



El Colegio de México

Centro de Estudios Internacionales

**Iglesia, religión y revolución en América Central: los
casos de Guatemala y El Salvador en la década de los
setenta y ochenta.**

**Tesis para optar al título de Licenciada en Relaciones
Internacionales**

Presenta: Flor María Ramírez Mejía

Director: DR. Roberto Blancarte

México DF. 2006

Gracias:

A mis abuelos y padres, dos generaciones unidas por la guerra y la fe en un futuro mejor. Especialmente a mi madre, por la confianza en mi libertad y por el sacrificio de todos estos años.

Al Dr. Roberto Blancarte por el interés académico compartido, la dedicación y el tiempo a este trabajo de tesis.

Al Colegio de México y la Secretaría de Relaciones Exteriores por esta oportunidad de educación invaluable y por su apoyo constante durante mi estancia académica en México.

A Gisela, Queta y Guillermo, amigos incondicionales de este proyecto y de siempre.

A muchos otros amigos, compañeros y hermanos que en cinco años me llenaron de fuerza, alegría y pasión para cruzar esta meta.

INDICE

Introducción..... 1

Capítulo I

Iglesia, catolicismo y política en América Latina12

1. La compleja organización eclesial.....12

1.1 La estructura eclesial14

1.2 Magisterio y verdad.....18

2. Iglesia, religión y política.....21

2.1 La Iglesia y los regímenes políticos.....21

2.2 Catolicismo, modernidad e intransigencia.....24

2.3 La Iglesia y sus formas de influencia.....28

3. La trayectoria de la Iglesia en América Central.....31

3.1 La herencia colonial.....31

3.2 El período de independencia.....32

3.3 Catolicismo social y Nueva Cristiandad.....36

Capítulo II

1 La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia Popular.....41

1.1 La Iglesia del concilio.....41

1.2 La definición de la institución eclesial.....43

1.3 Iglesia, mundo y modernidad.....45

1.4 De Pablo VI a Juan Pablo II49

2. Latinoamericanización del Concilio53

2.1 La Iglesia de la posguerra.....53

2.2 Latinoamericanización del Concilio.....56

2.3 Del desarrollo a la liberación.....58

2.4 El surgimiento de la Iglesia popular.....65

2.5 La Iglesia Popular a contracorriente.....69

Capítulo III

1. Iglesia, autoritarismo militar y revolución en América Central.....	77
1.1 El surgimiento del autoritarismo liberal.....	77
1.2 La Iglesia y el autoritarismo militar	80
1.3 Crisis del autoritarismo militar	88
2. El escenario de las revoluciones Centroamericanas.....	93
2.1 La dimensión económica.....	93
2.2 El factor internacional.....	95
2.3 Dimensión político-social.....	97
3. La Iglesia y los movimientos revolucionarios.....	101
3.1 Fisuras internas	102
3.2 Grados diversos de articulación.....	105

Capítulo IV

Protestantismo y política en América Central.....	110
1. La evolución protestante.....	110
2. Iglesia y protestantismo en perspectiva histórica.....	114
3. Las razones de la expansión protestante	117
4. Protestantismo y vínculos políticos.....	120

Capítulo V

Contextos revolucionarios: el caso de Guatemala y El Salvador.....	126
1. Guatemala: religión, indígenas y guerrillas.....	126
1.1 Iglesia, insurgencia y represión.....	133
2. El Salvador: Iglesia, campesinos y movimientos populares.....	141
2.1 Haga patria, mate a un cura	146
3 Guatemala y El Salvador: similitudes y contrastes.....	150
3.1 Democracia cristiana y revolución.....	150
3.2 Religión y diversidad revolucionaria.....	153
3.3 Política Internacional y política eclesiástica.....	158

Conclusiones.....	162
Bibliografía.....	169
Anexos.....	177

Introducción

De la mezcla de tradiciones y utopías religiosas, de dogmas y ritos “incomprensibles” la gente obtiene criterios normativos que determinan su comportamiento social y político. Por ello la religión es un cristal privilegiado que nos permite ver lo que la gente cree, opina y piensa.

En América Latina la religión católica ha sido históricamente institución y fuerza social a la vez. La Iglesia católica y el catolicismo- activos o silenciosos- han estado presentes en los principales acontecimientos sociales, económicos, culturales y políticos del continente; desde la empresa de conquista en el siglo XVI y las luchas independentistas del siglo XIX, hasta los debates éticos más recientes con respecto a la contracepción y la eutanasia. De ahí la importancia de escribir sobre religión en nuestros días e intentar explicar las razones por las que una institución religiosa y sus principios siguen vigentes a pesar de las incontables crisis dentro y fuera de ella.

La presente tesis intenta explicar las causas de la progresiva participación e influencia de la Iglesia católica en los procesos revolucionarios centroamericanos, mediante el análisis comparativo de los casos de Guatemala y El Salvador durante las décadas de 1970 y 1980. Elegimos a estos países centroamericanos, porque ambos comparten el pasado de sus regímenes oligárquicos, la economía cafetalera, el surgimiento del autoritarismo militar y la represión sistemática. A pesar de estas similitudes, el cauce del activismo religioso en el proceso revolucionario es diferente en cada caso. De ahí nuestro interés por realizar un análisis comparativo que tome en cuenta variables como

el protestantismo, la política eclesial, la composición étnica y la forma en cómo se articulan los movimientos revolucionarios en uno y otro país.

Nuestro interés principal es explicar las razones por las que la Iglesia católica rompió, en los años setenta y ochenta, con el letargo y la pasividad que le había caracterizado respecto a las grandes transformaciones sociales en estos países. ¿Qué factores explican este activismo de la Iglesia y el acercamiento de algunos de sus sectores a los movimientos revolucionarios?

La hipótesis principal del trabajo es la siguiente: la progresiva participación de la Iglesia en los procesos políticos centroamericanos (durante las décadas de los setenta y ochenta), y el particular apoyo de algunos de sus sectores a los movimientos revolucionarios centroamericanos, se explica por las transformaciones internas de la institución eclesial, desde la posguerra, que buscan responder al reto de los modelos sociales y políticos existentes. Y por la interacción [de la institución eclesial] con un tipo de régimen particular [el autoritarismo militar] que entra en crisis a partir de los años setenta.

Desde la segunda guerra mundial, crece en la Iglesia la necesidad de actualizar el legado doctrinal del siglo XIX y formular una crítica a los modelos sociales y políticos existentes, ya fueran de tendencia liberal o socialista. Dentro de la Iglesia, como explicaremos a detalle en el capítulo II, se consideraba cada vez más difícil mantener el ideal corporativo de sociedad que sostenía el modelo de "Nueva Cristiandad". Por otra parte, las consecuencias prácticas que había traído el coqueteo de algunas jerarquías católicas con regímenes totalitarios (como la Italia de Mussolini), aunadas a la dureza anticlerical del socialismo en el poder, alimentaban la percepción de que la institución eclesial estaba amenazada, por lo que era necesaria una

actualización y sistematización del pensamiento social católico que legitimara la búsqueda de condiciones favorables al cumplimiento de sus objetivos.

En el caso de América Latina habían surgido hacia la mitad del siglo XX diversos modelos políticos: militaristas, populistas, nacionalistas, demócrata cristianos que competían entre si y que intentaban superar el antiguo orden conservador y oligárquico. Con cada uno de estos, la Iglesia pretendió articularse y mantener el relativo monopolio religioso (aunque conflictivamente) como lo había logrado desde el siglo XIX. No obstante, la preeminencia del catolicismo es retada por las transformaciones sociales y políticas, derivadas de los modelos existentes, así como por las del propio cambio religioso a partir de los sesentas.

En América Central, el autoritarismo militar arrastra, para los años setenta, una crisis de representación en un contexto en el que se considera necesario ampliar los términos de acceso al poder y las demandas sociales han excedido la infraestructura del Estado. En este ambiente surgen los nuevos movimientos sociales que se radicalizan y crean las condiciones para una revolución, quienes participan en ellos, buscan el reacomodo de la sociedad misma y de las instituciones estatales. Ante este contexto de crecientes demandas sociales y políticas, el catolicismo y el modelo de Iglesia popular, surgidos a partir del Concilio Vaticano II, contribuyeron en cierta medida involuntariamente a la articulación de los movimientos revolucionarios en la región, pues en una época de inestabilidad política y de conflictos sociales, la religión ofrece un punto de referencia, un sentido de orientación, de motivación y disciplina.

En la región centroamericana, el catolicismo generado por el Vaticano II converge con el inicio de una crisis social y política, más que económica, que acabaría por desatar guerras civiles prolongadas en tres países de la región. En Guatemala y El Salvador, el cierre de la vía electoral como posibilidad de participación política y la represión, en aumento, por parte de los regímenes militares trajeron consigo una mayor radicalización de grupos, sectores medios y populares, a lo largo de la década de los setentas. En este contexto, el catolicismo se convirtió en vehículo articulador del descontento popular e impulsor del activismo religioso en el campo secular.

Las nuevas expresiones que adquiere este catolicismo [comunidades eclesiales de base y teología de la liberación] aún cuando sólo involucraran a sectores numéricamente minoritarios dentro de la Iglesia, afectan a la institución en su totalidad. Con diversos tonos, se habla en toda la Iglesia de injusticia, violencia institucionalizada, pecado social y liberación.

Así, los militantes católicos descubren con estupor la dura realidad de un mundo donde el principal enemigo es el poder de un Estado militarizado. Se desata una lucha del autoritarismo militar en contra de sus enemigos internos. Estos enemigos internos, al tener caracterizaciones ideológicas, también aparecen ligados a ideologías foráneas: comunismo, socialismo, tercermundismo y teología de la liberación.

Al mismo tiempo, se produce un crecimiento espectacular de las denominaciones protestantes en la región. En el ideario católico, el protestantismo había sido históricamente visto como “hijo del liberalismo”, ideología que despojó a la Iglesia de sus privilegios en el siglo XIX y que introdujo la idea de tolerancia religiosa en el continente. La Iglesia católica, a

pesar de haber aceptado la pluralidad religiosa, se veía doblemente retada por el crecimiento protestante, no sólo por motivos religiosos, sino también políticos.

Tanto los círculos más conservadores como los sectores más progresistas en la Iglesia veían el crecimiento de los movimientos protestantes como una conspiración, de Estados Unidos y los regímenes políticos para contrarrestar el impacto del catolicismo (ya fuese conservador o progresista) en el continente. Esta interpretación fue muy citada para el caso centroamericano, de ahí que nos parezca importante dedicar un capítulo breve al protestantismo y proponer nuevas líneas que expliquen este crecimiento y la relación que este fenómeno guarda con la Iglesia Católica, particularmente, en casos como el de Guatemala, en menor medida El Salvador, donde las cifras de “conversiones” al protestantismo son impresionantes.

Advertimos como los cambios ocurridos en el catolicismo trascienden la idea de lo religioso, proyectándose en el campo político mediante el cuestionamiento del orden social imperante y el apoyo a un proyecto político y social alternativo. Esta renovación de lo religioso también ocurre en el terreno del protestantismo produciendo así nuevas formas de articulación con lo político.

El estudio de la Iglesia en América Latina

El análisis del catolicismo en las múltiples realidades del continente nos permite ver que el papel de lo religioso en los movimientos sociales es un asunto complejo.

El auge de la democracia cristiana en el continente, así como el apoyo y la participación que algunos sectores del clero latinoamericano proporcionaron a los movimientos reformistas y revolucionarios (que se gestaban desde los años sesentas) fueron indicio de que la Iglesia latinoamericana estaba cambiando y se involucraba activamente en los acontecimientos políticos y sociales del continente.

La realización del Concilio Vaticano II (1962-65) vendría a confirmar el ritmo de este cambio. En su intento por renovar el mensaje cristiano y abrir la Iglesia al mundo moderno, el Vaticano II produciría una reformulación del patrimonio doctrinal del catolicismo en un período de gran inestabilidad política en la región latinoamericana. La realización del Concilio situó a la Iglesia en el centro de grandes debates teóricos a lo largo del continente con respecto a la función que esta institución habría de tener en el campo social.

El pensamiento cristiano, derivado del Vaticano II, y sus repercusiones en el ámbito secular se convirtieron así en temas fructíferos y fascinantes para el investigador social. La cantidad de trabajos publicados desde mediados de los años sesenta, y en décadas posteriores, dan cuenta de esta fascinación por estudiar los cambios en la Iglesia y el catolicismo así como su relación con el desarrollo político del continente¹. Varios de estos trabajos trazaron, en la década de los sesenta, un perfil progresista de la Iglesia en América Latina. No

¹ Entre la amplia literatura interesada por estudiar esta relación destacan las publicaciones de: Francois Houtart y E. Pin, Los cristianos y la revolución de América Latina (1966); William V. D'Antonio and Frederick B. Pike (editores) Religion, Revolution and Reform (1964); John Considine (editor) The Church in the New Latin America (1964); Karl M. Schmitt (editor) The Roman Catholic Church in Modern Latin America (1972); Ivan Vallier, Catolicismo, Control social y modernización en América Latina (1970); Frederick Turner, Catholicism and political development in Latin America (1971).

obstante, esta generalización optimista de la institución eclesial fue cuestionada de inmediato por autores como Brian Smith (en Landsberger, 1970), quien advertía que en la Iglesia estaba ocurriendo una compleja interacción de fuerzas tradicionales y progresistas que producía configuraciones muy diversas y que en última instancia dependían de la naturaleza de la iglesia nacional y el contexto social y político de cada país.

En este mismo sentido Ivan Vallier, en su libro Catolicismo, control social y modernización en América Latina (1970) buscaba identificar la función de la religión católica al favorecer u obstaculizar los procesos de modernización que habían tenido lugar en el continente latinoamericano. Concluía que la Iglesia en América Latina no era ni totalmente tradicional ni totalmente moderna y revolucionaria; que abarcaba por el contrario, una serie muy compleja de posiciones, estrategias y estructuras competitivas, relacionadas en forma directa con su interés por imprimir su sello distintivo en el cambio institucional que se venía produciendo. Vallier, estudia las relaciones Iglesia- sociedad en función de sistemas evolutivos de control e influencia. Según este autor, la manera de estimar el cambio sufrido por la Iglesia y su importancia en el desarrollo sociopolítico consiste en identificar sus mecanismos básicos de control social y los dispositivos institucionales que crea para hacer sentir su influencia en esferas seculares.

Desde una perspectiva similar, Turner (1971) en Catholicism and Political Development in Latin America señala los puntos de encuentro entre el catolicismo latinoamericano y el proceso de desarrollo político. Ambos, según Turner, tienen el reto de enfrentarse a los cambios económicos y tecnológicos procurando la adaptación, ante este reto el catolicismo ha respondido con una

orientación pragmática y humanista. La ética derivada del catolicismo aún en tiempos de secularización progresiva continúa teniendo una función legitimadora, capaz de maximizar cualquier esfuerzo político. El catolicismo también trabaja como impulsor de lealtades y como fuerza organizada, comparable al ejército y a otras organizaciones seculares, con diversidad de tendencias y puntos de vista.

En ambos estudios como en algunos otros de su época² se descubre un giro importante en el discurso sobre la Iglesia y el estado a favor de la relación entre religión y política, en parte, como una reacción académica a una tradición centrada en las relaciones formales entre las instituciones eclesiástica y gubernamental.

