azar, sino que fue precisamente para excluir a los campesinos salvadoreños y guatemaltecos, quienes huyeron masivamente de los grandes operativos militares y bombardeos que empezaron en este año. "

(200)

Como se puede apreciar es muy difícil para los centroamericanos, en particular para los salvadoreños y guatemaltecos, legalizar su residencia en los Estados Unidos. Por una parte la forma dramática de su arribo a Norteamérica, escapando de la violencia de sus países de origen, y llegar a un país completamente distinto (idioma, costumbres, leyes, etc.), les produce un trauma cultural muy fuerte. Por otra parte, sus escasos niveles educativos y formativos no les permite acceder a las instancias u organizaciones correspondientes, que los asesoren y ayuden, entre otras muchas circunstancias más. Aunque, siguiendo con Patrice Perillie, de todas maneras:

" Los que llegaron antes de 1982 y teóricamente califican, tienen grandes problemas para comprobar su identidad y estadía. Temerosos de ser detectados y deportados a sus países en guerra, se escondieron y sobrevivieron bajo nombres falsos en general, haciendo todo lo posible para no dejar ninguna prueba de su existencia y que ahora paradójicamente necesitan probar para calificar la legalización. Es así como solamente 45,852 salvadoreños y 14,808 guatemaltecos han aplicado hasta el 13 de noviembre de 1987... Esto representa menos del 15% de los refugiados centroamericanos en los Estados Unidos." (201)

En este contexto, la posición del sector institucional, de la Iglesia Católica, de apoyar la legalización (en cooperación con las autoridades migratorias) de los centroamericanos, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, se encuentra ante múltiples obstáculos y contradicciones, las cuáles se tocarán en el siguiente punto.

(200) Perillie E., Patricie " Breve análisis del primer año de la Ley Simpson Rodino y su impacto en la comunidad centroamericana refugiada en los Estados Unidos", En IV Jornadas de Derechos Humanos, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", México, D.F. (CUC), Diciembre de 1987, pag. 4

(201) Ibidem

6.4.2. La actuación de los sectores de base de la Iglesia Católica Norteamericana : el caso de la Ciudad de los Angeles, California.

A diferencia del sector institucional (leáse funcionarios eclesiásticos, o miembros de la Iglesia de alta jerarquía), los sectores de base, Parroquias, Iglesias, Comunidades Eclesiales de Base y los miembros que componen a éstas, ya sean eclesiásticos o laicos católicos, tiene no sólo una postura en el Movimiento Santuario, sino una actuación relevante dentro de éste, oponiéndose abiertamente al SIN y a las autoridades gubernamentales, y muchas veces al propio sector institucional de la misma Iglesia Católica.

Para ejemplificar lo anterior, vamos a estudiar el caso de la Ciudad de los Angeles, California. Hemos seleccionado esta Ciudad por dos razones: primero, existe una amplia comunidad de latinoamericanos, en particular de mexicanos y centroamericanos. Según el Censo, del Estado de California, en 1980, respecto a trabajadores indocumentados, de un total de 1.024,000 el 74.5% provenían de México, esto es 763,000. El segundo gran grupo lo constituían los centroamericanos. (202)

Sin embargo, cabe señalar el crecimiento de la inmigración centroamericana en la década de los ochenta, a raíz de los genocidios masivos en la zona (sobre todo en El Salvador y Guatemala, Vid. capítulo IV de este trabajo).

A esto hay que agregar, que la población latina crece más rápidamente que la población anglosajona. Se estima que para el año 2000 los latinos serán el segundo grupo étnico más importante en los Estados Unidos. Tan sólo en el estado de California se prevé que el total de la población latina corresponderá a más de un 30% de la población total (203)

Segunda razón, dos de las principales Iglesias de esta Ciudad han tenido un papel relevante en el Movimiento Santuario : la Iglesia de La Placita Olvera y Dolores Mission. (204)

(202) Passel, S. Jeffrey. INMIGRATION TO THE UNITED STATES. Population Division Bureau of the Census, Washington, D.C. 1986

(203) Hayes-Baustista, David E...op.cit. (mimeo)

(204) La Iglesia de la Placita Olvera, es una Iglesia muy conocida por su ubicación adyacente a la calle Olvera, y en contraesquina de un mercado de artesanías conocido como "La Placita" (de ahí el nombre de Placita Olvera), para mayor referencia se ubica a una calle del Consulado Mexicano, aunque su verdadero nombre es " Nuestra Señora Reina de los Angeles". Por lo que respecta a La Iglesia Dolores Mission, ésta se encuentra en el Núm. 171 de la calle S. Gless Street, al Este de los Angeles, junto a una unidad habitacional (conocida como proyecto), donde residen muchos latinoamericanos.

6.4.2.1. Santuario en los Angeles.

Lo que hoy es la Ciudad de Los Angeles, en 1781 era una pequeña Villa perteneciente a la alta California, de la entonces llamada Nueva España. En ese mismo año, el 4 de septiembre, una expedición de San Gabriel Mission fundó, en el pueblo de los Angeles, la Iglesia " Nuestra Señora Reina de Los Angeles ". La Iglesia más antigua de California. (205)

En 1840 el Papa Gregorio estableció Diócesis en ambas Californias. Sería hasta 1936 que se crea la Arquidiócesis de Los Angeles. Ahora, la enorme ciudad de Los Angeles es el centro económico, político y cultural de la décima economía del mundo; la del Estado de California, Estados Unidos.

Sin embargo, algo no ha cambiado: la presencia de la Iglesia católica, sigue siendo muy importante. Una de las razones es que la enorme mayoría de los inmigrantes y residentes son de origen latinoamericano.

En este contexto, el arzobispo Roger Mahoney, máximo prelado de esta región, ha tenido una posición destacada (aunque bastante contradictoria) en el Movimiento Santuario, en particular ante los efectos de la llamada ley Simpson-Rodino, él ha afirmado que:

"Si se afecta a la grey, se afecta también al pastor. Si la iglesia - en su sentido original de comunidad - es lastimada, el dirigente espiritual también resulta lastimado. Al menos, esto es lo que manda la lógica ". (206)

(205) Cabe señalar que los padres fundadores, los Franciscanos, Francisco Hermenegildo, Juan Antonio Barrenche, Juan Marcello Díaz y José Matias Moreno, fueron asesinados por los indios de California. Sin embargo su labor, permitió penetrar a la religión católica en lugares tan inhóspitos como éste. Cfr. Catholic Almanac.. op.cit. pag. 477

Sin embargo, conviene recordar que los sacerdotes y misioneros católicos creían en la salvación de las almas de los indígenas, considerándolos seres humanos, a diferencia de los protestantes puritanos quienes les negaron el derecho de poseer alma y por lo tanto indignos de vivir, argumento que justificó la matanza de miles de indígenas norteamericanos para despojarlos de sus tierras.

(206) Valle, Eduardo " Ejemplares acciones eclesiásticas contra la Simpson, ley racista ". El universal, junio 27 de 1987.

No obstante, la posición de Mahoney ha tenido un elevado grado de ambigüedad. Defiende en ocasiones a sus feligreses, pero nunca se enfrentó a las autoridades migratorias en la aplicación de la ley Simpson-Rodino. Por esta razón los fieles, y hasta los sacerdotes, no saben como actuar ante esta postura ambivalente.

Pero, Santuario va más allá de cualquier obstáculo, como bien lo señala Michael Kennedy, sacerdote de La Iglesia "La Placita", de la Cd. de Los Angeles, California:

" Santuario nació desde 1982, con un sólo objetivo, ofrecer albergue y atención a los inmigrantes perseguidos en sus países, quienes huyen de la guerra o de la miseria, y que al venir aquí encuentran otra clase de opresión como son las condiciones de pobreza, adaptación a esta sociedad, los abusos y malos tratos por parte del patrones, la persecución sin tregua de las patrullas del Servicio de Inmigración y Naturalización (SIN).