El enfoque de Iglesia-Estado resultó deficiente para explicar muchos de los cambios de la Iglesia en América Latina y sus implicaciones en el orden secular. Este fue el caso de las revoluciones centroamericanas en las que el activismo religioso y político adoptó nuevas formas y trayectorias, que fueron más allá de las instituciones formales y el control de las elites tradicionales. Varios análisis tienden a perder de vista, como apunta un autor (Cardenal, 2001), que si bien buena parte de la fuerza política de la Iglesia proviene de su ubicación institucional y de sus relaciones con los círculos de poder dentro y fuera del gobierno, su poder también proviene de la religiosidad popular, de ese cúmulo de creencias y prácticas religiosas que trascienden la institución. De forma que el avance más importante en los estudios sobre Iglesia y religión, en América Latina, ha sido por un lado comprender la naturaleza de la institución eclesiástica y sus pautas de acción en el ámbito secular; y por otro,

² En esta línea se ubican el estudio de Houtart (1974) Los cristianos y la Revolución en América Latina y el de Meyer (1989) Historia de los cristianos en América Latina siglo XIX y XX.

la ampliación de la perspectiva iglesia-estado que tome en cuenta otros fenómenos y actores del orden secular.

La Iglesia lejos de figurar como una institución conservadora, figura en los años setenta como una de las organizaciones más críticas al orden político y social existente.

La Iglesia y los movimientos revolucionarios

La década de los setenta marcó el inicio de guerras civiles que dejaron al descubierto la injusticia social, la exclusión política y la dura represión de los regímenes en las sociedades centroamericanas. Entre 1970 y 1980 se organizaron diversos movimientos sociales y revolucionarios, algunos más radicales que otros, para luchar desde diversos ángulos y espacios en la conquista de una sociedad más justa y equitativa. En este proceso de activación social fue evidente la influencia de la Iglesia católica mediante pronunciamientos, exhortos y la organización de comunidades cristianas de base que politizaron a los sectores más populares en el campo y la ciudad. Numerosos jóvenes, campesinos, catequistas y delegados de la palabra, fieles a la Teología de la Liberación, participaron activamente en espacios políticos, sociales y algunos se incorporaron a la lucha armada revolucionaria. Se movilizaron ocupando iglesias, calles y catedrales, organizando marchas y manifestaciones.

Se han construido varias líneas explicativas con respecto a esta influencia de la Iglesia Católica en los procesos revolucionarios. Autores como Scott Mainwaring y Alexander Wilde (1989) argumentan que la emergencia de tendencias radicales y propensas al apoyo de las causas revolucionarias dentro del catolicismo es producto de los cambios cruciales impulsados por el Concilio

Vaticano II y la posterior conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) que coincide con un período de dictaduras militares.

Otra línea argumental, sostenida por autores como Alain Rouquie (1995), ve el encuentro entre “revolucionarios cristianos” y marxistas como fruto de las afinidades entre el catolicismo y el comunismo, religión secular cuya organización jerárquica y centralizada recuerda la de la Iglesia por sus prácticas dogmáticas y deliberadamente clericales. Según esta argumentación, el catolicismo no sólo encuentra un nuevo avatar sincrético (como le sucedió muchas veces a partir de la conquista), sino que ejerce una fuerte influencia sobre las actitudes y los valores de los marxistas revolucionarios centroamericanos. De este injerto más o menos equilibrado y profundo nace un estilo característico de casi todos los movimientos guerrilleros del istmo y sus simpatizantes.

Recientemente, Anthony James Gill (1994), se ha convertido en pionero de la aplicación de la economía política al análisis del fenómeno religioso en Latinoamérica³. Este autor argumenta que la presencia de competencia religiosa obliga a la Iglesia católica a acudir con nuevas ofertas al mercado religioso. De ahí que mientras más competencia ideológica perciba la jerarquía, ésta se verá presionada a defender el interés de los pobres y quebrantar su tradicional alianza con las elites. Desde esta perspectiva, el acercamiento de la jerarquía y varios sectores laicos de la Iglesia a las nuevas causas sociales, de las que se desprenden los movimientos revolucionarios, es producto de la

³ La aplicación de la teoría macroeconómica, en la cual se concibe al campo religioso como un mercado de bienes espirituales, ha sido utilizada desde hace un tiempo en los medios académicos estadounidenses. Destacan los trabajos de Rodney Stark (1987), (1993), (1996) y más recientemente la obra de Andrew Chesnut (2003) sobre Latinoamérica Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy.

amenaza protestante que se percibe en la región durante los años setenta y ochenta.

En esta tesis se argumenta que la participación activa de algunos sectores de la Iglesia en los movimientos revolucionarios es parte de la dinámica de cambio interno en dicha institución. En segundo orden intentamos mostrar como estas transformaciones internas tienen gran impacto social porque coinciden con un ambiente de crisis y de politización de lo religioso.

Estructura del trabajo

El trabajo se divide en cinco partes. En el primer capítulo presentaremos el modelo bajo el cual se estudiará a la institución eclesial, además, de algunos conceptos y premisas que apoyarán el desarrollo de la hipótesis. Haremos, así mismo, una nota histórica sobre la Iglesia en América Central.

En el segundo capítulo, nos proponemos exponer cuáles son los elementos propios a la institución eclesial que explican el encuentro entre algunos de sus sectores más progresistas y los movimientos revolucionarios. Para ello, nuestro análisis se centrará en las transformaciones internas de la institución, la manera en que éstas son asimiladas en el continente latinoamericano. Describiremos el modelo de Iglesia popular; nos referiremos, particularmente, a la Teología de la Liberación (TDL) y a las Comunidades eclesiales de base (CEB).

En el tercer capítulo explicaremos la naturaleza de los regímenes políticos centroamericanos, así como la relación histórica entre éstos y la institución eclesial. En segunda instancia, expondremos la manera en cómo esa misma institución se conduce en el contexto de crisis política y se relaciona con los movimientos revolucionarios durante los decenios setenta y ochenta.

Iglesia, religión y revolución en América Central

En el cuarto capítulo, incluimos al protestantismo como factor adicional de gran peso que contribuye a explicar el acercamiento de algunos sectores de la Iglesia católica a los movimientos revolucionarios, en tanto el protestantismo representa para la Iglesia un reto de carácter religioso, que adquiere connotaciones políticas en una coyuntura revolucionaria.

En el capítulo final, presentaremos las similitudes y contrastes de la Iglesia en los países que hemos escogido para nuestro estudio, destacando aquellos factores que explican el cauce diverso de la Iglesia popular en cada contexto.

Capítulo I

Iglesia, catolicismo y política en América Latina

Si bien desde épocas coloniales los preceptos doctrinales del catolicismo han constituido estructuras políticas y valores legitimadores del *status quo* también han impulsado el desarrollo de nuevas motivaciones, actividades, movimientos e instituciones tendientes al cambio. En esta ambigüedad, y casi elasticidad, de la Iglesia Católica radica nuestro interés por convertirla en objeto de estudio. ¿Cómo estudiar a una institución tan compleja? ¿Cuál ha sido la participación de la Iglesia en el desarrollo político del continente, qué funciones y características se le atribuyen, cómo se la define? Estos son los principales cuestionamientos que se intentarán responder en el presente capítulo.

1. La compleja organización eclesial

La Iglesia, según los compendios teológicos: es comunidad, signo místico del cuerpo de Cristo, pueblo de Dios que está en el mundo para ser sacramento de salvación y continuar la misión de su fundador: llevar la “buena nueva a toda criatura” (cf Constitución *Lumen Gentium*, 1999). La Iglesia tiene, por tanto, una finalidad escatológica y de salvación que sólo a futuro podrá ser alcanzada plenamente. Esto significa que la naturaleza de la institución eclesial se ubica en el campo de lo espiritual y trascendental. No obstante, la Iglesia es también una institución, que actúa en un espacio social¹ determinado y hablar de ella es

¹ La definición de espacio social supone tres elementos: el primero es la posibilidad de existir como institución en una sociedad determinada; un segundo aspecto es la posibilidad de producir un sentido que sobrepase las fronteras de la salvación individual. Es decir la posibilidad de tocar también aspectos colectivos de la vida humana. Se trata de una prolongación ética de las actitudes religiosas, o de producir un sentido que no sólo concierna al

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

llamar la atención sobre un sistema de status religioso deliberadamente organizado; un ente corporativo con normas articuladas y actividades programadas, con concepciones definidas de la autoridad y la jurisdicción (Vallier, 1970).

Hasta hace algún tiempo Iglesia, clero y jerarquía eran términos intercambiables y se usaban indistintamente. No obstante, varios trabajos académicos² han advertido que ya no puede verse a la Iglesia Católica como una estructura monolítica en cuanto a su organización, doctrina y disciplina, como en épocas de la cristiandad medieval, en tanto ésta ha comenzado a incorporar a la feligresía como un elemento activo de su quehacer.

El Concilio Vaticano II (1962-1965) en términos más inclusivos, ha definido a la Iglesia como “pueblo de Dios” y considera parte de ella a quienes por medio del bautismo se han incorporado a la práctica sacramental. Esta interpretación es quizá, en su sentido teológico y sociológico, la más correcta. No obstante, el conjunto eclesial ha estado históricamente comprendido por dos categorías claramente diferenciadas: la jerarquía (Papado, episcopado, clero secular y regular) y el laicado o feligresía. Esta diferenciación ha estado muy presente en los estudios recientes sobre la Iglesia católica, hay quienes usan los términos “Iglesia-institución” para referirse al nivel jerárquico e “Iglesia-pueblo” cuando se habla de la feligresía. Otros han utilizado categorías como

problema de la salvación individual, sino también a la manera como los hombres viven en sociedad. El tercer elemento es la posibilidad de actuar sobre la organización colectiva de la sociedad civil, como organizar obras caritativas por ejemplo. Para una discusión más amplia del concepto de espacio político revisar la Sociología de la religión (Houtart, 1992).

² Particularmente el trabajo de Turner (1971) y el de Vallier (1970), tratan con amplitud la diversidad de posiciones dentro de la Iglesia Latinoamericana destacando el papel del laicado como elemento reestructurador de las relaciones Iglesia- sociedad.

“Iglesia progresista”, “Iglesia revolucionaria” o “Iglesia popular” para referirse a criterios y formas particulares en que algunos sectores, dentro del complejo institucional, viven su fe. Habrá que añadir, además, la diversidad de grupos y filiaciones políticas de inspiración cristiana que van más allá del ámbito intra eclesial pero que están estrechamente vinculadas a la institución. Teniendo presente la compleja diversidad de la Iglesia católica, en este trabajo cuando usemos el término Iglesia tendremos en cuenta su sentido teológico más correcto que incluye tanto a fieles como a jerarquía, de lo contrario distinguiremos cada estamento, grupo o tendencia.

En este trabajo distinguiremos, también, varios niveles de la institución eclesial. Se usará Iglesia Romana para denotar la posición de la Santa Sede, se aplicará el término Iglesia regional cuando se trate de una zona geográfica específica como sería el caso de Latinoamérica o Centroamérica. La Iglesia local se aplicará a un nivel nacional, hablaremos de Iglesia local cuando se hable de Iglesia salvadoreña o guatemalteca.

Es importante aclarar que Iglesia y catolicismo no son términos intercambiables. El término catolicismo significa “universalidad” y expresa la aspiración de la Iglesia Romana desde épocas medievales de difundir la doctrina cristiana.

1.1 La estructura eclesiástica

Es conveniente ahondar en el aspecto organizativo y jurisdiccional de la institución eclesiástica. Una exposición breve respecto a esta estructura habrá de empezar con el papado por tratarse del rasgo más distintivo del catolicismo y particularmente de la Iglesia Romana. El Papa, según la tradición católica, es sucesor de Pedro en quien Jesús confió la tutela de la Iglesia, y es además, el

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

representante más directo de Cristo, por tanto, la legitimidad y la representatividad del pontífice provienen de una disposición divina (canon 331). Sus poderes sobre la Iglesia son teóricamente absolutos en el sentido de que no hay poder que lo iguale. Este poder se califica según el derecho canónico como “genuinamente episcopal, ordinario e inmediato sobre cada una de las Iglesias y sobre todos y cada uno de los pastores y fieles” (Canon 333, 1-2).

El Papa es elegido por y entre el colegio de cardenales, éste último es el grupo más poderoso dentro de la Iglesia, por su probada influencia y cercanía respecto al pontífice, y tiene una doble función: es un cuerpo electoral y un senado [entendido éste como un cuerpo de consejeros con erudición en temas eclesiásticos]. El nombramiento de un cardenal por parte del Papa supone su confianza y la posibilidad de influir en las esferas romanas.

Después del Papa y el Colegio Cardenalicio encontramos la figura del obispo, éste, conforme la doctrina del catolicismo tiene un oficio por ‘derecho divino’ por eso todo obispo tiene su lugar y el derecho eclesiástico le da el nombre de *Ordinarius loci* (el ordinario del lugar). El obispo tiene así jurisdicción³ en su diócesis sobre asuntos espirituales y temporales, y posee potestad legislativa, judicial y coactiva (Canon 334, 1). Consecuentemente, la Iglesia católica mira en el episcopado (como también se le llama al oficio ordinario de obispo) el puesto más delicado y vital. Los obispos son la columna

³ La jurisdicción de la Iglesia Católica está organizada territorialmente de modo que no hay lugar que no esté sujeto, al menos en teoría, a la autoridad episcopal. Así un católico siempre tiene un obispo. Al territorio de la jurisdicción episcopal se le llama diócesis; el nombre proviene de la reorganización del Imperio Romano bajo Diocleciano, que dividió al imperio en regiones a las que se les dio el nombre de diócesis. Para una exposición más amplia de las jurisdicciones y la historia de la organización eclesiástica revisar el excelente libro de McKenzie (1973) La Iglesia Católica y Romana.

de la estructura eclesiástica en tanto están a la cabeza de la acción de la Iglesia a nivel local y no tienen más superior eclesiástico que el Papa, no obstante, como se ha dicho arriba, gozan de autonomía y jurisdicción en sus diócesis⁴.

En la estructura eclesiástica, un escalón más abajo del obispo se encuentra el presbiterio (en términos usuales sacerdotes, considerados bajo clero por su capacidad limitada para influir en las decisiones de los altos círculos eclesiásticos). Los sacerdotes no tienen jurisdicción por virtud de sus oficios como la tiene el obispo, necesitan el cargo de este último para actuar en materias que estén fuera de sus facultades y funciones habituales. La importancia del sacerdote es su contacto directo con la feligresía, como bien dice Mckenzie (1973: 84), “el católico conoce el catolicismo por los sacerdotes; el obispo resulta para la mayoría de fieles una figura remota y el Papa prácticamente sobrehumano.”

Por la importancia que adquieren para nuestro estudio es importante destacar la función de las órdenes religiosas (clero regular). Las órdenes religiosas son el grupo con mayor movilidad y autonomía en la compleja organización eclesial debido a que están menos sujetas al control directo de la jerarquía episcopal que el clero diocesano. Históricamente, las órdenes religiosas han sido en América Latina los sectores más vanguardistas en el

⁴ Hay todo un debate teológico y jurídico respecto a las relaciones entre el pontificado y el episcopado. El obispo tienen su autoridad por su cargo y no por delegación. Los obispos no son súbditos del Papa del mismo modo que el resto de católicos. El obispo es miembro de un colegio del que el Papa también es miembro. El Papa puede tratar con un obispo sólo como un colega, que no es lo mismo que un súbdito. John Mckenzie (1973: 66 ss.) ha presentado el problema en estos términos: ¿cómo puede haber dos jurisdicciones ordinarias e inmediatas sobre las mismas personas en las mismas materias?, ¿entra en la competencia del Papa realizar en una diócesis actos que se consideran propios del obispo?

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

aspecto pastoral y teológico. Esto es cierto en particular para los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, los maryknolls, los franciscanos y otras órdenes femeninas. La gran mayoría de teólogos de la liberación y promotores de las comunidades eclesiales de base, provienen de órdenes religiosas.

Por otra parte, no habrá de olvidarse que mucho del entramado organizacional de la Iglesia se debe a que la Sede Vaticana es también un estado y como tal cuenta con un gabinete administrativo al que llamaremos Curia. De entre este gabinete es importante destacar a los funcionarios diplomáticos del papado. Generalmente a los representantes de la Santa Sede en el extranjero se les llama legados; sus poderes no están determinados por el derecho canónico, se definen por los deseos personales del Papa. Los países que tienen un embajador en la corte pontificia reciben un legado llamado nuncio. Éste tiene una doble función: diplomática-política ante el estado en el que es acreditado y pastoral ante el episcopado del país. Para el caso de América Latina, Jean Meyer (1989) narra que en 1914 había sólo una nunciatura en Brasil, una internunciatura en Chile y cinco delegaciones apostólicas. En la actualidad casi la totalidad de los países latinoamericanos cuentan con una o más nunciaturas en tanto han normalizado las relaciones diplomáticas con el estado vaticano. Ello nos da una idea de cómo en una centuria la Iglesia del continente ha pasado a ser prioridad para la Santa Sede, hecho que también constataremos en sesiones posteriores cuando se hable, particularmente, del pontificado de Juan Pablo II.

Expuesta la cuestión de la jurisdicción y la estructura eclesial, surge aquí una interrogante más para quien estudia la Iglesia y es el hecho de saber qué opinión y juicio considerar significativo y representativo en una institución con

semejante entramado de jurisdicciones, con tan compleja organización y tal diversidad de posturas.

1.2 Magisterio y verdad

En términos teológicos, la Iglesia se considera depositaria de la verdad revelada, es decir que todo cuanto Dios ha querido expresar a los hombres lo ha recogido la Iglesia Católica en sus múltiples enseñanzas. Por muchos siglos, esta afirmación fue objeto de innumerables debates y disputas en el seno de la Iglesia misma. Conviene recordar que el movimiento de reforma protestante encabezado por Lutero, tuvo una de sus raíces en el debate de la sola escritura que cuestionaba la potestad del magisterio para interpretar la revelación divina. Con el fin de resolver y cerrar este debate, el Concilio Vaticano II ha reconocido como fuentes legítimas del cristianismo a la Sagrada Escritura⁵, la Tradición⁶ y el Magisterio⁷, por su actualidad este último será el punto de referencia para encontrar las posiciones oficiales de la institución eclesial. .

Explicemos mejor este punto. El Magisterio eclesial se realiza en dos formas diferentes: el magisterio ordinario constituye el caso normal de la predicación y se exterioriza a través de la enseñanza propia de cada uno de

⁵ Recogiendo los adelantos bíblicos más sobresalientes, el Concilio hace ver que para poder conocer a Cristo se debe conocer el evangelio, su formación, su historia, sus géneros literarios (cf. Constitución *Dei Verbum*, Documentos Completos del Concilio Vaticano II)

⁶ El cristianismo se funda en acontecimientos históricos: la vida, la doctrina, la muerte de Jesús y la fe de sus discípulos. Estos acontecimientos constituyen el fundamento permanente de toda la tradición cristiana; la Iglesia, en su doctrina y en su culto ha buscado la forma de perpetuar el mensaje cristiano.

⁷ Se entiende por Magisterio el encargo divino dado al Papa y a los Obispos, considerados sucesores de los apóstoles, de proponer en su nombre la palabra de Dios con el carisma de la verdad, ya sea en su forma extraordinaria y ordinaria.

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

los obispos y sacerdotes cuando predicán la Palabra en sus Iglesias particulares. Hay también un magisterio ordinario universal de carácter infalible que es ejercido por el Colegio Episcopal junto con el Pontífice Romano.

El Magisterio extraordinario está constituido por los concilios, los sínodos, las conferencias episcopales, que se reúnen en determinadas circunstancias para manifestarse a propósito de cuestiones doctrinales o de costumbres. Dentro de ese magisterio extraordinario sólo se pueden pronunciar de manera infalible en concilio ecuménico y el Papa cuando habla 'excathedra' es decir cuando define con autoridad apostólica que la Iglesia universal debe aceptar una doctrina perteneciente a la fe o a las costumbres, para ello debe anunciar con claridad que quiere definir una doctrina e imponerla bajo obligación de fe a toda la Iglesia. Es importante agregar que el ejercicio 'excathedra' es un caso límite, excepcional y poco frecuente. El Papa tiene un magisterio ordinario no infalible que se expresa a través de encíclicas, constituciones y exhortaciones apostólicas, alocuciones que en razón de su autoridad magisterial piden un asentimiento por parte de todos los creyentes (Canon 218).

En el caso de América Latina, ambas formas del magisterio han sido ampliamente usadas. Desde tiempos de la conquista las bulas papales legitimaban la expansión del cristianismo en el nuevo continente. En el período de los movimientos de independencia también se recuerda la publicación de la encíclica "*Etsi longisimo*" (sedición) en la que se exhortaba a las colonias en rebelión a guardar fidelidad al rey. Ya para 1864 Pío IX rechazaba en *el Syllabus* toda referencia a la modernidad en tanto ésta eleva a la razón humana como absoluta e independiente de Dios. A finales del siglo XIX cuando la cuestión social se convirtió en prioridad para la Iglesia, la publicación de la

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

encíclica *Rerum novarum* (1891), bajo el pontificado de León XIII, inauguraría un período de mayor auge en el uso del magisterio ordinario por parte del Papado. Ya adentrado el siglo XX son mucho más las exhortaciones, documentos y encíclicas referentes a los temas sociales y políticos. Un estudio cuidadoso de estos documentos probablemente mostraría que las enseñanzas oficiales de la Iglesia en la gran mayoría de temas vinculados al interés secular están en flujo constante y en el caso de temas sociales y políticos los cambios pueden llegar a ser dramáticos.

Si entre una y otra enseñanza del magisterio pueden haber grandes diferencias, sus impactos no pueden ser menos dispares cuando se mira cada contexto local. En América Latina el espectro del pensamiento católico, derivado de las enseñanzas magisteriales, ha sido extremadamente amplio. Ha habido desde laicos y clérigos que identificando sus ideas políticas y sociales como católicas han trabajado en defensa del status quo, hasta hombres que, inspirados en las ideas cristianas, han trabajado activamente para alcanzar metas socialistas a través de una revolución violenta. Es falso, como dice Turner (1971) hablar de la unidad del pensamiento católico en América Latina en un sentido estrictamente religioso porque las implicaciones políticas y sociales derivadas de la doctrina de la Iglesia católica han sido dispares. Éste será uno de los puntos que adquirirá mayor énfasis en el presente trabajo. Nos interesará mostrar cuales son las formas en que se asimila e impacta en el orden secular una enseñanza del magisterio, las variables que la explican y los efectos inesperados que pueda llegar a tener. Siguiendo un poco las pautas marcadas por Daniel Levine (en Domínguez, 1994) se trata de estudiar como las ideas o los preceptos toman forma y se cristalizan en patrones regulares de

acción, la manera en la que las instituciones desarrollan un estilo peculiar de acción que moldea e impacta las actividades de las elites y de la sociedad en general.

2. Iglesia, religión y política

2.1 La Iglesia y los regímenes políticos

Para los fines de nuestro trabajo es fundamental entender la dinámica de una institución religiosa como la Iglesia Católica. Carl Schmitt (2000:15) apunta que “la argumentación católica se basa en un especial modo de pensar, que emplea una lógica jurídica específica para sus demostraciones y que se halla interesada en la dirección normativa de la vida humana y social”. Con esta constatación, habremos de evitar las clasificaciones simplistas en las que se asume que tanto en la Iglesia como en la política hay izquierda-derecha, conservadores- progresistas, tradicionalistas y reaccionarios, es decir que a cada grupo del espacio político le corresponde un equivalente en el campo religioso. Ciertamente, la diversidad de concepciones en el pensamiento católico es casi tan amplia como las que se dan en el espacio político y social. No obstante, el pensamiento católico es más complejo y esta perspectiva resultaría insuficiente para explicar el pragmatismo con que se mueven y reaccionan los diversos grupos de la Iglesia ante los acontecimientos sociales y políticos contemporáneos.

Con mayor precisión, nos interesa saber aquí cómo es que la Iglesia Católica ha aprendido a convivir, por un lado, con tal diversidad de tendencias en su interior. Y por otro, con los distintos regímenes políticos, a veces compitiendo y en otras compartiendo esferas en espacios reducidos o en situación de desventaja. A veces da la impresión, como sugiere Carl Schmitt

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

(2000), de que la política católica no consiste sino en un oportunismo sin límites. Se coliga con corrientes y grupos contradictorios, según la constelación política del momento.

La Iglesia parece aceptar todos los regímenes instituidos bajo un orden jurídico. Sin embargo, siempre buscará hacer valer sus convicciones y crear las condiciones para continuar con su misión. Como apunta Barranco (en Roberto Blancarte, 1995: 60), “mientras la Iglesia no vea afectados tanto el entorno como las condiciones donde pueda desarrollar su misión, ésta podrá cohabitar con notable capacidad de adaptación a diversos tipos de conformación social”. Es así que el catolicismo solo podrá acomodarse y quizá resignarse cuando el poder de una facción política asuma la representación del estado. Mientras esto no ocurra [la Iglesia], aprovechando su caudal ideológico para construir una visión normativa del mundo, buscará proponer alternativas y crear escenarios que favorezcan a sus fines. De ahí que en un momento de lucha abierta por el poder como las pugnas entre liberales y conservadores en el siglo XIX, tras la independencia de América, o ya sea en las más recientes revoluciones centroamericanas, la Iglesia (o algunos de sus sectores) recurra a su poder simbólico para crear marcos de referencia y proponer su propia lectura de la situación, así tenga que describirse como víctima o como profetiza.

En América Latina, la Iglesia buscó durante el siglo XX mantener vigente la crítica tradicional al liberalismo y al socialismo, y proponer una tercera vía, incluso cuando pareciera haberse acomodada en el aspecto jurídico. Esta alternativa católica ha variado en cada lugar y contexto: Acción Católica, Democracia Cristiana, Comunidades eclesiales de base, todas alternativas

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

resguardadas por el catolicismo social, en constante evolución desde finales del siglo XIX. En el continente, la reanimación del catolicismo social se hace más evidente a partir de 1940 y devuelve a la religión su dimensión inquietante y crítica a los modelos sociales y políticos existentes.

Explicamos la forma en cómo la Iglesia trata con los diferentes órdenes políticos y sociales. Busquemos ahora las raíces de esta “política católica”. Habremos de subrayar, además, que la Iglesia Católica no es de ninguna manera un institución monolítica; gran parte de su potencial conciliador y pragmático para tratar con los diferentes regímenes políticos radica en la diversidad al interior de la institución eclesiástica. De manera que nos interesa conocer aquí ¿cómo es que algunos católicos son aliados tácticos del socialismo al que otros católicos consideran el diablo mismo; y cómo en algunos países la iglesia parece ser enemiga de las libertades de la democracia moderna, mientras en otros países reclama para sí esas mismas libertades?

Es fundamental comprender que el sistema católico permite la diversidad dentro de ciertos límites. Como explicamos arriba, la Iglesia posee una cultura organizativa que, por definición, es compleja. Su saber en cuanto a organización, acumulado a lo largo de su historia, le ha enseñado que “hay lugar para todos” incluso para aquellos miembros de la jerarquía o grupos de creyentes que se encuentran en posiciones diferentes y que, sin embargo, se presentan a sí mismos como miembros de la Iglesia. Enzo Pace (1992: 422), con gran acierto sugiere que “más que la creencia, la pertenencia es el factor decisivo para comprender la convivencia conflictiva y plural de visiones y organizaciones que se inspiran en modelos teológicos y eclesiales diferentes.

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

Mientras que el conflicto no afecte al principio de autoridad [o “virtud de la obediencia”] la tolerancia hacia grupos, movimientos y asociaciones que surgen y se reproducen a lo largo del tiempo, está asegurada. Las tan diversas posturas y tendencias comparten una visión integral, que pretende establecer una actitud política a partir de una concepción religiosa. De tal forma que “el pensamiento social católico es un campo de batalla en el que distintos combatientes luchan por imponer sus específica reconstrucción del pasado y su propia memoria colectiva, a partir de los nuevos hechos del presente” (Halbwachs, cit. por Blancarte, 1995: 15).

2.2 Catolicismo, modernidad e intransigencia

La Iglesia ha estructurado a lo largo de su historia diferentes modelos de articulación con la sociedad política y civil. Se ha llamado el modelo de Cristiandad aquel en el cual la Iglesia, con todo su peso institucional, se articuló dentro de la sociedad política como poder. El primer ejemplo fue la cristiandad constantiniana, en donde la Iglesia justificó el poder coactivo del Estado para ejercer la hegemonía sobre la sociedad civil y alcanzar así el consenso sin recurrir a las armas. Luego vendría la cristiandad medieval, en donde la Iglesia se alió y legitimó a las monarquías, las hizo partícipes de las grandes decisiones de la institución, compartiendo con ellas su poder simbólico a cambio de múltiples privilegios económicos y políticos que mantuvieron al catolicismo como religión oficial.

Después de la reforma protestante y la Revolución Francesa, la modernidad y sus reivindicaciones (desde los derechos humanos y la democracia, hasta las luchas proletarias y el desarrollo) han sido a los ojos del catolicismo una bestia negra. Así, desde hace varios siglos la historia del

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

catolicismo parece resumirse en la historia de sus repetidos encuentros y desencuentros con el mundo moderno. La pugna de la Iglesia contra la modernidad se desarrolló como un forcejeo de varios frentes. En primera instancia, contra el capitalismo, el estado moderno, y más tarde, contra la democracia liberal y la cultura secular. Mientras que por otro, contra el socialismo, la Revolución de octubre, el ateísmo marxista, el estado colectivista y, en última instancia, contra las revoluciones de inspiración socialista.

Si bien la Iglesia católica de la baja edad media distaba de ser un bloque monolítico, y alojaba en ella distintas tendencias y corrientes de opinión, había una apariencia de cohesión interna cuyo elemento unificador era la autoridad eclesiástica o jerarquía. A su vez, la Iglesia de aquellos siglos estaba presente en la vida local; impregnaba de significado los tiempos del año; santificaba los ritos del nacimiento, el matrimonio y la muerte; dominaba los espacios públicos. De este modo el individuo estaba inmerso, desde la cuna hasta la tumba, en un *cuntinuum* de acciones colectivas bendecidas, acompañadas y guiadas por la Iglesia. Esta situación cambió con la Revolución Francesa y los posteriores movimientos liberales y socialistas que surgieron en Europa durante el siglo XIX.