Ayudar al desválido y al prójimo requiere de grandes consecuencias adversas al amor y a la práctica de la misericordia. Las leyes federales trataron de diezmar este Movimiento (vid. punto 6.3.7. de este capítulo)...

Pese a estas inconveniencias, El Movimiento Santuario ha seguido creciendo cada día más, a esta fecha (diciembre de 1987) son más de 400 Iglesias las que se han declarado Santuario a nivel nacional ". (207)

En particular, El estado de California tiene más de 106 entidades Santuario, quienes a pesar de los obstáculos siguen ayudando y llevando protección a los miles de indocumentados.

6.4.2.2. CRONICA DE UNA MISA EN LOS ANGELES (Iglesia Misión Dolores).

El domingo, 5 de noviembre de 1989, con clima templado y agradable en el Este de Los Angeles, se celebra una misa especial el joven sacerdote Gregory Boyle, de origen norteamericano (con más imagen de estudiante que de cura), empieza a dar su sermón dominical, y en él señala lo siguiente :

"Vamos a reconocer que hoy, este fin de semana, es el tercer aniversario de la ley de inmigración. Lo que queremos hacer esta tarde, después de la misa, es protestar otra vez, como una comunidad profética, como una comunidad de puros inmigrantes, protestar los efectos discriminatorios de esta ley".

(207) Kennedy, Michael. Indocumentados una....op.cit. s/p

En un lenguaje coloquial Gregory (Gregorio para la comunidad), habla de la discriminación, de la explotación, de los sufrimientos de los trabajadores indocumentados. La comunidad toda entera vibra con las palabras de este joven sacerdote :

"queremos protestar y a la vez queremos celebrar el hecho que aquí estamos, queriendo ser símbolos de solidaridad en la ciudad de Los Angeles... a seguir las enseñanzas del Señor, poniéndolas en práctica , para que sea una realidad el reino de Dios aquí.

Esta tarde vamos a protestar ,denunciar y a la vez celebrar y anunciar la buena nueva ,que aquí estamos en solidaridad con los que han sufrido a lo largo de estos tres años .

Que el señor nos de fuerza ,la sabiduría ... y seguir adelante en la lucha por la justicia ".

Después de este sermón ,el padre Boyle continua con la misa. Años los unos a los otros, el apretón de manos y los abrazos son cascada que inunda la iglesia. La inmensa mayoría de los feligreses son de origen latinoamericano, en particular mexicanos y centroamericanos.

Se invita a la comunidad ,después de la misa a asistir al parque Pico ,que esta enfrente de la iglesia, para protestar y al mismo tiempo celebrar el tercer aniversario de la llamada ley Simpson - Rodino .

Comida , teatro y música serán los atractivos , de una comunidad que se ha declarado Santuario, para los indocumentados de origen latinoamericano. Religión y justicia son la fuerza motriz de la grey, que el padre Gregorio Boyle ha guiado en su búsqueda de un mundo mejor , más justo ,fraterno y profético , de acuerdo con las enseñanzas bíblicas .

6.4.2.3. ENTREVISTA CON GREGORY BOYLE

El sacerdote católico, Gregory Boyle ,después de la misa contesta algunas preguntas al autor de esta tesis, las cuales son :

¿Qué es lo que ha hecho la iglesia católica, en la Ciudad de Los Angeles, a partir de la implantación de la llamada Ley Simpson - Rodino ?

Se puede explicar esto en dos niveles . Uno a nivel de la jerarquía ,aquí en Los Angeles. La arquidiócesis trabajo mucho en abogar por que la gente calificará para la amnistía . Otro nivel , es el de las iglesias de la Misión Dolores y la Placita Olvera . Nosotros hemos trabajado más en abogar por los

que no calificaron y a la vez denunciar esta ley , y protestar los efectos discriminatorios a lo largo de estos tres años .

Pero , la iglesia "institucional" del arzobispo (Mahoney), no quiso trabajar así , ni de una manera profética , o sea denunciar. Al contrario ellos cooperaron con las autoridades migratorias , trabajando más y poniendo su dinero e influencia, para que todos los que pudieran calificar lo hicieran .

¿Qué tipo de actos hacen ustedes para llevar a cabo estas denuncias?

Nosotros hemos declarado a las iglesias La Placita y Misión Dolores SANTUARIOS para los refugiados centroamericanos, pero tambien se ha extendido para todos los indocumentados, los que no han calificado para la amnistía . (208)

Y con actos de desobediencia civil (209), con una huelga de hambre, con varias protestas más . Durante estos tres años hemos pasado varias etapas . Primero luchando por la unidad de las familias, porque estaban en peligro de una división . O sea , del esposo que calificó para la "amnistía" y la esposa que no, que llegó después del tiempo requerido .

¿han tenido alguna represión por parte de las autoridades migratorias?

Supuestamente estamos bajo una investigación, los Padres Miguel Kennedy, Luis Olivares y yo, por el FBI y el SIN (Servicio de Inmigración y Naturalización). Porque en nuestra Iglesia tenemos 100 hombres que duermen cada noche, todos indocumentados y la mayoría de México. (210)

Tenemos en el 3er. Piso de nuestra escuela, lo que era el convento, Casa Miguel Pro, una residencia para familias. Ahora tenemos 7 familias, cerca de 30 personas . De esta manera, tenemos aproximadamente 130 personas viviendo aquí, pura gente indocumentada, que estan recibiendo , por medio de la comunidad de la Iglesia Misión Dolores, una ayuda para vivir, mientras trabajan para mantenerse y ahorrar dinero.

¿Qué apoyos reciben ustedes por parte de la comunidad?

Fue decisión de la propia comunidad (grey católica, en su mayoría mexicanos o de origen mexicano) esto (declarar como Santuario a la Iglesia Misión Dolores). Fue un proceso que duró seis semanas de discernimiento, donde todos tomaron esta decisión.

(208) Cfr. Valle, Eduardo "ejemplares acciones...op.cit. s/p
(209) Cfr. Riva Palacio, Raymundo "Protestas Pacíficas y actos de desacato civil en California". El Universal, mayo 6 de 1987, pag 11.
(210) Vid. "La migra apunta contra Iglesias de Santuario". Obrero Revolucionario, PCR, EEUU, Núm. 476, 10 de octubre de 1988

Fuera de esta comunidad (la unidad habitacional que circunvecina la Iglesia, conocida como proyecto), no hemos recibido mucho apoyo. Al contrario, hemos tenido amenazas de muerte, amenazas de violencia, y de otras cosas más.

Sólo cuando hablamos de personas desamparadas, que no tienen donde vivir, si nos dan ayuda económica, jabones, toallas, cobijas, etc. Pero si hablamos de personas indocumentadas y su derecho a venir aquí, para mantener a sus familias !No hombre! no hay nada de apoyo.

¿ En el proceso de "legalización" que papel desempeñaron las Iglesias Misión Dolores y La Placita ?

Por un lado, en el proceso de los que sí calificaron, por medio de cartas de recomendación y ayuda con comprobantes (no se les cobró nada). Sin embargo, muchos utilizaron papeles "chuecos", pero "no por medio de la Iglesia" (sic).

Para nosotros, nunca ha sido una prioridad ayudar a los amnistiados, porque ni necesitan ayuda realmente. Todas las Iglesias católicas (y las protestantes) han trabajado en esto, en el papeleo.

La prioridad para nosotros siempre ha sido la de apoyar, abogar por los que no tienen papeles, los que no han tenido voz durante este proceso. Los que no cuentan, según el sistema y la ley. Siempre hemos puesto todas nuestras fuerzas para ayudar a esa gente.

¿ Ustedes han tenido alguna influencia de la "TEOLOGIA DE LA LIBERACION" ?