Todos estos complejos institucionales y movimientos sociales implicaban recortes de poder para la Iglesia, una reducción de su influencia y la necesidad de competir por las almas (Pérez Díaz, 1992). Evidentemente, al sugerir el principio de libertad religiosa, la modernidad introdujo un grado considerable de competencia en el campo religioso, poniendo fin a la situación de (cuasi) monopolio cultural que la Iglesia había disfrutado durante mucho tiempo.

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

La pérdida del poder temporal del papado, tras la reducción de los estados pontificios en 1870, constituye un punto de referencia vital para entender este forcejeo de la Iglesia con el mundo moderno. De pronto, aquella, perdió su posición pública y vio desvanecer su sueño de cristiandad. La Iglesia experimentó en el siglo XIX el punto más bajo de su relación con el mundo a partir del desafío que le lanzan las revoluciones liberales y la creciente secularización de la cultura.

En poco tiempo se pasó “de la defensa del papado, de la Iglesia y de las actividades de fervor católico en el contexto de una sociedad hostil o indiferente a una ofensiva generalizada bajo la suprema autoridad de la Santa Sede. Ésta no podía ignorar la política ni la diplomacia, pero entendía que la política era solamente un medio o una etapa, es decir, no constituía ni el fin ni tampoco el objetivo. No pretendía restaurar el Antiguo Régimen ni tampoco consolidar las monarquías tambaleantes, sino rehacer una sociedad cristiana en las nuevas condiciones sociales” (Poulat, 1992:409). Con la publicación de la encíclica *Rerum novarum* en 1891, la Iglesia decide salir de su aislamiento doctrinal para entrar en una época de reflexión sobre los sistemas de gobierno y las cuestiones sociales en el mundo moderno. La Iglesia se lanza, así, a la reconquista social, ética y religiosa del mundo obrero que corría el riesgo de serle arrebatado por el movimiento socialista. Así, el corpus generado a partir de la *Rerum novarum* reinterpreta las categorías de la modernidad y genera doctrina propia, resistiéndose a relegar lo religioso al ejercicio de la libertad privada e individual.

Esta reconquista, encabezada por Roma, genera un catolicismo de carácter integral e intransigente que se funda en el rechazo total de la

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

sociedad nacida del Renacimiento, de la Reforma y de la Revolución Francesa (dominada por el individualismo, el racionalismo, la secularización del estado, de las ciencias y del pensamiento). De este catolicismo intransigente, se desprende un catolicismo social, que pretende tener una respuesta para todos los aspectos de la vida. Se arraigó en la herencia del catolicismo contrarrevolucionario que criticaba a la sociedad moderna, desconfiaba del industrialismo y hacía una defensa del orden corporativo, que rechazaba tanto al liberalismo económico como al colectivismo socialista.

El catolicismo intransigente pensó ser y fue popular. Para ello, como explica Mayeur (1980) aceptó la democracia en sentido político. Permitió a los partidos católicos ser partidos populares y democráticos tanto por sus electores como por sus militantes. Creó una red de comités y asociaciones, fundamentadas con el apoyo del clero, consolidó a los fieles: campesinos, obreros y miembros de las clases medias.

El catolicismo integral se negaba a ser reducido a prácticas privadas y a no figurar en las luchas sociales de su tiempo. Por ello, no dudó en desarrollar organizaciones confesionales especializadas, programas para cada espacio institucional de la sociedad: sindicatos católicos, grupos juveniles católicos, escuelas católicas, obras y programas de caridad.

A pesar que en la segunda mitad del siglo XX, con la realización del Concilio Vaticano II, muchos elementos de este catolicismo romano, integral e intransigente sufrieron una fuerte sacudida, varios rasgos de ese catolicismo persisten y toman nuevas vertientes, incluso en aquellas expresiones del catolicismo latinoamericano más progresista. Es importante tener presente, como advierte Emile Poulat (cit por Blancarte, 1990:28), que este catolicismo

intransigente no existe más que en su diversidad; no prevaleció más que por encima de otros tipos de catolicismo que existían concurrentemente y recusaban sus pretensiones; en la medida que fue aceptado, debió tomar formas que varían de un país a otro, de un siglo a otro, de un medio a otro. No se identifica a una iglesia establecida, al catolicismo institucional. Este es un mixto, una estructura receptora para los diversos tipos de catolicismo que se combinan en ella. Sobre este mismo punto, Mayeur (cit. por Ceballos Ramírez, 1999:38) comenta:

Hoy el historiador toma cada vez más conciencia del alcance del catolicismo intransigente y de sus filiaciones, a menudo desconocidas... la amplitud de los cambios posteriores no debe hacer pensar que aún en nuestros días nada ha subsistido de esta mentalidad intransigente, y no solamente en el pequeño mundo tradicionalista. En los comportamientos de personas y grupos que se dicen “desconfesionalizados” no será difícil reencontrar las huellas del viejo catolicismo social: denuncia de la sociedad de consumo y del industrialismo, menosprecio e ignorancia del papel del Estado, moralismo, sobrenaturalismo histórico, identificación de un grupo social como pueblo elegido.

2.3 La Iglesia y sus formas de influencia en el ámbito secular

En este trabajo se partirá de la premisa que la Iglesia Católica en tanto institución social tenderá a buscar influir en el espacio temporal para la consecución de su misión trascendental. Como ha indicado Ivan Vallier (1970: 31), en términos sociológicos “si bien la Iglesia del siglo XVI y la del siglo XX difieren en forma considerable respecto a sus características estructurales, preocupaciones ideológicas, nociones de congregación y criterios de logro religioso; ambas iglesias revelan inquietudes comunes con respecto a normas universales, procedimientos para implantarlas en grupos sociales concretos y medios de consolidar las lealtades religiosas”.

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

La Iglesia como sistema religioso es una de las pocas instituciones que posee capacidad para crear marcos generales de significado y pautas universales de comportamiento ético social; en este hecho, radica su principal recurso de influencia. Como bien lo ha dicho Carl Schmitt (2000) el poder político del catolicismo no reside en los medios de poder económico y militares, la ventaja de la religión sobre una era de pensamiento económico que sólo conoce la precisión técnica, radica en su capacidad representativa. Por mantener lazos muy estrechos con lo sobrenatural, una religión tiene cierto tipo de libertad simbólica que le permite construir teodiceas, sistemas de recompensa y castigo, teorías de legitimación que no necesitan someterse a la verificación empírica.

En América Latina, la Iglesia fue en épocas coloniales la única corporación que podía conferir legitimidad religiosa sobre personas e instituciones, y dicha legitimidad otorgaba a esas personas e instituciones un estatus privilegiado (Klaiber, 1998). Dentro de un orden no democrático (como el caso de los autoritarismos latinoamericanos) la Iglesia y la religión en general- gracias a su caudal ideológico y libertad simbólica- ofreció espacios en los que las clases populares pudieron encontrar protección y disfrutar de ciertos estatus social.

A lo largo del tiempo, la Iglesia ha combinado esta libertad simbólica con otro tipo de recursos y centros de poder externo que le han asegurado, en uno u otro momento, ventajas favorables a sus fines. Así, desde su llegada al nuevo continente la Iglesia ha buscado privilegios legales y constitucionales; ha participado activamente en los sistemas educativos y ha tenido acceso a los centros de decisión política. De esta manera las fuentes tradicionales de

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

influencia y poder⁸ de la Iglesia han supuesto un alto grado de acercamiento al régimen político en turno, o en varias situaciones, no después de fuertes enfrentamientos y disputas, una alianza literal con éste

No obstante, las constantes crisis políticas en el continente latinoamericano, fueron debilitando los centros tradicionales de apoyo externo con los que la Iglesia había contado. Así, desde mediados de los años cincuenta, diversos sectores de la Iglesia en América Latina comienzan a tomar elementos de las ciencias sociales para interpretar la realidad del continente y revalorar el legado doctrinal del catolicismo social; surgen nuevas experiencias de trabajo pastoral con las clases populares que producen un salto significativo respecto a las viejas formas de labor pastoral en el continente. Ocurre, así, una reconsideración de varios miembros de la jerarquía católica respecto a la relación con su feligresía y con el resto de la sociedad, proponiendo un proyecto de sociedad con temas y preocupaciones actuales.

En la segunda mitad del siglo XX, la jerarquía eclesiástica se percató que en contextos de cambios acelerados e incertidumbre, la libertad simbólica y legitimadora, en tanto sistema religioso, es un recurso potencial de influencia en el orden secular. Analicemos el caso particular de la región centroamericana.

⁸ Siguiendo a Bruneau (1972: 21), por influencia se entenderá la forma en cómo la Iglesia da una orientación específica a los individuos, a un grupo o sector social en específico.

3. La trayectoria de la Iglesia en América Central

La Iglesia en Centroamérica, después de haber estado muy integrada al Estado y la sociedad durante la época colonial, pasó por un período muy difícil de conflicto con el liberalismo durante el siglo XIX. Ya en el siglo XX, la institución eclesial realizaría múltiples esfuerzos, a veces con resultados poco favorables o inesperados, por recuperar el poder y la influencia de las primeras centurias coloniales. En este apartado nos proponemos presentar, brevemente, cómo la Iglesia en América Central participó en las diferentes fases del desarrollo político en el istmo centroamericano.

3.1 La herencia colonial

En tanto la Iglesia en Latinoamérica surgió junto al Estado, ella no tuvo la necesidad de hacerse de su propia infraestructura, como sucedería en épocas posteriores. Ivan Vallier (1970:17) explica este punto diciendo que: “a causa de las condiciones históricas e institucionales especiales que prevalecieron desde la época de la conquista en el siglo XVI hasta el período de independencia, la Iglesia no había seguido de modo coherente una política tendente a la formación de solidaridad religiosa o a la profundización de la espiritualidad laica”. De ahí que las líneas de comunicación e interdependencia fueran construidas horizontalmente con las autoridades civiles, y no verticalmente con la feligresía.

El catolicismo centroamericano progresó en la sociedad colonial muy al margen de los lazos formales de autoridad, mediante prácticas extrasacramentales, devociones privadas y obras de piedad. Sin embargo, habrá de decirse aquí que si bien la Iglesia colonial no emprendió un esfuerzo planeado con el objetivo de crear lazos de lealtad con sus bases, como lo haría

en épocas posteriores, esta lealtad y compromiso surgieron de manera espontánea gracias a que, como sugiere Jean Meyer (1989) la Iglesia se convirtió en la institución social por excelencia, hospital, escuela, universidad, banco, colocando al servicio del estado una red administrativa sin rival. Esto explica en gran parte la extraordinaria importancia que la institución eclesial tendría aún en los momentos críticos de la independencia en tanto ésta se convertiría en la única entidad con cobertura geográfica, continuidad y relativa estabilidad en todo el continente.

3.2 El período de independencia

La Iglesia en América Central, al igual que en otras partes del continente, comenzó su historia independiente siendo parte del Estado. El Acta de Independencia redactada en Guatemala el 15 de septiembre de 1821 mencionaba en su artículo once: “la religión católica que hemos profesado en los siglos anteriores y profesaremos en los sucesivos, se conserve pura e inalterable, manteniéndose vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala, respetando a los ministros eclesiásticos seculares y regulares, protegiéndonos en sus personas y propiedades” (Martínez, 1992: 79).

Las cordiales relaciones existentes entre la Iglesia y la Federación centroamericana comenzaron a enfriarse en el período de 1825 a 1827, al producirse el ascenso de los liberales al poder bajo el liderazgo de Manuel José Arce, elegido presidente de la Federación centroamericana en abril de 1825. Se pronunciaron varias leyes anticlericales en 1826, tales como la reducción de los diezmos a la mitad, la concesión de derechos hereditarios a los hijos naturales, la prohibición a los superiores de las órdenes religiosas de

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

obedecer a sus respectivos generales en España⁹. Pronto vendrían más de tres décadas de gobiernos conservadores y no fue hasta la década de 1870, ya disuelta la Federación, que los liberales se instauraron fuertemente en el poder decretando un conjunto de leyes que anulaban los privilegios de la institución eclesial.

Así, la institución eclesial, enfrentó hacia finales del siglo XIX la difícil tarea de reconfigurar su aparato eclesiástico y encontrar su lugar en la construcción de las nuevas naciones. Las múltiples pugnas entre los llamados “liberales y conservadores”¹⁰ a lo largo de aquel siglo y el posterior triunfo del credo liberal en la gran mayoría de las naciones latinoamericanas debilitaron varios de los recursos de poder e influencia de la Iglesia en el continente. A la Iglesia no le resultaría fácil desprenderse de sus prácticas multiseculares, difícilmente podía imaginar su reconstrucción, su funcionamiento mismo, sin la tutela tradicional y la ayuda del Estado.

⁹ Las reformas y decretos de la Federación se aplicaron muy distintamente en cada Estado, Hubert Miller (1976: 184) nos proporciona un sintético panorama sobre esta situación: “en realidad, todos los estados estaban llevando a cabo su propio programa de reformas religiosas liberales en la década de 1830. Costa Rica, por ejemplo, redujo el número de fiestas religiosas y abolió los diezmos. Honduras llegó tan lejos como a legalizar los matrimonios de sacerdotes. El mayor avance en la reforma liberal se hizo en Guatemala, donde ambas autoridades, las federales y las estatales, estaban bajo control de los liberales.”

¹⁰ Es importante aclarar el carácter del enfrentamiento entre liberales y conservadores. No se trataba de un conflicto entre partidos, se trataba más bien de una lucha ideológica entre dos concepciones diferentes de mundo y dos opciones políticas. Como ha afirmado Dussell (1985: 244): “más allá del discurso ideológico fácil los límites entre una y otra facción han sido tremendamente fluidos y las fidelidades políticas bastante dudosas. En 1820 el liberal era el amigo de las constituciones y de las cortes españolas; mientras que el conservador era el partidario de un gobierno absoluto. Al año siguiente, 1821, el liberal era el republicano y el enemigo de la anexión a México; mientras que el conservador era el imperialista y el amigo de la anexión a Iturbide.”

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

Tan pronto vinieron los conflictos, la jerarquía, en una lógica de intransigencia, los interpretó como persecución cristiana. Posteriormente, buscaría la creación de un instrumento jurídico (concordato) para reglamentar las relaciones bajo el Estado conservador. Ya durante el Estado liberal, se produjo una separación hostil mediante una legislación de carácter laico, lo cual llevó a denunciar el concordato y romper relaciones diplomáticas con la Santa Sede. En un segundo momento, la tensión disminuyó e Iglesia y Estado lograron un *modus vivendi* que, aunque no supuso un regreso a la situación precedente, aseguró a la Iglesia los derechos y privilegios esenciales a cambio de la sumisión al Estado. Ello, no significaba de ninguna manera, la resignación de la jerarquía a este *modus vivendi*. Durante todo el siglo XX, primero, a través de su relación con las élites; y más tarde mediante un acercamiento las masas, algunos sectores de la Iglesia buscarían mantener vigentes los preceptos de la doctrina cristiana y procurar mejorar su posición en el orden secular.

La clave para entender a la Iglesia centroamericana durante este período no reside en el hecho de que se hayan dado hostilidades entre la Iglesia y el Estado, como ocurrió en el resto del continente. Lo realmente decisivo para el desarrollo de la Iglesia centroamericana sería la asociación de ésta con el poder dominante, específicamente con el modelo oligárquico, a cambio de preservar un espacio religioso que consideró esencial para el debido cumplimiento de su misión.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, la producción cafetalera abrió nuevas posibilidades a los países centroamericanos y los insertó de manera definitiva en el mercado mundial. La participación inicial en el comercio

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

internacional se hizo a través de los productores locales y se basó en pequeñas unidades productivas campesinas. Posteriormente, por efecto de decisiones políticas, la base de la producción cafetalera se convirtió en gran propiedad latifundista. Los propietarios de las tierras se consolidaron en el poder económico y diseñaron una estrategia de crecimiento económico basada en un modelo agro exportador que les permitía el acceso fácil e ilimitado a la tierra y a la mano de obra barata. Esta estrategia, permitiría una producción cafetalera a gran escala. Cuando esta propiedad privada de la tierra tendió a concentrarse, la estructura social terminó por polarizarse. Por eso se define este sistema como dominación social y política de carácter oligárquico; su control sobre la masa trabajadora era casi absoluto generando una población esencialmente compuesta por campesinos sin tierra.

Las relaciones de producción que se consolidaron a finales del siglo XIX tenían carácter patronal y cualquier inconformidad con el sistema se solucionaba con la violencia. Las oligarquías cafetaleras pudieron mantener su dominio y autoridad gracias a dos grandes alianzas: con el ejército para implantar medidas coercitivas y violentas sobre el resto de la población, y con la Iglesia para conseguir un grado de legitimación moral y estabilidad de sus políticas. Particularmente, la jerarquía se ofreció como institución ideal para interiorizar en las conciencias el respeto y la veneración del orden establecido, hecho que permitió dar continuidad a los esquemas coloniales de la relación Iglesia-sociedad.

3.3 El catolicismo social y la Nueva Cristiandad en América Central

La readaptación de la Iglesia romana bajo la égida del catolicismo social que ocurría desde las últimas décadas del siglo XIX en Europa, fue apenas perceptible en América Central. Todo el último cuarto del siglo XIX hasta los años de la gran depresión fue un período casi inalterable de control social vigente por parte de la oligarquía dominante. En esta etapa se acumularon situaciones y conflictos sociales que sólo se manifestaron en el período de la segunda posguerra. La crisis de los años treinta paralizó a las economías centroamericanas. Como apunta Dussel (1985: 309): “el estancamiento económico de este período retardó la modificación de patrones tradicionales de comportamiento al reforzar desde la cúspide del poder el paternalismo y el predominio del finquero al facilitar la involución hacia formas de economía natural o a la autosuficiencia de varias regiones rurales”. En esta época fueron evidentes tanto los efectos y limitaciones de la reforma liberal del período anterior como la imposibilidad de modernizar el sistema político y su base económica.

La cuestión social no fue parte de las prioridades pastorales de la Iglesia centroamericana, si no hasta ya adentrado el siglo XX. La jerarquía eclesiástica no quiso tomar una postura radical frente a la cuestión social para no poner en peligro sus buenas relaciones con la clase dominante. Aquélla optó por promover cambios que fueran compatibles con la estructura vigente; su actividad fue marcadamente paternalista y escasamente reformista buscó acomodarse en el orden económico y social dado, juzgó ideas y cambios desde su compatibilidad con éste.

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

Este panorama cambia para la década de los treinta. Surge en América Latina un nuevo modelo político de tipo reformista y populista que se opone al proyecto oligárquico anterior, de corte conservador, elitista y autoritario. Esta época va estar marcada por el nacimiento y consolidación de la Democracia Cristiana (en adelante DC) en el continente¹¹. Los partidos demócrata cristianos pertenecían a un modelo de “Nueva Cristiandad”, como la han llamado varios historiadores, continuador de la integral intransigencia romana,¹² pero que busca articularse con el nuevo proyecto político, superando la vieja polaridad entre conservadores y liberales, así como el elitismo oligárquico anterior.

El surgimiento de la DC estuvo antecedido por el nacimiento de organizaciones como la Acción Católica y otros grupos auxiliares a la estructura eclesiástica. Con esto la jerarquía pretendía imponer sus dirección sobre los movimientos seculares, su orientación a una lucha reformista y a una oposición (no armada); así mientras que la jerarquía se encargaría de las grandes orientaciones “religiosas”, los laicos se encargarían de luchar en áreas donde

¹¹ La DC chilena, primero como Falange, surge en la década de 1930, en 1946 aparece el Partido Social Cristiano COPEI en Venezuela, en 1947 surge la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCS), en 1954 se funda el Partido Demócrata Cristiano en Argentina y el Social Cristiano en Bolivia, en 1956 nace la DC en Perú y Guatemala. En 1960 se crea el PDC en El Salvador, Paraguay y Panamá, un año más tarde surge la DC en República Dominicana, en 1963 aparecen partidos demócrata cristianos en Costa Rica, Ecuador y Colombia. En 1964 gana las elecciones presidenciales chilenas Eduardo Frei, candidato de la Democracia Cristiana, con la consigna “Revolución en Libertad”. (Enrique Dussell, p.344)

¹² El auge del modelo de “Nueva Cristiandad”, como bien ha apuntado Daniel Levine (1980) tuvo dos elementos ideológicos adicionales que, provenientes de Europa, se desarrollaron en América Latina: el corporatismo y el neotomismo. El corporatismo básicamente argumenta que la sociedad tiene una armonía y jerarquía natural; las diferentes clases sociales están ligadas entre sí por lazos de lealtad e intereses comunes. Este énfasis en la unidad interclases se refleja políticamente en un rechazo al individualismo y una preferencia por la representatividad a través de instituciones y corporaciones como la familia.

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

aquella no podía hacerlo, principalmente por motivos legales. Estas organizaciones católicas fueron en Europa movimientos para la defensa de la religión, deseosos de asegurar la protección de los derechos de la Iglesia. Con el transcurrir del tiempo, sucedió que los “partidos confesionales” como la DC experimentaron procesos de institucionalización que terminaron por quebrantar sus vínculos con la Iglesia. Para ésta era igualmente conveniente el distanciamiento, en tanto el catolicismo social optaba por una tercera vía y ello requería actuar con pragmatismo.

Las consecuencias del modelo de Nueva Cristiandad fueron muy diferentes en América Latina, en tanto las razones del surgimiento de la DC como alternativa popular también lo eran. La oportunidad política que tiene la DC, entre los años treinta y sesenta, en algunos países de América Latina se explica por la coherencia con el proyecto político populista desarrollista y por el apoyo de amplios sectores de la Iglesia en el continente. En algunos países como Chile y Venezuela, esta coherencia y alianza entre sociedad civil, sociedad política y sociedad eclesiástica, llegó a vivirse de un modo triunfalista para la Iglesia. El triunfo de la DC significó el paso de una cristiandad conservadora a una neocristiandad reformista que, en un contexto de la posguerra, sirvió como antesala a la radicalización de muchos cristianos que luego impulsarían el modelo de “Iglesia popular”.

En lo que respecta a Centroamérica, el intento por crear organizaciones pertenecientes al modelo de Nueva Cristiandad fue muy débil, a excepción de Guatemala y Costa Rica donde la Acción Católica tuvo arraigo. Las jerarquías locales prefirieron mantener una labor pastoral enfocada a la clase oligárquica

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

y centrada en la familia, la educación y el trabajo social, entendido este último como una labor paternalista y caritativa.

A partir de los años treinta, como explicaremos en el capítulo III, surge en América Central el autoritarismo militar que propicia la participación y ascenso de los militares al poder y el quebrantamiento de la alianza entre jerarquía y la clase oligárquica. La dinámica del autoritarismo militar en la región y su relativa estabilidad, permite explicar, el surgimiento tardío de la DC en Centroamérica (años sesentas) y su posterior triunfo, en Guatemala y El Salvador, hasta los años ochenta.

A partir de los años sesentas, la gran novedad de la Iglesia en la región será que su catolicismo dejó de ser válvula de escape espiritual y consuelo a muchas de las inconformidades sociales generadas por el autoritarismo militar. En este período la Iglesia experimenta grandes cambios que la orientan hacia una posición más progresista y crítica del orden establecido, como expondremos en los capítulos siguientes.

En este primer capítulo, hicimos algunas precisiones conceptuales respecto a los diferentes componentes de la institución eclesial. Explicamos la naturaleza y el funcionamiento de la institución eclesial bajo el modelo integral-intransigente que surgió desde finales del XIX, como respuesta a la modernidad y los efectos del liberalismo. Reiteramos que la Iglesia no es una estructura monolítica, sino diversa y compleja, poseedora de un amplio caudal ideológico y legitimador de los cambios políticos y sociales, sistematizado en la doctrina social de finales del siglo XIX, el cual fue revalorado y reinterpretado a partir de los años cincuenta. Explicamos como en Centroamérica la institución

Capítulo I Iglesia, catolicismo y política en América Latina

eclesial siempre mantuvo vínculos muy estrechos con el estado y, particularmente, con la clase política dominante y las oligarquías. Dicha alianza se prolonga con el autoritarismo militar, hasta los años setentas, cuando éste entra en crisis.

Capítulo II

La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

En este capítulo nos proponemos exponer cuáles son los elementos propios a la institución eclesial que explican la participación activa de la Iglesia en los años de las revoluciones centroamericanas. Relataremos cómo surge desde América Latina un nuevo modelo de Iglesia. Para ello, nuestro análisis se centrará en las transformaciones internas de la institución, particularmente el concilio Vaticano II, la manera en que éstas son asimiladas en el continente latinoamericano y sus posteriores consecuencias. Nos referiremos, particularmente, a la Teología de la Liberación (TDL) y a las Comunidades eclesiales de base (CEB).

1.1 La Iglesia del Concilio

El Concilio Vaticano II ha sido, indudablemente, la operación de reforma más importante emprendida por la Iglesia Católica en los últimos siglos. Mientras que los concilios anteriores habían sido provocados por herejías o desviaciones doctrinales (Trento, Vaticano I, entre los más sobresalientes), el Vaticano II responde, principalmente, a factores externos, a problemas que inquietan a la institución eclesial: los efectos de la posguerra, la amenaza comunista, el pluralismo religioso y la unidad entre los cristianos.

El Concilio refleja el desarrollo de nuevas corrientes teológicas, a partir de la segunda guerra mundial, particularmente en Alemania y en Francia, nuevas formas de cristianismo social y una creciente apertura a las preocupaciones de la filosofía moderna y de las ciencias sociales.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

El mundo del Vaticano II es el mundo de la posguerra. Uno de los principales acontecimientos de este período fue la independencia de los pueblos afro-asiáticos que transformó, entre 1945 y 1960, a no menos de cuarenta países. El mundo colonial se convirtió, de pronto, en un mosaico de estados políticamente soberanos ansiosos de participar en los frutos del desarrollo económico y acceder, por fin, a los niveles de bienestar de los países industrializados. El proceso descolonizador al introducir nuevos valores e ideologías (liberalismo, secularismo, nacionalismo, autodeterminación) planteó grandes retos a la institución eclesial. “Se constataba que había pasado el tiempo en que la Iglesia podía ser escuchada y podía dar directrices en el campo económico, político o social: altruismo, compromiso, espíritu religioso, serían ahora, elementos válidos en el campo individual” (Rouquette, 1972: 31).

Asimismo, la rápida industrialización acompañada de una nueva división del trabajo, de una revolución en el transporte y las comunicaciones, transformaron aceleradamente la cultura y la sociedad, de mediados de siglo, originaron nuevos problemas, desigualdades y crisis que serían evidentes en décadas posteriores. Específicamente, en el continente latinoamericano los efectos de la industrialización, el auge de la teoría de la dependencia y el surgimiento de movimientos revolucionarios de orientación marxista, que se venían venir tras la Revolución Cubana (1959), fueron fenómenos que alertaron a la Iglesia en la región¹.

¹ Hay todo un debate respecto al carácter comunista de la Revolución Cubana y si ésta constituía realmente una amenaza para el catolicismo. Eric Hobsbawm (2001) ha profundizado al respecto. Este autor argumenta que los rebeldes latinoamericanos se nutrían de la retórica de sus libertadores históricos, desde Bolívar hasta el cubano José Martí, al igual que de la

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

En los años previos al Vaticano II se debatía en la Iglesia qué sentido tenía hablar de religión de Estado y reclamar viejos privilegios en un mundo que se volvía religiosamente pluralista y que reconocía la libertad de conciencia como valores fundamentales. ¿Se podía igualmente considerar a la Iglesia como aquella que posee soluciones universalmente válidas para todos los problemas?, ¿era posible hacer del mundo católico un bastión autosuficiente y cerrado a las influencias del mundo exterior? Mientras se debilitaban la primitiva inspiración de los partidos católicos [pertenecientes al modelo de Nueva Cristiandad] y se multiplicaban las diversas corrientes ideológicas ya no era posible imponer una fe común. Así, varias voces consideraban que la Iglesia debía salir de su enclaustramiento, superar su desconfianza hacia la modernidad y establecer un diálogo abierto y comprensivo con el mundo actual. No es nuestro propósito ahondar en todas las transformaciones litúrgicas, pastorales y teológicas fruto del Concilio, bastará nada más con destacar las de mayor importancia para fines de nuestro estudio.

1.2 La definición de institución eclesial

Uno de los efectos más significativos de la reforma teológica realizada por el Vaticano II fue la progresiva participación y autonomía del laicado en la vida interna de la Iglesia; la noción de ésta como “Pueblo de Dios” (LG Cáp.3) implica la superación de una concepción estrictamente jerárquica y clericalizada de la Iglesia. Así como el reconocimiento de la pluralidad de carismas y modelos en el ambiente eclesial. El Vaticano II introdujo algunos

tradición de la izquierda antiimperialista y revolucionaria posterior a 1917. Apunta Hobsbawm (2001:438) que “ni Fidel ni sus camaradas eran [en principio] comunistas, ni (a excepción de dos de ellos) admitían tener simpatías marxistas de ninguna clase. Sin embargo, todo empujó al movimiento castrista en dirección al comunismo, particularmente, el apasionado anticomunismo del imperialismo estadounidense, la guerra fría hizo el resto.”

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

aspectos comunitarios de la Iglesia primitiva reabriéndose a iniciativas locales y al pluralismo, encaminándose a asumir métodos menos autoritarios para ejercer sus atribuciones (Smith, 1994: 134). Esto ha significado un cambio profundo en las relaciones clero-seglares, presbiterio-jerarquía. La historia de muchos movimientos y tendencias religiosas muestran como esta reformulación teológica de la naturaleza misma de la Iglesia ha cuestionado el modelo de autoridad integral-intransigente sostenido por Roma durante más de un sigl, en tanto ésta ha tenido que reconocer- no sin resabios- que muchas nuevas tendencias pastorales y teológicas (promovidas por sacerdotes, religiosos y laicos) son expresión de un despertar religioso en la Iglesia Pueblo de Dios (Pace, 1992).

La redefinición teológica de la Iglesia fue complementada por la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Dice la Constitución en el no. 37 que “La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos.” Se descubre, así, una intención de flexibilizar las formas de expresión religiosa del catolicismo en los diferentes contextos sociales y permitir a los fieles laicos una mayor participación en la misión de la Iglesia. El Concilio Vaticano II contiene una visión que da mayor independencia a las iglesias locales, autonomía a las conferencias episcopales y mayor corresponsabilidad de los obispos en el magisterio de la Iglesia.