Claro, todos nosotros hemos estado en varias partes de Centro y Sur América trabajando sobre todo con las Comunidades Eclesiales de Base. (Región) donde nació la "Teología de la Liberación". Aquí en la Iglesia Misión Dolores, tenemos 12 Comunidades Eclesiales de Base. (211)

Por medio de las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base) hemos logrado mucho). Así organizamos este proyecto de ayuda para trabajadores indocumentados.

De las cerca de 500 Iglesias católicas, sólo La Placita y Misión Dolores se han declarado "Santuarios" para indocumentados. Aunque hoy, hay otra Iglesia "San Vicente" que va abrir sus puertas a la gente indocumentada.

(211) Este punto es de suma importancia para validar la hipótesis de esta tesis, la cual señala la influencia de la Teología de la Liberación en el Movimiento Santuario.

¿ Considera que en el futuro se pueda lograr una modificación a la ley ?

No creo, pero quién sabe, Dios es muy grande. Sin embargo, lo primero que tenemos que hacer es cambiar la actitud racista, que es dominante en este país. Porque lo que quiere hacer la gente norteamericana es proteger el "style of life" (estilo de vida), y mantener éste en cierto nivel, sin darse cuenta de la necesidad de la gente que realmente sufre y vienen aquí, y merecen un trato humano, por ser seres humanos.

¿ Cuánto tiempo tiene trabajando en la Iglesia (Misión Dolores)?

Voy para cuatro años . Cuando llegué aquí una de las primeras campañas de nosotros, el equipo pastoral de la Misión Dolores, fue evitar el desalojo de los indocumentados de los proyectos, de las viviendas públicas que tenemos alrededor de la parroquia.

¿ Se ha incrementado el número de gente que solicita la ayuda de la Iglesia ?

Hace un año tuvimos viviendo y durmiendo en la Iglesia unas diez personas o menos, de cinco a diez por noche . Pero ahora son cerca de cien (la gran mayoría de México y Centroamérica)

¿ El Consulado Mexicano ha tenido alguna relación con ustedes?
¿ Sabe del trabajo que realizan estas Iglesias ?

Sí sabe del trabajo, pero no tenemos ninguna relación con ellos. Me han invitado varias veces para estar presente en algunos eventos, pero nunca he ido. No queremos meternos en cuestiones políticas. Aunque muchos dicen que sí nos metemos en la política. Pero tenemos una gran diferencia (con ellos), vivir el evangelio es tener consecuencias políticas, pero no tiene nada que ver en tratar de meternos en la política.

¿ Cómo esta organizada la Iglesia?

Por medio de las Comunidades Eclesiales de Base, para organizar todo. Nuestro éxito, es el método de las CEBs.

Cada miembro de la Iglesia tiene un trabajo específico, ya sea integrándose a un Comité ; Comité para "Santuario", Comité de la Casa Miguel Pro, Comité de la Escuela alternativa para pandilleros, etc.

¿ Esto es también influencia de la Teología de la Liberación?

Sí, claro. Yo trabajaba en Bolivia en las CEBs. Escribí mi tesis sobre éstas. La espiritualidad de las CEBs.

Tengo mucha esperanza en las CEBs, se trabajan con su modelo aquí, en los proyectos sobre todo, en las viviendas públicas. En otras parroquias donde existen viviendas particulares no sé (si así se organizan). Tienen algo estas viviendas públicas. Como si cada proyecto fuera un pueblito, un ranchito, donde todos se conocen. Y esto ayuda mucho a formar las CEBs pequeñas. (212)

¿ Qué parte de la Biblia resumiría su trabajo ?

Todo el evangelio tiene mucho que ver, como las Bienaventuranzas y muchas partes más de la Biblia. Por eso aquí el método de las CEBs tiene 3 partes: ver nuestra realidad, analizarla a la luz del evangelio y actuar de manera eficaz para cambiar una situación injusta.

¿ Han tenido alguna divergencia con la Iglesia Institucional?

Hace un año en septiembre y octubre, fueron meses tan difíciles para Miguel Kennedy (de la Iglesia la Placita), Luis Olivares (obispo de la Placita) y para mí. Empezó un proceso para corrernos de la Arquidiócesis (por parte de Mahoney, el arzobispo). Estaba muy enojado con nosotros porque no queremos cooperar con un proceso que se llama I-9 (documento que obligan llenar a los empleadores para saber si alguien puede trabajar legalmente). Y él (Mahoney) cada rato nos enviaba un memo y cartas que decían; "ustedes tienen que cooperar, sino fuera".

Yo hablé con él por teléfono, y le dije: "Usted sabe muy bien que no podemos en nuestra conciencia cooperar de ninguna manera con esta ley. Pero usted puede vivir con esto, aceptarlo".

Por unos meses nos tuvo "silenciados" y no nos dieron permiso de hablar con la prensa, ni con nadie. Luego no sé que pasó (sic) se enojó con nosotros y pidió una audiencia con los provinciales, los superiores de nosotros, porque somos Jesuitas y Luis (Olivares) es un Claretiano. Les pidió que hicieran algo con nosotros, ya que él (el arzobispo Mahoney) estaba teniendo mucha presión por parte del Comisionado Regional de la migra (el SIN). Querían callarnos o cambiarnos a otras Iglesias.

Pero ahora, el canal 7 de las noticias nacionales vinieron hace dos semanas aquí (a los Angeles) y pidieron una entrevista con él, y según lo que me dijo el reportero , Mahoney alabó a la Iglesia Misión Dolores (y La Placita), comentado que: "es un ejemplo de lo que todas las Iglesias deben de hacer".

Ahora ya cambió la canción , verdad.

(212) Vid. MacEoin, Gary. Sanctuary...., op.cit. capítulo referente a la forma de organización del Movimiento Santuario.

¿ Qué influencia tiene la opinión pública, en este caso la prensa, en el trabajo que ustedes realizan ?

Por ejemplo, Noticias del Mundo está totalmente en contra de nosotros, El Diario también.

La Opinión, es un periódico muy bueno, y hay varios periodistas que nos han apoyado mucho. Y más que cualquier otro periódico, aquí en Los Angeles, han tratado el asunto de la inmigración y de la lucha en contra de la Ley (migratoria).

En cambio, Los Angeles Times ni les interesa este asunto. Y ni van a venir a un acto así (como el de hoy Domingo, en la manifestación en contra del Tercer aniversario de la Ley Simpson-Rodino).

Hemos tenido varios actos de desobediencia civil, y si llegaran a venir tendría que ser, para la prensa norteamericana, algo dramático.

Una vez nosotros (los de Misión Dolores), fuimos a la casa del Comisionado Regional del SIN, Harold Hezell, eramos 250 personas tuvimos una vigilia, oramos y le pedimos que cambiara esta parte de la ley que separaba a las familias. Fue un acto impresionante, que toda la comunidad (miembros y feligreses de la Iglesia Misión Dolores), fueran desde el Este de Los Angeles hasta Laguna Beach.

El (H.Hezell) se dio cuenta y salió junto con su esposa. Pero todos sus vecinos salieron a apoyarnos y decirnos que ustedes tienen derecho a trabajar y mantener a sus familias. Por eso no me quiere para nada este hombre. Una vez cuando terminó el plazo para la amnistía, salió en las noticias una entrevista en vivo, aquí en Los Angeles. Yo en la Iglesia y él en la oficina de inmigración. Yo hablando de la lucha y de la gente que no calificó y él puros ataques en contra mía. Así es él.

Pero ahora ya lo cambiaron, en su lugar esta un hombre que parece buena gente. Por ejemplo, la Senior Council City (el Consejo Municipal de la Cd. de Los Angeles) ya empezó a aprobar unas esquinas especiales para los jornaleros (trabajadores indocumentados que trabajan por día). El nuevo Comisionado Regional dijo esta bien. El no puede apoyar esto, pero puede cerrar los ojos. Esto es una buena señal. Pero si hubiera sido Harold Hezell ! Forge it ! (olvidalo).