1.3 Iglesia, mundo y modernidad²

La Iglesia Católica, al menos hasta el Vaticano II, había condenado y rechazado la modernidad con intransigencia. Para algunos (Turbanti, 2003) el acontecimiento conciliar realiza el tránsito de una interpretación de la modernidad como categoría ideológica, tal como se había dado en la tradición antimoderna, a una consideración de ella como fenómeno propiamente histórico. Otros estudiosos, menos optimistas, afirman que la Iglesia más que un diálogo con el mundo moderno, ha establecido, en la práctica, un monólogo de gran contenido apologético con éste (Martin, 1977: 533). El deseo expresado por Juan XXIII de “abrir las ventanas de la Iglesia” implicaba un replanteamiento global de su misma naturaleza, enfrentado con realidades sociológicas y culturales.

² El concepto de “modernidad” es relativo y ambiguo. Utilizado con diversas connotaciones e indistintamente, requiere precisiones: se trata de un concepto histórico que registra un fenómeno civilizatorio cuyo origen está en la Europa del siglo XVI y que se extiende de manera asimétrica hasta el siglo XIX. Los grandes descubrimientos, las grandes invenciones, el progreso técnico, la razón, la ciencia, el Estado, el individuo, la industria, la escuela, la velocidad, la energía, el espacio, etc. Son referencias que relegan lo religioso a la esfera de lo privado y lo íntimo de la conciencia (Barranco, 1990: 133).

En el ámbito económico, el “mundo moderno” consiste en la libertad de iniciar y emprender sin ningún obstáculo, ni moral ni religioso. En el registro social, el “mundo moderno” es el individualismo que hace del sujeto un punto de referencia cuya libertad no sabría aceptar ninguna otra restricción que la del orden definido por la ley. En el ámbito político, el “mundo moderno” es otra vez el liberalismo, la distinción entre un dominio público regido por la ley que se impone a todos los ciudadanos y un dominio privado en el que se deben acantonar las elecciones filosóficas y religiosas. Otro nombre para esta separación fundamental: la neutralidad religiosa o la laicidad del poder público. En el registro intelectual y espiritual, el mundo moderno es la libertad de elección de convicciones y de creencias que incluye la abstención, la negación de toda creencia y convicción.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

La relación de la Iglesia con el mundo moderno madurado, en el Vaticano II, aparece como una progresiva aceptación de los valores y principios de la sociedad moderna, como parece considerarse en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (no. 41). cuando dice que “en virtud del Evangelio que se le ha confiado- la Iglesia- proclama los derechos del hombre, reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos El documento es de contenido profundamente antropológico, la persona humana es el centro del orden social. Su dignidad constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo y también la base de su mutuo diálogo. Para que este último sea una realidad, la Iglesia, en virtud de su misión y naturaleza no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema político, económico o social alguno. Por el contrario, la Iglesia busca desarrollarse libremente, al servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona, de la familia y los imperativos del bien común (no. 42). La Constitución en su segunda parte intenta mostrar lo que el mensaje cristiano puede aportar al mundo contemporáneo, a los problemas que enfrenta el hombre de hoy: problemas de las nuevas condiciones sociológicas de la familia, de la explosión demográfica, de la aparición de un nuevo humanismo de masas, de injusticia social; problemas de la paz, de la organización internacional.

Por otra parte, la teología que surge del Vaticano II critica profundamente la concepción organicista y corporatista de la relación entre la Iglesia y el mundo, en tanto esta concepción no soporta el enfrentamiento con el ambiente social que se iba transformando profundamente, sustrayendo

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

esferas de acción social a la influencia de la religión. De forma que ya no se intenta aislar a los católicos del mundo y encerrarlos en compartimentos de acuerdo a categorías, intereses, sexo y edad (como en un tiempo se intentó con los sindicatos católicos y la misma Acción Católica), sino que habrá que respetar su deseo por cumplir autónomamente su compromiso cristiano en los diversos ámbitos eclesiales y seculares.

El Vaticano II cambia el perfil del catolicismo conservador y autoritario por uno que acepta la democracia, los derechos humanos y la justicia social. Los documentos conciliares impulsan y llaman al diálogo político al considerar su relación con los diferentes regímenes e instituciones políticas. Por otra parte, el acontecimiento conciliar modifica sensiblemente la presentación que la Iglesia Católica pretende dar de ella misma: de sociedad jerárquica, no igualitaria y perfecta, se convierte pueblo de Dios en búsqueda de salvación; los fieles y los obispos ven su estatus reevaluado. Cabe preguntarse aquí si los cambios producidos por el Concilio han significado el fin del modelo integral intransigente, y si realmente la Iglesia se ha reconciliado con la modernidad. Es importante referirnos a este último punto porque se insiste en la permanencia de un catolicismo integral e intransigente que en el fondo no habría cedido a las tentativas recurrentes de reforma o *aggiornamento*.

Etienne Fouilloux (2001) realiza un interesante análisis de la puesta al día de la Iglesia tras el Vaticano II y el grado de transigencia que la primera realiza con respecto a la modernidad. Para este autor, un balance sumario a final del siglo XX sugiere, en efecto, que la Iglesia católica ha graduado su réplica al “mundo moderno” nacido de la mutación en el punto decisivo de los siglos XVIII y XIX. Sin negar una intransigencia solidificada hace ciento

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

cincuenta años, como lo evidencia la beatificación de Pío IX, ella ha transigido más o menos claramente, más o menos precozmente y de más o menos buena voluntad con un ambiente que se volvió desfavorable y en el que, no obstante, debía difundir su mensaje. La facilidad relativa de la transacción política, al aceptar la democracia liberal como sistema político y convivir con ella, se debe a su poco interés por las formas y sistemas de gobierno con tal que los sistemas respeten lo esencial: la libertad de culto y de conciencia de los fieles. La transacción religiosa simbolizada por el Vaticano II es de otra naturaleza, de carácter apologético: había que hacer más atractiva la cara del catolicismo para facilitar su apostolado. En cuanto a la transacción social, ella permanece incompleta por la disyuntiva entre la coacción colectiva y el liberalismo sin freno. Por el contrario, la Iglesia católica se ha negado a transigir sobre dos grandes puntos: su propia identidad de Iglesia de Jesucristo sobre la tierra que no se decide a relativizar, a pesar de una apertura conciliar real en pro del ecumenismo; y menos aún su concepción del hombre que estima gravemente amenazada en su fundamento, sobre todo por los desarrollos recientes de la biología, punta de lanza de la modernidad.

En este mismo sentido, Emile Poulat (1986: 290) apunta que:

El modelo intransigente persiste en tanto se funda sobre una tesis no negociable: la religión no es un asunto privado, ni un asunto de conciencia, dejado al libre examen de cada quien. Esta tesis determina la actitud intransigente de la Iglesia católica frente a la sociedad moderna en contra de todos los que-poderes constituidos- maestros pensadores o simples particulares, aun católicos- quisieran devolver a la Iglesia a sus sacristías, reducirla a un culto entre otros sometidos al derecho común de las asociaciones voluntarias.

El desarrollo del pontificado romano nos puede dar, quizá, algunas otras pautas respecto a los alcances y límites de esta transacción.

1.4 De Pablo VI a Juan Pablo II

En los años del pontificado de Pablo VI, la Iglesia se encontró ante la tarea de definir en nuevos términos su función y su posición en la sociedad moderna. Pablo VI consideró legítimas las reclamaciones de la cultura moderna: la perspectiva de justicia para los pueblos del tercer mundo, los principios de igualdad y de libertad. Decía el Papa: verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy... tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas [la Iglesia] desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque ella les propone como propio: una visión global del hombre y de la humanidad (*Populorum Progressio* no. 6, 13).

Pablo VI tuvo que afrontar las consecuencias de un proceso de secularización y de modernización que convulsionaría profundamente la estructura eclesial. El mismo Papa advirtió con gran preocupación el peligro de una quiebra institucional y doctrinal, debida a los derroteros muy particulares que las reformas litúrgicas e institucionales, realizadas por el Vaticano II, tomaron en ciertas regiones. La experiencia de las comunidades de base, nacidas en América Latina tras la Conferencia de Medellín (1968) extrajo de la relectura de las Encíclicas *Pacem in terris* (1963) y *Populorum progressio* (1967) y de la Constitución *Gaudium et spes* (1965), la motivación para implicarse a fondo en los movimientos de liberación de sus países respectivos. Frente a

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

estos acontecimientos el pontificado de Pablo VI fue bastante cauto, pues “el diálogo” habría de ser criterio conductor del comportamiento de la Iglesia. No obstante, las consecuencias inesperadas del Concilio en América Latina hicieron que Pablo VI optara por un progresivo repliegue hacia una dimensión más espiritual de la misión de la Iglesia. En su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), el Papa afirmaba que la identidad más profunda de la Iglesia se enraiza en su vocación a la evangelización y que perdería su razón de ser si se distanciaba del eje religioso que la gobernaba: el Reino de Dios (Turbanti, 2003). Los titubeos y cautelas de Pablo VI, permitirían que su sucesor Juan Pablo II buscara un mayor protagonismo de la Iglesia en la cultura y el mundo moderno.

Hacia mediados de los años setenta, la crisis petrolera desmitificó la idea de un desarrollo que se creía sería ilimitado. La relajación de las dos grandes potencias de la guerra fría fue cimbrada por la invasión a Afganistán. Ante esta reanudación de las tensiones entre los dos bloques, la Iglesia se vio motivada a desarrollar una política de reconquista religiosa en el Este Europeo. Es en este contexto donde debe ser analizado el pontificado de Juan Pablo II.

Se descubre en el pontificado de este papa, el ideal de una cristiandad que quiere recuperar para la Iglesia Católica su papel tradicional de garante de los principios fundamentales. En medio de una polarización ideológica, característica de la guerra fría, parece desprenderse por parte de la Iglesia la búsqueda de una nueva posición que garantice nuevos espacios y formas de presencia de los cristianos en la sociedad a cambio de una legitimación religiosa de las instituciones políticas. Este diseño, profundamente antimoderno y neointransigente, se refleja en el estilo adoptado por Juan Pablo II durante su

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

pontificado. El discurso inaugural del papado de Karol Wojtyla es quizá el texto clave para entender su pontificado: “¡Abrid de par en par las puertas a Cristo! ¡Abrid a su poder salvífico las fronteras de los estados, los sistemas políticos y económico, los inmensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo!”. Dicha declaración comprende todas las estructuras sociales, económicas y culturales.”

La visión de Juan Pablo II está profundamente marcada por su experiencia en Polonia. Allí, “la iglesia se convirtió en la única institución y baluarte de la identidad y cultura polaca, pues para sobrevivir frente a las diferentes invasiones, anexiones, intervenciones foráneas, la Iglesia tuvo que estar muy disciplinada, ser un tanto monolítica hacia dentro para poder resistir los embates externos a su identidad” (Blancarte, 1999: 138). Para el papa polaco, occidente era sinónimo de modernidad, y ésta sonaba a decadencia en Europa Occidental. De ahí su apuesta por Europa del Este y, posteriormente, América Latina. En la visión de Juan Pablo II, estas regiones se han distinguido por la firmeza de su fe y su deseo de conservarla viva. Decía Juan Pablo II: “Hoy, la Europa del Este ha vuelto su espalda a cualquier resabio de marxismo, incluso en el ámbito de su reflexión teológica y de su vida en la comunidad eclesial. Las naciones del Occidente europeo han conseguido una madurez política y un alto grado de bienestar económico; pero ¿pueden servir de auténticos ejemplos de progreso en lo tocante a la cultura y a la modernidad?” (Heblethwaite, 2003:148). En esta perspectiva, la vieja Europa aparece en el pontificado de Juan Pablo II como un apéndice subordinado frente al proyecto de reconquista religiosa en el mundo eslavo. En este contexto, el papa simbolizaba el resurgimiento de la Iglesia romana como rectora en asuntos

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

éticos y culturales, favorecida por las crisis ideológicas y búsquedas de nuevos sentidos en las sociedades contemporáneas. Esta crisis, desde la visión del pontífice, está provocada por la pérdida de los valores y de la moral tradicional que sostenía el cristianismo, lo que a su vez es consecuencia de la secularización. La Iglesia católica aparece como garante de la unidad cultural y para poder cumplir con tal cometido y recuperar el peso social arrebatado por la secularización, la institución eclesial necesita a su vez reconstituir la unidad interna que la falta de disciplina le ha propiciado. La disciplina requiere obediencia absoluta a la autoridad y ello implica, socavar aquellas perspectivas teológicas, eclesiales o pastorales que se apartan de la aceptación de la autoridad central de la Iglesia.

Este estilo particular de Juan Pablo II ha merecido el calificativo de “populista integralista”. Por un lado, Juan Pablo II ha sido profundamente devoto del populismo que permite a la gente expresar las aspiraciones políticas, económicas o sociales a través de gestos religiosos” (Cleary, 1992: 29). Su estilo viajero y su cercanía a las multitudes fueron expresiones concretas de este populismo. Por otro lado, dentro de la institución, los signos de disciplina, ortodoxia y autoridad son innegables. Quizá la agenda contrarreformista más evidente se expresó en la tensión entre la Santa Sede y los sectores más progresistas de la Iglesia en América Latina, como apuntaremos más adelante.

2. América Latina y el Concilio

2.1 La Iglesia de la posguerra

Uno de los rasgos más distintivos de la Iglesia en América Latina tras la segunda guerra mundial fue el creciente interés del clero por las clases populares y su preocupación por la justicia social. Esta evolución responde, principalmente, al despertar y la agitación de las masas. Se corría el riesgo de que las clases populares, cuyo potencial era cada día más evidente, fueran manipuladas por los adversarios de la Iglesia; marxistas y liberales anticlericales. La amenaza pareció convertirse en realidad en Guatemala bajo el régimen de Jacobo Arbenz, en Argentina durante las últimas etapas del régimen de Juan Domingo Perón y en Cuba tras el triunfo de Fidel Castro.

Durante la primera mitad del siglo XX, el catolicismo había sido una religión funcional para los intereses de los diversos modelos políticos. Sus ritos, sus iglesias y su trabajo pastoral habían servido como barreras a las insatisfacciones de sus fieles. Tras la crisis del populismo en los años cincuenta, simbolizada por la muerte de Vargas en 1954, el desarrollismo se impuso como nuevo modelo económico y político. La Iglesia pudo articularse al modelo desarrollista mediante el impulso de la Democracia Cristiana como alternativa política. En el modelo desarrollista la Iglesia aporta al Estado el apoyo a las propuestas reformistas, consideradas las únicas legítimas desde la óptica cristiana.

En este contexto, surge lo que podríamos llamar una “teología del desarrollo” que se inclina favorablemente por la modernización de la economía que valora positivamente la tecnología; pero que al mismo tiempo reconoce la

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

existencia de problemas sociales que habrán de solucionarse con reformas en el campo político social y con una acción más caritativa y fraterna en el ámbito religioso.

Este particular apoyo de la Iglesia al proyecto desarrollista, cambia en los años cincuenta. Las clases populares urbanas en América Latina dieron muestras de agitación en el período que siguió a la Segunda Guerra Mundial porque el modelo político de la época resultaba incapaz de absorber a los sectores marginales, cada día más numerosos. En casi todos los países latinoamericanos las autoridades eclesiásticas estaban profundamente divididas en lo referente a cómo proceder frente a la situación social. Una parte del clero, particularmente influyente en Argentina, Colombia y Ecuador concebía a la justicia social como prolongación de la acción caritativa en el seno de una sociedad que seguiría estratificada. Ante el temor de la amenaza comunista, los miembros más conservadores de la jerarquía consideraban que lo más conveniente era prolongar el esfuerzo misionero para fortalecer en las masas el celo espiritual.