¿ Usted cree que esta "Ley" pueda frenar el flujo de indocumentados (a los Estados Unidos)

Antes de la Ley era más fácil para la gente encontrar un buen trabajo, en uno o dos días, ahora es más difícil. Pero la gente va a seguir viniendo, debido a la situación tan desesperada que se vive en México y Centroamérica.

Lo que debemos hacer nosotros, como norteamericanos, es ver las razones por las que viene la gente. Estan huyendo de una situación tan desesperada que realmente llama la atención. Pero así como los gabachos, pues no tenemos la paciencia suficiente para analizar una situación.

Es algo similar como la campaña contra las drogas "Dile no a las Drogas". ¡Eso es todo!, sin hacer una análisis del porque del consumo de ésta. Sin hacer las preguntas más profundas. Así somos desafortunadamente, nomás queremos cerrar las puertas en la frontera, sin analizar porque viene la gente, cuál es la situación, que debemos hacer, que derechos merecen ellos. Pero no queremos oír y analizar, por ser tontos, verdad.

¿ Cuáles serán las siguientes acciones de ustedes ?

Ultimamente hemos trabajado, en defender los derechos de los que estan aquí laborando, para que ellos reciban una justa recompensa por su trabajo. Luchando en contra de los empleadores.
(fin de la entrevista)

Como se puede apreciar el trabajo realizado por los sectores de base de la Iglesia Católica norteamericana, en este caso las Parroquias "La Placita" y "Misión Dolores", de la Ciudad de Los Angeles, California, han tenido un papel destacado en el Movimiento Santuario, no sólo por su activa participación en defensa de los derechos humanos de los trabajadores indocumentados, sino por su enfrentamiento a las autoridades migratorias gubernamentales y al sector institucional de la misma Iglesia Católica .

Por otra parte es notorio el peso que la Teología de la Liberación ha tenido en la formación del Movimiento Santuario en los Estados Unidos, tanto desde la manera de organizarse a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), como en la base teológica y filosófica de ésta.

El investigador Jorge Castañeda ha señalado el papel de la Iglesia de Los Pobres y las Comunidades Eclesiales de Base en Centroamérica como: la irrupción de la izquierda social. (213) En Estados Unidos nosotros le llamaríamos "el despertar de la conciencia civil y religiosa norteamericana".

El Padre Pablo Romo, de la arquidiócesis de San Cristobal de las Casas, definió al Movimiento Santuario como: la mayor movilización ecuménica y civil de defensa de los Derechos Humanos en Estados Unidos. (214)

(213) Cfr. Castañeda, Jorge G. La Utopía Desarmada. (Capítulo VII, "La explosión de la base: la irrupción de la izquierda social".) Ed. Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1993.

(214) Entrevista con el autor, 29 de diciembre de 1992, Centro de Derechos Humanos de la Arquidiócesis de San Cristobal de las Casas, Chiapas, México.

CONCLUSIONES

El éxodo centroamericano , sobre todo de salvadoreños y guatemaltecos, va a despertar la conciencia civil estadounidense, debido a dos hechos: Primero, por la forma dramática de su arribo (el cual se va a dar a conocer con la noticia, internacional, de la muerte, por deshidratación, de trece salvadoreños en el desierto de Arizona, en su intento por cruzar la frontera México Estados Unidos). Situación que permite que sea un civil, un granjero, Jim Corbett , quien de inicio al llamado Movimiento Santuario, con el apoyo del sector religioso. Cabe aclarar aquí que no fue la Iglesia Católica la primera en apoyar este movimiento, sino que fue una Iglesia Presbiterana (protestante).

Segundo, el nuevo mensaje cristiano de liberación (inspirado en la Teología de la Liberación) de una amplia mayoría de los emigrantes centroamericanos, en particular guatemaltecos y salvadoreños, permite a la sociedad norteamericana, y al sector religioso en particular, conocer una nueva forma de ser cristiano. La cual les ayudó a soportar las penas y sufrimientos de su éxodo, con toda la carga dramática que éste tiene.

Por otra parte, es importante destacar en esta investigación que muchos sacerdotes norteamericanos habían hecho su práctica o misión pastoral en Centroamérica, lo cual les permitió concientizarse de la situación de hambre, miseria y explotación que se vive en esa región .

En este marco, no es gratuito que en estas condiciones algunos de estos misioneros norteamericanos entraran en contacto con la Teología de la Liberación , a través de las Iglesias de los Pobres, las Comunidades Eclesiales de Base y el mismo pueblo.

En otras palabras, la realidad centroamericana será conocida por la sociedad norteamericana en un sentido dual. Es decir, primero se conoce a través del trabajo de los misioneros religiosos en Centroamérica (quienes establecieron vínculos con la Teología de la Liberación). Posteriormente esta realidad rebasará sus propias fronteras con el arribo dramático de los centroamericanos, en especial de salvadoreños y guatemaltecos, a partir de la década de los ochenta, cuando comienzan los genocidios masivos en la región.

Bajo esta óptica es entendible, la postura de la Iglesia Católica institucional y la actuación de las Iglesias de Base sobre la política exterior norteamericana hacia Centroamérica. Ambas criticando la intervención del pentágono, con la diferencia que el sector institucional veía el conflicto como un problema Este-Oeste, y el sector de Base lo comprendía como un problema estructural de hambre, miseria y explotación de la mayoría de la población.

De esta manera, la inserción de la Iglesia Católica norteamericana en el Movimiento Santuario tendrá desde un primer momento dos vertientes bien identificadas: la institucional y la de base. Ambas con serias diferencias en su actuación.

Lo anterior se comprueba tomando como ejemplo el caso de la Ciudad de los Angeles, California, lugar donde existe una amplia comunidad latinoamericana, en particular mexicana y centroamericana (objeto de estudio de esta tesis). Las diferencias entre el sector institucional y el de base se harán muy notorios en esta Ciudad. El primero representado por el arzobispo Roger Mahoney y el segundo por el obispo Luis Olivares de la parroquia de "La Placita", junto con el padre Michael Kennedy así como el padre Gregory Boyle de la parroquia " Misión Dolores" (y otras muchas personas y asociaciones más).

Una de las principales pugnas entre ambos sectores es respecto al problema migratorio impulsado por la llamada Ley Simpson-Rodino, la cual establece, entre otras disposiciones más, sanciones a los empleadores que contraten trabajadores indocumentados y establece " amnistía " (como si fueran delincuentes) para aquellos que llegaron antes de 1982 , dejando afuera a la gran mayoría de centroamericanos que arribaron a los Estados Unidos a partir de esa fecha (que coincide con el inicio de los genocidios masivos de El Salvador y Guatemala) y que además separa a las familias, al calificar algunos y otros no.

En este contexto, el sector institucional promovió la "amnistía" y ayudo a las autoridades migratorias en el proceso legal de la aplicación de la misma. Es decir, brindó asesoría legal y jurídica para que quienes cubrieran los requisitos calificarán para la "amnistía".

Por otra parte, los sectores de base apoyaron a quienes no calificaron, declarando santuarios las Iglesias de "La Placita y Misión Dolores" y oponiéndose abiertamente a la aplicación de dicha Ley, enfrentándose no sólo las autoridades migratorias y el gobierno, sino al sector institucional de la propia Iglesia Católica.

Las represalias en contra de éstos no se han hecho esperar, pero el amplio apoyo que ha recibido el "Movimiento Santuario", y en particular la actuación de estas dos parroquias, han permitido que siga avanzando la promoción de los Derechos Humanos de los trabajadores indocumentados en esta Ciudad.