Por otra parte, numerosos católicos consideraban que el modelo político y social paternalista estaba condenado a fracasar y que el paternalismo y la caridad jamás bastarían para contener a las masas populares. Jean Meyer (1989:314) apunta que: “el fracaso del reformismo, el nacimiento y el rápido desarrollo de regímenes represivos aceleran un vuelco en la manera de cómo los cristianos conciben su acción en el mundo. En el origen de ese vuelco se encuentra el análisis crítico de la realidad social.”

Los partidarios de la segunda tendencia, más progresistas, insisten en que la Iglesia debe desarrollar entre las clases populares un proceso de

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

“concientización” encaminado a despertar la conciencia y el sentido de solidaridad entre los obreros con una mayor estima de su capacidad para determinar su propio destino. Los partidarios de la “concientización” insisten en la importancia de las motivaciones de orden material, pero no las expresan en categorías individualistas, sino en términos de un esfuerzo colectivo que busca el bien común y una vida mejor para la sociedad en su conjunto.

Este cambio de postura ante el modelo social y económico de América latina, refleja una genuina evolución teológica en el continente. En el pasado la Iglesia en América Latina velaba por la salvación eterna de las multitudes con énfasis en los rasgos paternalistas. De manera que la visión de la Iglesia coincidía con el modelo político desarrollista en el que las masas eran receptoras de políticas, cooperación y asistencia por parte del gobierno.

Aunado al reto que representaba este despertar de las masas, la Iglesia en América Latina tenía, en los años cincuenta, una grave debilidad estructural: la falta de sacerdotes. Para remediar esta escasez, muchas de las iglesias nacionales aceptan la llegada de clero extranjero. Con ello, si bien se solucionaba la preocupación de atender las necesidades espirituales de grandes sectores de la población, también se originaban nuevas dinámicas. El clero extranjero que llegó a América Latina, en la segunda mitad del siglo XX, habían sido educados bajo las nuevas tendencias teológicas europeas que deseaban la renovación de la Iglesia. De manera que en América Latina, el clero extranjero se convierte en el principal promotor de la actualización de la Iglesia con respecto a las realidades del continente.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

2.2 Latinoamericanización del Concilio

El Vaticano II fue un evento esencialmente europeo, en tanto sus principales debates surgieron en medio de los efectos de la segunda posguerra. No obstante, a renovación impulsada por el Vaticano II alcanzó a la Iglesia en todas las regiones. En América Latina esta renovación fue asimilada, primeramente, en la conferencia episcopal del CELAM (Comisión del episcopado latinoamericano) realizada en Medellín (1968) y un decenio más tarde en la conferencia de Puebla (1979).³ La década que media entre uno y otro encuentro marca una generación de cambios que adquirirían cauces muy diversos en las Iglesia locales de todo el continente.

Los primeros efectos que produce el Vaticano II son notorios en el episcopado. Dice Cleary (1985:18) que: “el Concilio proporcionó a los latinoamericanos contacto cotidiano con diferentes eclesiásticos de todo el mundo y les forzó a que las cuestiones que permanecían sumergidas salieran a la superficie”.

La experiencia del Vaticano II, introdujo a los obispos en la utilización del servicio de consejeros, asesores y expertos, modalidad que aprendieron del ejemplo de los europeos y que sería utilizada en los posteriores encuentros latinoamericanos. Comenzaron a surgir las primeras manifestaciones en América del Sur cuando un importante grupo de obispos⁴ haciendo eco de las

³ Para una descripción más amplia de ambas conferencias episcopales revisar Augusto Merino Medina, Iglesia y Política en América Latina: de Medellín a Puebla (1980).

⁴ En este grupo de obispos destacan: Manuel Larraín y Raúl Silva, de Chile; Helder Cámara, Avelar Brandao, Cándido Padín y Eugenio Sales de Brasil; Marcos McGrath de Panamá; Eduardo Pironio y Enrique Angelelli, de Argentina; Leónidas Proaño, de Ecuador; Landázurri Ricketts, de Perú; Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz de México. Sobresale el caso de Helder Cámara en Brasil. Este obispo entra en conflicto con el régimen negándose a celebrar una

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

enseñanzas del Vaticano II, emprendieron nuevas orientaciones pastorales en sus diócesis, fomentaron la integración de los laicos al trabajo pastoral y se pronunciaron respecto a la problemática de sus países.

A pesar de estas primeras manifestaciones renovadoras y progresistas de la Iglesia a lo largo del continente, la “latinoamericanización” del Vaticano II se realizó propiamente en el encuentro de Medellín. El documento resultante de dicha conferencia se refería críticamente a los temas torales de la sociedad y la política en el continente. Medellín hablaba de pobreza, violencia institucionalizada, pecado social, colonialismo externo e interno, imperialismo económico y tensiones entre clases. Escribían los obispos: “si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano, con características propias de los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspira contra la paz. Al hablar de una situación de injusticia los obispos se referían a aquellas realidades que expresan una situación de pecado” (Medellín, Paz no. 1).

Frente a esas tensiones que conspiran contra la paz, el episcopado latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas, porque crear un orden social justo, sin el cual la paz sea ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana (Medellín, Paz, 20). El documento de Medellín realiza, así, un análisis crítico, que compromete a la Iglesia en un proyecto de cambio social, asignándole una misión liberadora que demanda la “toma de conciencia” y “la educación social”.

Medellín despertó de inmediato un dinamismo sin precedentes en las diversas realidades eclesiales de Latinoamérica. Los sacerdotes y laicos que

misa en conmemoración de la revolución del 1964, días después se publica un “Manifiesto de los obispos del Nordeste” (1966).

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

venían trabajando en zonas rurales y periféricas en países como Brasil, Perú y El Salvador obtuvieron de Medellín la inspiración y legitimidad de su trabajo pastoral. En estos grupos, el Vaticano II dio lugar a complejos procesos de evolución religiosa e intelectual en la que se entremezclaron los efectos del anti-institucionalismo y nuevas tendencias teológicas con una valoración de lo espontáneo, autóctono y local en la expresión religiosa. Enrique Dussel (1992) habla de los años posteriores a Medellín como un momento divisorio. La Iglesia vuelve a converger con la religiosidad popular, con las masas marginales de campesinos, indígenas, negros, obreros, mujeres. Lentamente se reconstituyen estructuras de comunicación con una masa católica que se había alejado de una Iglesia empeñada en el trabajo entre las élites conservadoras y la burguesía.

Así, la Conferencia de Medellín tiene dos grandes efectos para la Iglesia en el continente. Como hemos mencionado, el énfasis en lo particular y local, propicia el crecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), y el surgimiento de la Teología de la Liberación (en adelante TDL) como estandarte en los sectores más progresistas de la Iglesia en América Latina.

2.3 Del desarrollo a la liberación

La revolución cubana (1959) marca un nuevo rumbo para la política y la religión en el continente. Christian Smith (1994:129ss), apunta que:

Ésta representó para muchos católicos la pérdida de un país en manos del enemigo y les espoleó a salir del letargo y tratar de evitar más pérdidas... alentó a la Iglesia a ampliar su compromiso con el desarrollo político y económico. Aliento que quedó particularmente plasmado en los programas de los partidos democristianos., mientras que muchos comenzaron a elaborar una teología del desarrollo.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

Hacia mediados de los años sesenta, la efervescencia revolucionaria provocó acciones tempranamente radicales, como la incorporación del sacerdote Camilo Torres a las filas de la guerrilla colombiana. Al respecto dice Christian Smith (1994:179):

Tanto en vida como después de su muerte Camilo Torres actuó como catalizador para cristalizar la atención de los católicos en las cuestiones relacionadas con la injusticia y la necesidad de cambio estructural. Aunque buena parte, quizá la mayoría del clero, consideraba que la estrategia de Torres era ingenua, no cristiana y contraproducente, de todos modos Torres representaba un desafío que sacudió a la Iglesia.

En efecto, Camilo Torres anticipa el abandono de la política reformista apoyada por muchos católicos, a la manera de la DC, y el posterior acercamiento de los sectores más radicales y progresistas a la izquierda revolucionaria.

Esta época estaría marcada, también, por una constante actividad de reflexión teológica que toma forma de movimientos sacerdotales como los “Sacerdotes por el tercer mundo” en Argentina (1965); la Oficina Nacional de Investigación Social (ONIS) de 1968 en Perú; “Grupo Golconda” en Colombia (1965), “sacerdotes por el pueblo en América Central, y “Movimiento para la reflexión sacerdotal” en Ecuador, entre otros.

En estas manifestaciones se descubre una inconformidad con respecto a la teología y la pastoral aplicada hasta entonces en el continente. El humanismo, la AC, la Nueva Cristiandad y los partidos demócratacristianos habían sido soluciones a problemas de la Iglesia en el viejo mundo que al ser importadas a Latinoamérica produjeron efectos inesperados. No obstante, hacia 1968 en muchos sectores de la Iglesia comienza a proponerse una

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

reflexión que considera primordialmente la realidad latinoamericana: el crecimiento demográfico, los problemas derivados de la industrialización, las grandes desigualdades económicas y las nuevas demandas populares. Esta reflexión es encabezada por un grupo de pensadores entre los que destacan: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Enrique Dussel, José Comblin, Hugo Assman.⁵ Son ellos quienes elaboran los primeros esbozos de la TDL y se empeñan en la búsqueda de un nuevo paradigma teológico que dotara a la fe cristiana de un nuevo sentido, a la luz de la dependencia económica y cultural que afectaba a América Latina.

La gran novedad de esta teología sería su intento por hacer una reinterpretación de la tradición cristiana partiendo de los problemas que se vivían en el continente latinoamericano. Representa un giro a las concepciones paternalistas y caritativas con respecto a la participación de la Iglesia en los problemas sociales que habían persistido en el continente. Se pensaba que el catolicismo había contribuido a lo largo de los siglos a elaborar un cuerpo doctrinal que valoraba el humanismo y la dignidad humana. Desde esta perspectiva, había que cambiar radicalmente las estructuras socioeconómicas vigentes para extender las posibilidades de desarrollo y promover la dignidad humana.

En contraste con las formulaciones tradicionales, la TDL insiste en la importancia de la participación, la igualdad, la justicia social y el compromiso cristiano ante la realidad. Otto Maduro apunta que el objetivo básico de la TDL

⁵ Estos teólogos de la liberación eran en buena parte alumnos de las universidades europeas que comenzaban a cambiar sus planteamientos en el contacto con el pensamiento filosófico que arrancaba de la II Guerra Mundial. A aquél primer grupo se sumaron en los setenta otros teólogos como Leonardo y Clodovis Boff, Raúl Vidales, Jon Sobrino, Pablo Richard e Ignacio Ellacuría.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

no es reducirse a un movimiento puramente político ni sacralizar una opción política específica. La TDL- dice Maduro (1987: 292), - no es ni propone un partido político; no busca reproducir la experiencia de la DC, de ser el apéndice político de una Iglesia. Segundo Galilea (cit. por Rodríguez ,1992: 137) por su parte, resume muy bien los principales supuestos de esta corriente teológica: “la TDL arranca de tres presupuestos, que configuran para un cristiano la actual coyuntura latinoamericana: la situación de subdesarrollo e injusta dependencia en que se encuentran las mayorías; la interpretación cristiana de ese hecho como << situación de pecado>>, y la consiguiente exigencia a la conciencia de los cristianos y la misión pastoral de la Iglesia para trabajar y comprometerse en superar esta situación”.

La TDL presenta una visión unitaria de la redención, la historia de la salvación y la historia humana. Para los teólogos de la liberación la fe no es una esencia que flota en el aire por encima de las contradicciones y problemas sociales, la fe está profundamente ligada a un momento histórico en particular. Por tanto, la principal pregunta teológica no es sobre la existencia de Dios, sino cómo se le descubre en la historia de la humanidad. Desde esta perspectiva teológica el Reino de Dios es una realidad próxima, que puede realizarse en el aquí y ahora de la vida humana concreta: casa, trabajo, tierra, salud, educación. Dice Hugo Assmann (1974:147): “no somos llamados a convertirnos a un Dios <allá arriba> y <allá afuera>, sino a un Dios que nos provoca en la historia. No al Dios de los filósofos y de los sabios, sino al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, al Dios de la Encarnación en Cristo.”

De ahí que la Iglesia no pueda aislarse del mundo y de los ambientes donde se realiza la salvación. Para Gutiérrez (1973:138) se hace evidente que

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

“sólo rompiendo con el orden injusto y asumiendo un compromiso sincero, encaminado a la construcción de una sociedad nueva, puede llevar el mensaje de amor...En América Latina la Iglesia tiene que encuadrarse dentro del proceso de revolución y en medio de la violencia que se demuestra de tan diversas maneras”.

Esta evolución teológica asume que la Iglesia ha permanecido en una especie de rezago que con un nuevo tipo de reflexión y compromiso puede ser superado. Dice Hugo Asmann (cit. por Rodríguez, 1992: 23): “hay un lenguaje <<social>> de la Iglesia que, por su vaguedad, entró hoy en profunda crisis: la << cuestión social >>, la <<justicia económico-social>>, el <<compromiso social del cristiano>>. Si fuera entendido radicalmente y concretado en sus implicaciones, el lenguaje <<social>> debería llevar necesariamente a la conciencia y acción política. El viejo dualismo <<lo religioso, lo temporal>>, todavía presente en muchos pastores y renovado por cierto tipo de reformismo posconciliar, empieza a ser superado”.

Esta toma de conciencia cristiana tiene sus implicaciones. Segundo Galilea (cit. por Smith, 1994:130) explica que “el compromiso cristiano hace entrar de lleno en las tensiones y luchas sociales. La injusticia de la sociedad latinoamericana, caracterizada por la dependencia interna y externa de vastos grupos desposeídos, no se resolverá sin que el grupo explotado acceda a su liberación.” Para la TDL la injusticia, la dependencia y la opresión son el resultado de las estructuras capitalistas y de la rapacidad moral de la clase gobernante, el pecado es de naturaleza colectiva. El pecado emerge como una forma de alienación, como una situación de injusticia y explotación. Es en estas estructuras pecaminosas donde el mensaje cristiano ha de encarnarse en

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

forma de denuncia y anuncio profético; la salvación y liberación anunciada desde el AT, comienza en el aquí y el ahora.

Es importante apuntar que la TDL se va formando en medio de intensos debates teóricos que dan cuenta de un tránsito de la teoría del desarrollo, en auge desde los años cincuenta, a la teoría de la dependencia. Esta última se convierte en el enfoque dominante de la mayoría de círculos intelectuales latinoamericanos de mediados y finales de los años sesenta.⁶

Francis Houtart (1974:16) explica bien la evolución de las ideas en aquella época:

Al terminar la década del desarrollo (1961-1970), se descubrió, de manera cruel, que se trataba de un mito; a pesar de reformas, de ayuda pública o privada de los países ricos, la dinámica de la economía y del comercio mundial llevaba simultáneamente la creación de mayor riqueza para algunos y de mayor pobreza para los demás. El verdadero desarrollo se haría solamente con la ruptura de las relaciones de dominación y dependencia entre ricos y pobres. Sólo el concepto de liberación expresa la visión de ruptura de relaciones de dependencia, para establecer otro tipo de relaciones en los diversos niveles.