CONCLUSIONES GENERALES

Las transformaciones suscitadas en la Iglesia Católica norteamericana, en su práctica pastoral hacia los inmigrantes extranjeros, corresponden a un proceso histórico que se inicia con su propia formación como institución en territorio estadounidense. Es decir, existe una vinculación histórica entre la Iglesia Católica y la inmigración extranjera en Estados Unidos, caracterizada por:

A) La relación estrecha de la Iglesia Católica estadounidense con la inmigración externa. En el siglo XIX y principios del XX el flujo de inmigrantes europeos incrementó considerablemente su grege. Esta inmigración extranjera, permitió a la Iglesia Católica adquirir un status institucional y social, que anteriormente no tenía (el fanatismo anticatólico disminuye a medida que la Iglesia Católica adquiere un potencial social reconocido).

A esto se le agrega la abolición de la esclavitud en 1863. Muchos esclavos negros, eran católicos. El antecedente histórico del Movimiento Santuario en territorio norteamericano, es precisamente la participación del sector religioso en la liberación de éstos, a través del movimiento llamado "Underground Tunnel" o "tren subterráneo", ayudando a escapar a los esclavos negros del sur hacia las fronteras del norte.

B) En el siglo XX, con las legislaciones migratorias estadounidenses de 1917 y 1921 (la llamada "Ley de Cuotas"), las cuales restringieron las corrientes migratorias de Asia y Europa Oriental y del Sur, el flujo migratorio de América latina empezó a ser bastante significativo, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. En particular, la mano de obra mexicana va a empezar a ser clave para la economía norteamericana, incrementando al mismo tiempo el número de fieles católicos, sobre todo en los estados del Sur, donde se requiere esta fuerza de trabajo.

En este marco, las políticas y leyes migratorias preocupan e interesan a la Iglesia Católica estadounidense. Esto se debe a que su potencial religioso, político y económico depende en gran medida de su número de fieles locales, y de los que provengan del extranjero. Así como de la distribución geográfica de éstos.

A lo anterior se le debe de agregar la tendencia a la baja que ha tendido la Iglesia Católica en Estados Unidos. Tan sólo de 1969 a 1979 la población católica, en dicho país, ha descendido del 23.67% al 22.60% con respecto a la población total. Lo cual es un indicador importante para comprender su actual posición y actuación ante las políticas y leyes migratorias norteamericanas.

No obstante, conviene recordar que la Iglesia Católica, en términos generales, por razones de principio está obligada a actuar en todas las situaciones en que la moral y la dignidad humana se vean disminuidas o atacadas. Como lo es la violación de los Derechos Humanos de los centroamericanos, tanto en sus países de origen como en territorio estadounidense.

Por lo que respecta a la comunidad latinoamericana, en particular mexicana, establecida en Estados Unidos, ya sea de manera permanente o temporal, ha influido significativamente con sus valores religiosos, morales, sociales y culturales en la sociedad norteamericana en general, y al sector religioso en especial. Esta influencia se ubica en el debilitamiento del puritanismo anglosajón y el resquebrajamiento del llamado "Destino Manifiesto". Lo cual, los condujo a una verdadera crisis moral y espiritual, aunado a una profunda soledad social. Esto los ha obligado a revisar su historia y asimilar su culpa en sus relaciones con los demás, empezando a aceptar la verdad en las otras sociedades.

Sin embargo, sería con la influencia de la Teología de la Liberación, a través del flujo migratorio centroamericano (en particular de salvadoreños y guatemaltecos) a los Estados Unidos, junto con otros factores (como el envío de misioneros norteamericano a Centroamérica), que la Iglesia Católica norteamericana empezará a cambiar cualitativamente su práctica pastoral, en una defensa abierta de los Derechos Humanos de los inmigrantes extranjeros, sobre todo de centroamericanos, en oposición directa con las leyes, políticas y autoridades migratorias. Este cambio, se ubica en los siguientes hechos:

- 1.- La aparición de la Teología de la Liberación en América Latina, a finales de la década de los sesenta, la cual se origina debido a la miseria, pobreza y opresión existente de los pueblos latinoamericanos, comprometiendo a la Iglesia Católica con las justas demandas del pueblo. Es decir, hacer de la Iglesia un instrumento efectivo de liberación, con una opción preferencial de los pobres. Lo cual ocasiona una enérgica reacción tanto de la jerarquía católica (el Vaticano), como del gobierno norteamericano.

2.- El florecimiento y enriquecimiento de la Teología de la Liberación se dará en Centroamérica, debido a que esta área geográfica es el lugar histórico donde la fe cristiana se enfrenta a una realidad de hambre, pobreza y guerra extrema. Donde el capitalismo se muestra en su fase más cruel y salvaje.

No es fortuito, que el agotamiento del modelo de Iglesia de Cristiandad (el cual se apoya en las estructuras dominantes), al no satisfacer las necesidades (tanto espirituales como sociales) del pueblo, haya dado paso a una nueva forma de ser Iglesia: una Iglesia Popular o de los Pobres. Con un modelo organizativo propio; las Comunidades Eclesiales de Base.

3.- El contacto que tiene los misioneros católicos norteamericanos con la Teología de la Liberación, a través de sus practicas pastorales en Centroamérica. Lo cual les permitió tomar conciencia de la problemática en la región, y al mismo tiempo conocer una nueva forma de practicar la fe católica, sobre todo de como se practica en las llamadas "Iglesias Populares" y en las Comunidades Eclesiales de Base (las cuales estan fundadas bajo los principios teológicos de la liberación).

4.- El establecimiento de "Regimenes de Terror" en Centroamérica, sobre todo en los casos específicos de El Salvador y Guatemala, a partir de la década de los ochenta. Los cuales en su lucha por combatir a la guerrilla insurgente, provocan verdaderos genocidios sobre sus poblaciones respectivas. Obligando a que grandes sectores de su población busquen lugares más seguros donde vivir, ya sea dentro o fuera de su propio territorio. Entre estos últimos sobresalen los que arriban a México y Estados Unidos vía territorio mexicano.

5.- Este éxodo, de salvadoreños y guatemaltecos, se va a distinguir de la migración tradicional centroamericana (de origen económico), por tener una naturaleza política. Es decir, la inmensa mayoría de los migrantes centroamericanos actuales, sobre todo de El Salvador y Guatemala, a partir de la década de los ochenta, escapan de su país por razones políticas, muchos de ellos con el miedo bien fundado de perder la vida. Lo cual modifica los patrones migratorios, dejan de ser migrantes económicos tradicionales (con estancias temporales en los países receptores), para ser migrantes políticos o mejor dicho refugiados políticos. Status que no se les ha concedido en los Estados Unidos.

6.- El flujo migratorio que arriba a los Estados Unidos, proveniente de El Salvador y Guatemala, se caracteriza por emigrar en circunstancias dramáticas, como lo fue el caso de los trece salvadoreños muertos por deshidratación en el desierto de Arizona, en julio de 1980. Esto provocó un impacto significativo en la conciencia civil norteamericana. La cual, retomó parte de su historia migratoria, y en la más pura y auténtica labor social, inició uno de los movimientos más importantes de Defensa de Derechos Humanos de los centroamericanos: el Movimiento Santuario.

7.- Un factor importante es que este éxodo centroamericano, sobre todo de salvadoreños y guatemaltecos, tienen una característica religiosa propia: la mayoría provienen de las llamadas Iglesias Populares, y por consecuencia han militado en las conocidas Comunidades Eclesiales de Base (inspiradas en la Teología de la Liberación).

Lo anterior es entendible, debido a que la gran mayoría de los migrantes centroamericanos, o de aquellos que han emigrado después de 1980, provienen de los estratos más humildes, y potencialmente más revolucionarios. Lo cual, los convierte en enemigos potenciales del sistema político-militar opresor, y por tanto sean perseguidos políticos.

8.- El arribo de los centroamericanos a territorio norteamericano, los cuales, como ya se señaló, emigran en circunstancias dramáticas (en especial los salvadoreños y guatemaltecos), y quienes además llevan un nuevo mensaje cristiano de liberación (principalmente de aquellos que han militado o pertenecido a las Iglesias Populares, y por consecuencia se han organizado a través de las Comunidades Eclesiales de Base), han permitido tomar conciencia de la situación de desesperación que se vive en esa región tanto al sector religioso, en este caso en particular a la Iglesia Católica, como a la sociedad estadounidense en general.

No hay que olvidar que fue un civil (Jim Corbett, un rancharo de Arizona) el que inició la creación del Movimiento Santuario, con la ayuda del sector religioso protestante (la Iglesia Presbiterana de Tucson, Arizona), al cual posteriormente se integrarían otras instituciones religiosas, en particular la Iglesia Católica.

9.- Este **·Movimiento Santuario·**, el cual estuvo compuesto en un primer momento por el sector religioso, en el intento ecuménico (donde participan casi todas las distintas religiones establecidas en los Estados Unidos), más amplio de defensa de los Derechos Humanos de los centroamericanos (Movimiento que después se extendería a otras minorías étnicas, así como la participación de otros actores sociales en la defensa de éstos), ofreciéndoles albergue en las Iglesias, y al mismo tiempo declarar éstas como "Santuario" (espacio inviolable en el que no pueden entrar las autoridades migratorias, ni judiciales, ni federales, salvo una autorización previa), así como ayuda asistencial como ropa, comida, en ocasiones trabajo, y asesoría legal frente a las leyes y autoridades migratorias norteamericanas.

Lo anterior permitió generar un cambio en la sociedad así como un proceso de concientización social, sobre la crisis en Centroamérica y la violación de los Derechos humanos en esta área (sobre todo en El Salvador y Guatemala), así como la participación del gobierno estadounidense en esta crisis.

En este marco de hechos se puede comprender mejor el impacto que este éxodo de centroamericanos, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, produjo en el sector religioso, en especial en la Iglesia Católica norteamericana, tanto en su sector institucional como lo es la Conferencia Nacional de Obispos en Estados Unidos y su posición ante el Conflicto Centroamericano (el cual busca una solución negociada, en una visión Este-Oeste, del conflicto).

Por otra parte están las llamadas Iglesias de Base, las cuales se oponen a la participación militar del pentágono norteamericano en el área centroamericana y reconocen las causas por las que se inicia el conflicto (económicas, políticas y sociales). Es decir, son las parroquias e Iglesias comprometidas con su grey y su situación social las que participan en el **·Movimiento Santuario·**. Como lo son las Iglesias de "La Placita Olvera" y "Misión Dolores", de la Ciudad de Los Angeles, California.

En estas últimas se comprenderá mejor la influencia que tuvo la Teología de la Liberación, en el **·Movimiento Santuario·** y en la defensa abierta y directa de los indocumentados (tanto centroamericanos como de otras nacionalidades) frente a las leyes migratorias (como la llamada Ley Simpson-Rodino) y las autoridades migratorias (Servicio de Inmigración y Naturalización). Entre los elementos más importantes se destacan:

i) El trabajo misionero que han realizado los sacerdotes (Luis Olivares, Michael Kennedy y Gregory Boyle, entre otros), de estas Iglesias, en Centroamérica, sobre todo en El Salvador y Guatemala. Lo cual los ha mantenido en contacto estrecho con la realidad de esa región, así como con las estructuras y formas de practicar la fe católica, inspiradas bajo los cánones de la Teología de la Liberación.

En otras palabras, ha sido la estrecha vinculación pastoral de los misioneros católicos norteamericanos con una realidad de hambre, miseria y guerra extrema, frente a una nueva forma de ser católico a través de las Iglesias Populares o de los Pobres, y de las Comunidades Eclesiales de Base, les permitió conocer una teología que se apegaba más a una realidad, que a un ideal.

ii) Este contacto con la miseria, el hambre y el genocidio masivo en países como El Salvador y Guatemala, llevó a estos sacerdotes católicos norteamericanos, a lo que los teóricos de la Teología de la liberación llaman " Proceso de Conversión " , que es el toque de partida de toda liberación, al conocer y vivir como el otro, en este caso el pobre.

En este contexto, es entedible que pasen de la ayuda de caridad, (recoger, distribuir y ofrecer alimento, ropa, frazada y dinero) a un trabajo más estructural y organizado. Es decir, a un compromiso de liberación de los pobres y explotados. No sólo con generosidad y compasión, sino con un análisis de situación y una estrategia de acción. Inspirados, como ellos lo reconocen, en la estructura organizativa de la Teología de la Liberación, a través de una práctica pastoral católica más apegada a la realidad, a las necesidades de sus fieles, en su gran mayoría latinoamericanos.

iii) El arribo de centroamericanos, en particular de salvadoreños y guatemaltecos, en la década de los ochenta, a territorio norteamericano, en especial en la Ciudad de Los Angeles, les permite concientizar a un sector significativo de su grey.

El nuevo mensaje católico de liberación de estos centroamericanos, aunado a la forma dramática de su arribo a territorio norteamericano (como lo fue, la ya mencionada, muerte por deshidratación de trece salvadoreños, en su mayoría mujeres y niños, en el desierto de Arizona, en 1980) permitió impactar la conciencia civil de los laicos católicos norteamericanos, en particular de las comunidades latinoamericanas, sobre todo mexicanas, establecidas de manera permanente o temporal en Estados Unidos. Y en ceremonias muy emotivas, a mediados de esa década, entran de lleno al Movimiento Santuario, con la anuencia y participación activa de sus fieles, en su mayoría latinos.

iv) La organización que estas dos Iglesias dan al Movimiento Santuario se basa en los principios postulados por la Teología de la Liberación, sobre todo en su estructura participativa. Es decir, importaron la forma organizativa de las Comunidades Eclesiales de Base Centroamericanas (lugares donde los fieles católicos además de leer la Biblia, se organizan para resolver sus problemas cotidianos, a la luz del evangelio) para aplicarlas a su proyecto de refugio "Santuario" en territorio norteamericano.

El cual incluye un número aproximado de 12 Comunidades de Base, en cada Iglesia (Comités para el "Santuario", Comités de ayuda a trabajadores que viven en la Iglesia, Comités de ayuda a madres solteras etc.). Además cuentan, como es el caso de la Parroquia "Misión Dolores", con una casa de asistencia, llamada Proyecto "Miguel Pro", donde vivían (en 1989, cuando se visitó este lugar) alrededor de 30 miembros de 7 familias, con sus hijos. Así como una escuela alternativa para pandilleros, entre otras cosas más.

v) La característica de ambas Iglesias (La Placita y Misión Dolores) es que han tenido una importante labor pastoral (incluso política) a través del "Movimiento Santuario", en favor de los "indocumentados", ampliando la defensa de los Derechos Humanos no sólo para los centroamericanos sino también para los mexicanos, y cualquier otra minoría étnica en desventaja, ante las autoridades, políticas y leyes migratorias.

Su actuación de repudio y rechazo (a través de marchas, protestas, movimientos de desobediencia civil, etc.) a la llamada "Ley Simpson-Rodino" (que no es una Ley sino una reforma, conocida como Acta de Control y Reforma Migratoria de 1986), la cual viola los Derechos Humanos de los trabajadores "indocumentados" y sus familiares, dándoles un trato comparado con los peores delincuentes, les permitió a estas parroquias tener un peso político y social, además del religioso, muy importante en la opinión pública del Estado de California, en particular en la Ciudad de Los Angeles.

En este marco, las Iglesias de "La Placita y Misión Dolores" se han opuesto abiertamente a la aplicación de la reforma migratoria, enfrentándose no sólo a las autoridades migratorias y el gobierno, sino al mismo sector institucional (léase arzobispado) quién ha apoyado esta nueva ley.

Las represalias en contra de los seguidores y promotores del Movimiento Santuario, en la Ciudad de Los Angeles, no se ha hecho esperar (investigaciones por parte del Servicio de Inmigración y Naturalización, SIN, así como del FBI, la CIA y la misma Iglesia institucional), e incluso amenazas de los mismos ejércitos guatemalteco y salvadoreño, a través de sus "escuadrones de la muerte".

Sin embargo, el respaldo popular que han recibido estas dos Iglesias ha logrado que su trabajo, de defensa de los Derechos Humanos de los trabajadores indocumentados (en este caso), siga avanzando en el despertar de la conciencia norteamericana.

El trabajo pastoral y social impulsado por ambas parroquias ha empezado a impactar a otras Iglesias. Como ejemplo tenemos a la Parroquia de San Vicente (la cual se convirtió en Santuario el día 12 de diciembre de 1989, día muy emotivo para los mexicanos pues se celebra la fiesta de la Virgen de Guadalupe), así como a otras instituciones sociales y políticas, que empiezan a apoyar este movimiento de conciencia, el cual sigue impactando en la década de los noventa.

BIBLIOGRAFIA

Adams Willi, Paul. Los Estados Unidos de América. Historia Universal. Ed. Siglo XXI, México, 1986.

Acuña, Rodolfo. Occupied America. A history of Chicanos. Harper & Row, Publisher, Second Edition, New York, USA, 1981

Aguayo, Sergio. El éxodo centroamericano (consecuencias de un conflicto). Ed. SEP/Cultura Foro 2 000, México, 1985.

Berlin, Isaiah. Arbol que crece torcido. (capítulos de historia de las ideas. Edición de Henry Hardy, Traducción de Jaime Moreno Villarreal, Editorial Vuelta, México, 1992.

Boff, Leonardo. Iglesia: carisma y poder. (ensayos de eclesiología militante). Para Uso Interno, Universidad Pontificia de México. s/f.

Bustamanate, Jorge A. "Emigración Indocumentada hacia los Estados Unidos". En Foro Internacional. Num. XVIII-3, enero-marzo, El Colegio de México, México, 1978.

"Las propuestas de política migratoria en los Estados Unidos y sus repercusiones en México", en Indocumentados: mitos y realidades. Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, México, 1979

y Cornelius, Wayne. "Flujos migratorios mexicanos hacia los Estados Unidos", en Retos de las Relaciones México y Estados Unidos. Ed. FCE y Comisión sobre el Futuro de las Relaciones México-Estados Unidos, México, 1989

Camacho de Schmidt, Aurora. The New Immigration: a failure of hope. United Methodist Committee on Relief. Ponencia presentada en la Jornada de Derechos Humanos, organizada por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP" del Centro Universitario Cultural (CUC), México, Diciembre de 1987.

Castañeda, Jorge G. y Pastor, Robert A. Límites en la Amistad México y Estados Unidos. Ed. Joaquín Mortíz/Planeta, México, 1989

Castañeda, Jorge G. La Utopía Desarmada. Ed. Joaquín Mortíz/Planeta, México, 1993

Catholic Almanac. Ed. Our Sunday Visitor, Inc. Huntington, Indiana, U.S.A., 1980.

Concha Malo, Miguel. "Reto a la evangelización y a la teología: la nocreencia, en Humanidades Anuario VII (1981-1983). Ed. Universidad Iberoamericana/División de Humanidades, México, 1984.

" El debate sobre la Teología de la Liberación ", en Humanidades Anuario IX (1986). Ed. Universidad Iberoamericana/División de Humanidades, México, 1987.

La participación de los cristianos en el proceso de Liberación en México. Ed. Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1986

Cornelius, Wayne A. "La emigración ilegal mexicana a los Estados Unidos: conclusiones de investigaciones recientes, implicaciones políticas y prioridades de investigación". En Foro Internacional. Núm. XVIII-3, enero, marzo, El Colegio de México, México, 1978.

Del Castillo Vera, Gustavo. " La Movilidad internacional del trabajo entre México y Estados Unidos: La Conformación de un sistema binacional de trabajo y las negociaciones sobre servicios", en Vega Canovas, Gustavo. México ante el Acuerdo de Libre Comercio con América del Norte. El Colegio de México/Universidad Tecnológica de México, México, 1991

De Lella, Cayetano. Cristianismo y liberación en América Latina. Vol. 1, Ed. Claves Latinoamericanas/Nuevo Mar, México, 1984.

De Olloqui, Juan José . Financiamiento Externo y Desarrollo en América Latina. Ed. Porrúa, México, 1984

Dudek Barsitis, Stephen. La evangelización integral de los braceros migratorios de la Diócesis de Grand Rapids, Michigan. Tesis de Licenciatura en Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1988

El Salvador. La situación de los Derechos Humanos: octubre de 1979-julio de 1981. Ed. Socorro Jurídico, arzobispado de san Salvador, impreso en México, 1981.

Ezcurra, Ana María. El Vaticano y la Administración Reagan. (convergencia en Centroamérica). Ed. Claves Latinoamericanas/Nuevo Mar, México, 1984.

Intervención en América Latina. (Los Conflictos de Baja Intensidad). Ed. Claves latinoamericanas, México, 1988.

García Moreno, Victor C. (comp.) Análisis de algunos problemas fronterizos y bilaterales entre México y Estados Unidos. Ed. UNAM, México, 1982.

Gómez Quiñones, Juan y Maciel, David. "al norte del río Bravo (pasado lejano) (1600-1930)", en la clase obrera en la Historia de México. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM/Ed. Siglo XXI, México, 1981.

Gonzalez Gari, Oscar. Iglesia y Revolución en Nicaragua. Ed. Claves Latinoamericanas, México, 1986.

Gourley, Marshall. La actuación de las Iglesias con los indocumentados en EEUU. Ponencia presentada en la Jornada de Derechos Humanos, organizada por el Centro de Derechos Humanos "Fray francisco Vitoria OP", Centro Cultural Universitario (CUC), México, D.F., diciembre de 1987.

Gutierrez, Gustavo. La Teología de la Liberación. (perspectivas). Ed. Universitarias, S.A. CEP, Lima, Perú, 1971

Hayes-Bautista, David E. (et. al) SEETIN THE POLICY FOR CALIFORNIA'S GENERATIONS. (Demographic and Economic Trends en the Latino Population). University of California, Berkeley, USA (mimeo).

Hennesy, S. J., James. American Catholics: a history of the Roman Catholic Community in the U.S. Oxford University Press, 1981

Kennedy, Michael. Indocumentados una preocupación constante. Ponencia Presentada en la Jornada de Derechos Humanos. Organizada por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP" (CUC), México, Diciembre de 1987.

Krims, Adalbert. Wojtyla Programa y Política del Papa. Ed. El Día, México, 1984.

La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Ed. Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica (CAICA)/ Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., México, Mayo de 1981.

Lozano, Lucrecia. De Sandino al triunfo de la Revolución. Ed. Siglo XXI, México, 1986

Mac Eoin Gary. Sanctuary a resource guide for understanding and participating in Central American refugees struggle. Ed Harper & Row, San Francisco, USA, 1985

and Nivita Riley. NO PROMISE LAND, American refugee policies and the Rule of Law. Distribuido por Oxfam America, 115 Broadway Boston, Massachusetts, 02116.

Marx, Carlos y Engels, Federico. Tesis sobre Feuerbach. Obras escogidas, Tomo I, Ed. Progreso, 1979.

Modak, Frida (coord). 25 años de Relaciones América Latina Estados Unidos. Ed. El Día, México, septiembre de 1988.

Olimón Nolasco, Manuel (et.al.) Los Derechos Humanos. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1987.

Ortega y Medina, Juan A. La evangelización puritana en Norteamérica. Ed. FCE, México, 1976.

Destino Manifiesto: sus razones históricas y su raíz Teológica. Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional Para La Cultura y Las Artes, México, 1989.

Palenzuela, Antonio. Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la Política. Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona, España, 1976.

Passel S. Jeffrey. INMIGRATION TO THE UNITED STATES. Population Division Bureau of the Census, Washington, D.C., USA, August, 1986.

Paz, Octavio. El Laberinto de la Soledad. Ed. FCE, México, 1986.

Perillie, E., Patrice. "Breve análisis del primer año de la Ley Simpson Rodino y su impacto en la comunidad centroamericana refugiada en los Estados Unidos", en IV Jornadas de Derechos Humanos, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", México, D.F. (CUC), Diciembre de 1987.

Pérez Canchola, Jose Luis. La nueva situación de los migrantes en los Estados Unidos. Centro de Información y Estudios Migratorios (CIEM), Tijuana, Baja California Norte, Ponencia presentada en la Jornada de Derechos Humanos", organizada por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", Centro Cultural Universitario (CUC), México, Diciembre de 1987.

Ramírez Brun, Ricardo. El Tercer Mundo. (pasado, presente y perspectivas). Colección Grandes Tendencias Políticas Contemporáneas, Ed. UNAM/Coordinación de Humanidades, México, 1985.

Ramírez Paredes, Gustavo (coord.) El sistema político mexicano visto por los mexicanos de afuera (el caso de la comunidad mexicano-chicana en el estado de California). Cuaderno de Relaciones Internacionales, FCP y S/CRI/UNAM, México, 1991.

Santuario: Manual Para Organizadores. (okeechobe) s/f, en Academia Mexicana de Derechos Humanos, Núm. de registro 1117, s/p

Schorr, Alan Edward. Directory of Services for Refugees and Immigrants. The Denali, Press, Juneau, Alaska, 1987.

Secretariado Internacional de Solidaridad "Oscar Arnulfo". Iglesia y liberación de los Pueblos. Ed. Nuevo Mar, México, 1984

Selser, Gregorio El documento de Santa Fe, Reagan y los Derechos Humanos. Ed. ALPA CORRAL, México, 1988

Informe Kissinger contra Centroamérica. Ed. El Día, México, octubre de 1984.

Stedman S., Murray. Religión y Política en los Estados Unidos. Ed. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1964.

Varios. Centroamérica una historia sin retoque. Ed. El Día/Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México, 1987

Vilas, Carlos. "Cambio y Continuidad en la Crisis Centroamericana" en América Latina: Entre los Mitos y la Utopía. Madrid, España, Universidad Complutense, noviembre de 1989.

HEMEROGRAFIA

Becoming Legal. A guide to the New Immigration Law in the workplace. Los Angeles Times/La Opinión, Los Angeles, California, U.S.A., Monday, June 29, 1987.

Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Núm. 59, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, mayo-agosto de 1987

Carta a las Iglesias desde Los Angeles, California, U.S.A., Servicio Informativo del Centro Pastoral "Rutilio Grande" de la Iglesia "Nuestra Señora Reina de Los Angeles", de La Placita Olvera, Los Angeles, California, EEUU, Año I, Núm. 2, 1-31 de octubre de 1987.

Carta de Política Exterior Mexicana. Centro de Investigación y Docencia (CIDE), Año IV, Núm. 3, México, julio-septiembre de 1984.

CRECE East Bay, Estatutos. Comité de Refugiados Centroamericanos del Este de la Bahía, San Francisco, California, U.S.A., julio de 1991. (Mimeo)

Cuadernos Semestrales. Núm. 9, 1er. semestre, Centro de Investigación y Docencia (CIDE), México, 1981.

Chavez E. César. The Mexican American and The Church. El grito, in a Special Issue of EL Machete, a Chicano publication at San Jose State College, San Jose, California, summer, 1968.

DeQuine, Jeanne and Walte, Juan J. "Survey shows Hispanic diversity" en USA TODAY, 3A, Thursday, april 11, 1991

El grano de maíz regresa a la tierra madre. Comité Cristiano para Refugiados, A.C. (mimeo) s/f.

Exodus. Published by East Bay Sanctuary Covenant, 2362 Bancroft Way, Berkeley, California, U.S.A., Vol. 11, No. 1, January 1992.

Informe. Comisión de Derechos Humanos de Guatemala. enero de 1990, (mimeo).

Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos, Año 1, Núm. 4, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", Centro Universitario Cultural (CUC), México, Agosto de 1986.

Revista de Derechos Humanos, Año II, Núm. 1, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", Centro Universitario Cultural (CUC), México, Noviembre de 1986.

Revista de Derechos Humanos, Año III, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", Centro Universitario Cultural (CUC), México, noviembre de 1987.

Revista de Derechos Humanos, Año V, Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP", Centro Universitario Cultural (CUC), México, enero-marzo de 1990.

La Nueva Ley de Inmigración y la Iglesia Metodista Unida. Comité Metodista Unido de Auxilio (UMCOR), 475 Riverside Drive, New York, NY 10115, EEUU, 1987.

Litherland Irene. A history of East Bay Sanctuary Covenant. September 5, 1991. (mimeo)

Looking at the Census Bureau's figures. USA Today, 10A, Thursday, April 11, 1991.

López, Gerardo. Guía sobre la nueva Ley de inmigración. Periódico La Opinión, Diario Popular Independiente, Los Angeles, California, Estados Unidos, 1986.

Moss, Desda. "Practicing or not, many identify with religion". USA Today, Thursday, 7A, April 11, 1991.

Muñoz, Henry. "Misa y procesión de protesta por muerte de tres refugiados". La Opinión, Los Angeles, California, U.S.A., Lunes 30 de octubre de 1989.

Revista Relaciones Internacionales. Núm.38, Vol.IX, Centro de Relaciones Internacionales FCPYS/UNAM, México, enero-abril de 1987.

Revista Estudios Latinoamericanos. Núm. 4, Vol. III, Año 3, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), FCPYS/UNAM, México, enero-junio de 1988.

Rodríguez, Roberto. "Dilema en La Placita de la calle Olvera", La Opinión, Los Angeles, California, Viernes 18 de agosto de 1989.

Sánchez, Pablo. "The Catholic Church, Labor, and The Undocumented Worker". en Agenda (Magazine of the National Council of La Raza), Vol. 7, Núm. 4, July-August, 1977.

Situación de Los Derechos Humanos en Guatemala. Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala, enero de 1990 (mimeo).

Valle, Eduardo "Ejemplares acciones eclesiásticas contra la Simpson, ley racista", El Universal, junio 28 de 1987.

Zebadúa, Emilio. " Santuarios: La Iglesia vs. Washington ". La Jornada, México, 2 de diciembre de 1985, pag. 17.

" Sentencia Vacilante". La Jornada, México, 10 de julio de 1986, pag. 20.

ENTREVISTAS

Iñiguez Ramos, José Martín, entrevista realizada al Lic. Jaime Jiménez, Canciller de Protección del Consulado Mexicano, en la Ciudad de Los Angeles, California, 22 de Octubre de 1987, Ciudad de Los Angeles, California, Estados Unidos.

Iñiguez Ramos, José Martín, entrevista realizada al Padre Gregory Boyle, sacerdote de la Iglesia Dolores Mission, el 5 de noviembre de 1989, en la Ciudad de Los Angeles, California.

Iñiguez Ramos, José Martín, entrevista realizada al Padre Pablo Romo, Centro de Derechos Humanos de la Arquidiócesis de San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, 29 de diciembre de 1992.

VIDEOS

Heart of the Matter. Programa grabado en Video del canal BBC (45 minutos), por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP. " Centro Universitario Cultural, México, 1986.

New Undergroun Railroad. Programa grabado en Video del Canal PBS (30 minutos), por el Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco Vitoria OP. " Centro Universitario Cultural, México, 1986.

Refugiados. Centro de Comunicación Javier, Serapio Rendón Núm. 57-B, Col. San Rafael.

Comunidades Eclesiales de Base, en Brasil, Ecuador, Chile, Nicaragua y Colombia. Centro de Comunicación Javier, Serapio Rendón Núm. 57-B, Col. San Rafael.