Explica Houtart (1974,19) que era simplemente increíble ver la rapidez con la que se extendieron aquellas ideas. Los progresistas se fijaban en la economía, dándole vueltas en su cabeza. Existía una comunicación muy fácil

⁶ Todo el esfuerzo teológico de estos años encontró forma y cauce en los escritos de Gustavo Gutiérrez: Teología de la liberación (1971) y Apuntes para una teología de la liberación (1972). Se descubre en los escritos de Gutiérrez la asimilación del vocabulario de la teoría de la dependencia en el pensamiento cristiano de la época. Gutiérrez (1972:14) explica que “el término desarrollo no expresa bien las aspiraciones de lucha por una sociedad justa y fraterna; liberación parece en cambio significarlas mejor. Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictivo del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista parecen algo falseado.”

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

entre teología y las ciencias sociales; había terminado el mundo cerrado del seminario y la gente quería conectar con el mundo moderno.

Medellín fue, sin duda, el impulso final que la teología de la liberación necesitaba para surgir con vigor. Sin embargo, para esta época, la Conferencia Episcopal Latinoamericana, CELAM, se había convertido en una instancia fundamental para el intercambio y la difusión de nuevas ideas. Renato Poblete (entrevista realizada por Smith, 1994:224) narra en estos términos las funciones del CELAM: “en el tiempo transcurrido entre Medellín y Puebla el CELAM patrocinó una serie de conferencias dirigidas a los obispos, de hecho, se celebraron más de cuatrocientas. Estas estaban encaminadas a educar a los obispos sobre temas relacionados con los problemas sociales. En este mismo período, el CELAM patrocinó también un programa de difusión de las CEB.”

En consideración de algunos autores la más relevante de las labores que asumió el CELAM fue la realizada desde el Instituto Pastoral de Latinoamérica (IPLA), con sede en Quito (Ecuador) y con ramificaciones en el Instituto Catequético de Santiago de Chile y el Instituto litúrgico de Medellín (Colombia). El IPLA contribuyó a través de seminarios, talleres y conferencias sobre temas sociales, a la reflexión teológica y pastoral en América Latina. El IPLA se volvió un foro de difusión de las nuevas reflexiones teológicas.

A su vez, un gran número de publicaciones, revistas religiosas y teológicas, periódicos y boletines, aceleraron la difusión de la TDL en toda América Latina. Otro importante medio de difusión para la TDL fue el trabajo de las órdenes religiosas, al respecto comenta Maduro (1987: 212):

Las órdenes religiosas son organizaciones internacionales que están constantemente en contacto con gente de otros países y continentes. Como

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

resultado de ello, las órdenes proporcionan una red de comunicación de ideas, libros, experiencias, artículos, autores, y así sucesivamente. Un buen ejemplo son los boletines que publican con noticias de otras regiones donde trabaja la misma orden. Así, cuando en alguna parte se presentaba una renovación de ideas, las órdenes religiosas servían de canales que difundían la nueva información por toda América Latina.

La importancia de la TDL radica en que ésta no se mantuvo como una corriente meramente teórica, sino que se transformó en praxis política. La constatación práctica que puede hacerse en América Latina de los setentas es que la fe religiosa asume formas organizativas y de reflexión diferentes, e incluso opuestas, a las tradicionales (de apoyo a las élites económicas y políticas). Estas formas organizativas y de conciencia que asume el cristianismo latinoamericano a través de la CEB encuentran eco en los diversos movimientos y demandas populares.

2.4 El surgimiento de la “Iglesia popular”

En América Latina- explica Dussel (1992: 400)- las masas populares, que tienen en su religiosidad un elemento esencial de resistencia contra los grupos en el poder, no habían encontrado un lugar dentro de la institucionalidad oficial y tradicional. La misma AC se dirigía a la pequeña burguesía y la DC adoptaba una posición reformista. De manera que “el pueblo”, pasivamente, era el receptor de Congresos Eucarísticos, ritos litúrgicos incomprensibles. No obstante, la situación de la Iglesia en América Latina, a partir del Vaticano II, permitió que durante la década de los setenta germinara en todo el continente un modelo de Iglesia conocida como “Iglesia popular”, constituida por pequeños grupos a las que se llamó Comunidades Eclesiales de Base (CEB).⁷ El

⁷ El impulso de Medellín es fundamental para la consolidación de este modelo organizativo, en tanto la conferencia valora la “religiosidad popular”: pastoral de santuarios, de fiestas y celebraciones que adquieren connotaciones locales. El documento apunta: “la vivencia de comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su comunidad de base: es

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

modelo de Iglesia popular es aquel en que la institución – o parte de ella- se articula activamente en la sociedad civil con las clases oprimidas, enfrentándose al estado cuando éste pierde capacidad del ejercicio de hegemonía (Dusel, 1987:45).

El nacimiento de estos pequeños grupos responde, en primera instancia, a una debilidad estructural que por mucho tiempo había arrastrado la Iglesia en el continente. Las parroquias en las áreas rurales y en ciudades periféricas a menudo tenían un sacerdote para veinte mil o más católicos bautizados (Berryman, 1985:61). Asimismo las CEB surgieron, como una crítica a los modelos pastorales existentes “cursillos de cristiandad” y “acción católica”.

Las CEB eran pequeños grupos vecinales (entre 15 y 25 personas aproximadamente), reunidos en casas, barrios y centros comunitarios en los que se acentuaba la participación y el liderazgo seglar. Los delegados de pastoral, como se les llamaba a los líderes de las CEB, utilizaban el método de toma de conciencia de Paulo Freire⁸ que destacaba la “concientización” y el análisis crítico de la realidad, estas comunidades se reunían periódicamente para estudiar a la luz de la Palabra de Dios los problemas sociales que les

decir una comunidad local o ambiental que, corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros” (Pastoral de Conjunto III, no. 10).

⁸ Resulta interesante conocer lo que Freire (1975) opinaba de las Iglesias. Decía que éstas no son entidades abstractas, sino instituciones insertadas en la Historia; y es únicamente en ésta que se da también la educación. En la misma forma, el quehacer educativo de las Iglesias no puede ser comprendido fuera del condicionamiento de la realidad concreta donde se ubica. Pero, en el momento en que tomemos en serio tales afirmaciones, ya no podemos aceptar la neutralidad de las Iglesias frente a la Historia ni la neutralidad de la educación. Tan vieja cuanto el cristianismo sin ser tradicional, tan nueva como él sin ser modernizante, se viene afirmando cada vez más en América Latina, sin constituir, por ahora, un todo coherente, una línea distinta de Iglesia: la profética.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

afectaban. La lectura de la Biblia en las “celebraciones de la palabra” proporcionaba una serie de símbolos y analogías con la realidad de aquellos años. Varios pasajes bíblicos proporcionaban imágenes de lo que debía ser la vida humana: una sociedad de hermanos, con equidad, justicia y dignidad.

El impacto de estas pequeñas comunidades fue determinante para la consolidación del modelo de Iglesia popular y puede ser ponderado en dos direcciones. Al interior de la Iglesia, las CEB promueven la participación y el protagonismo del laico en el trabajo pastoral, al mismo tiempo que propician el acercamiento de clérigos y fieles- por mucho tiempo distanciados- en un proyecto común. Las CEB marcan distancia de los métodos pastorales tradicionalmente aplicados en América Latina al pasar de una concepción de la fe abstracta, piadosa y espiritual a una más integral, que concibe al individuo en su realidad, material y espiritual, individual y social. Las CEB producen, así, un nuevo tipo de relación dentro de la Iglesia, la parroquia deja de ser la unidad central que congrega a los fieles, se pasa de un estilo vertical de organización (“parroquialista” y “clericalizado”) a uno “asociacionista” que da mayor autonomía y participación al laico.

Cleary (1985:140-141) apunta varios cambios estructurales introducidos por las CEB: habla de comunidades a escala en las que se facilita la participación en la toma de decisiones, la creación de identidad y de una estructura más responsable, además de legitimar y formalizar la participación de los laicos. Un rasgo que no podemos soslayar es que si bien las CEB fueron apoyadas por algunos miembros de la jerarquía eclesial, estas comunidades, por su forma de organización, gozaban de gran autonomía con respecto a las autoridades eclesiales. Por lo que concierne al ámbito secular.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

Es bien conocido que el trabajo de las CEB fue de gran impacto político. Estas comunidades, consideradas una experiencia de “democracia popular”, generaban entre sus miembros un sentido de comunidad, de ayuda y de apoyo mutuo que promovía el compromiso cristiano a través de acciones directas. Las CEB de la década de los setenta se distinguieron por la incursión de sus miembros en los movimientos revolucionarios de la época. El contexto de represión y violencia del continente, en estos años, funcionó como impulso básico para el crecimiento de la oposición y los movimientos de disidencia. Las CEB proporcionaron un espacio básico de expresión a muchas de las voces populares que eran censuradas. Berryman (1985: 133) explica así este punto:

El más importante desarrollo interno dentro de la Iglesia durante aquellos años fue el crecimiento, callado y permanente, de las comunidades de base que proporcionaban un espacio en el que la gente podía reunirse en un ambiente de respeto para reafirmar su fe y su esperanza. Cuando los medios de comunicación quedaron censurados e intimidados, y cuando el gobierno y las fuerzas armadas impusieron la ideología de la seguridad nacional, las comunidades de base proporcionaban un pequeño espacio donde se podía decir la verdad, aunque fuera con cautela.

De ahí que podamos descubrir una tendencia muy marcada entre las experiencias de “concientización cristiana” y la militancia en las organizaciones y movimiento populares. Efectivamente, con la expansión de las CEB surge una extraordinaria pluralidad de formas de participación de los católicos latinoamericanos en la conflictiva realidad de sus sociedades: movimientos vecinales, grupos de madres y refugiados, comités de familiares de presos y desaparecidos, grupos musicales, equipos deportivos, sindicatos, ligas campesinas, asociaciones femeninas, centros de alfabetización, que sin ser estrictamente eclesiales tienen inspiración cristiana. No obstante, es importante subrayar que el grado de participación de miembros de las CEB en estos

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

movimientos varía a lo largo del continente. Mainwaring (1989) sugiere que el activismo político de las CEB es distinto conforme su relación con la jerarquía eclesial, los cambios en el sistema de partidos, el tipo de movimientos y organizaciones sociales. Así, en contextos revolucionarios como el salvadoreño y el nicaragüense, donde las CEB encuentran el impulso de los miembros progresistas del episcopado y movimientos populares con múltiples tendencias ideológicas, las comunidades tienden a vincularse fácilmente con las fuerzas revolucionarias. Mientras que en el caso de Brasil, a pesar del apoyo del episcopado, las CEB tienen un impacto más disperso en tanto se produce una transición pacífica a la democracia y los actores que participan de ella, se ciñen a los canales institucionales.

2.5 La Iglesia popular a contracorriente

La impresionante propagación de la TDL y la multiplicación sin precedentes de las CEB desde finales de los sesenta acentuaron, por un lado, las divergencias que se venían produciendo en el seno de la Iglesia y desencadenaron, por otro, la desaprobación de Roma.

Los ataques a la TDL y las CEB comienzan en el año de 1972 por parte de los sectores más conservadores del episcopado latinoamericano. Las primeras reacciones fueron evidentes en la reunión del CELAM en Sucre (1972). Allí, el arzobispo Alfonso López Trujillo, de Colombia, pasó a ser secretario general y pronto clausuró los institutos de formación del CELAM, entre ellos el IPLA. Además, fueron destituidos de sus cargos los obispos progresistas que ostentaban puestos estratégicos en el CELAM. Las diferentes sesiones de tendencia progresista en la institución (Instituto de Pastoral, Instituto de liturgia de Medellín, Instituto de catequesis) fueron reubicadas y

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

centralizadas en Bogotá. Smith (1994:249) apunta que los cambios en Sucre no reflejaban simplemente una maniobra personal de Trujillo; realmente eran reflejo de una auténtica reacción de la mayoría del episcopado latinoamericano. El mismo autor explica la razón del viraje en el sentir de la mayoría de obispos moderados que, a pesar de haber respaldado a los progresistas en Medellín, más tarde habían comenzado a albergar la sospecha de haber sido engañados por los organizadores que impusieron sus puntos de vista.

Esta reacción del episcopado estaba profundamente ligada a una preocupación por las consecuencias radicales que Medellín había tenido en las comunidades de clero y seculares. Lernoux (1982:44) apunta que:

La rebelión religiosa (tras Medellín) dio a los obispos un tremendo susto, e influidos por los conservadores (particularmente los colombianos) que habían alzado al unísono la voz disidente a los documentos de Medellín empezaron a preocuparse seriamente por lo que habían forjado. La sola idea de que el análisis marxista fuera utilizado por los teólogos y sociólogos del CELAM para llegar a algunas conclusiones de Medellín les resultaba particularmente mortificante y desconcertante.

A pesar de las medidas que a nivel institucional fueron surgiendo, por parte de Roma, éstas no lograrían frenar el nuevo modelo de “Iglesia popular”. Enrique Dussel (1988:61) comenta que “a partir de 1972 la teología de la liberación sobrevivió gracias a que había CEB en todos los países y a que algunos obispos estaban de nuestra parte, así como algunos sacerdotes religiosos, religiosas y seculares.”

Después de una década de profundos cambios y debates dentro de la Iglesia en el continente, hacia 1979 estaba todo preparado para una nueva conferencia episcopal a realizarse en Puebla. La organización del encuentro, a cargo del secretario general del CELAM, no favoreció a los sectores más progresistas de la Iglesia en el continente. Se excluyó a los obispos más

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

progresistas y a los teólogos de la liberación de todas las consultas oficiales y los trabajos de redacción. Estos sectores, por su parte, temían que el resultado de Puebla fuera el retorno a posiciones preconciarias y un retroceso a lo expresado en Medellín. De ahí surgió la idea de una “Puebla extra muros” una especie de asesoría no oficial, pedida por varios obispos a los teólogos de la liberación.

Conforme se desarrollaba la conferencia, tanto la TDL como la experiencia de las CEB fueron motivo de grandes controversias. Berryman (1987: 96ss) explica:

Por un lado, estaban los conservadores, quienes subrayaban la autoridad jerárquica y la ortodoxia doctrinaria. Los conservadores combatían conscientemente la TDL porque veían en ella al marxismo. En el otro extremo estaba un grupo que podría llamarse de “liberacionistas”, cuya fuerza estaba en las comunidades de base y quienes insistían en que la Iglesia debía adoptar un estilo de vida en concordia con sus función de servicio. Ambos grupos representaban las tendencias minoritarias. El grupo más amplio era el llamado centrista cuya principal preocupación era la unidad de la Iglesia.

Para esta época (finales de los años setenta) Juan Pablo II había sido elegido pontífice y su participación en Puebla sería fundamental para definir el rumbo de la TDL y la “Iglesia popular” en el continente. En Puebla, el papa lanzó claras y muy duras advertencias respecto a los peligros de aquella teología, hacía notar la importancia de Medellín pero apuntaba que había algunas interpretaciones que eran a veces contradictorias y no siempre correctas. Decía Juan Pablo II (Discurso Inaugural, Puebla, 1979 cit en Medellín no. 486) que: “era un error declarar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo. La liberación ha de saber utilizar medios evangélicos, con su peculiar eficacia y no acudir a

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos”

En el documento final se leen expresiones divergentes y hasta contradictorias que reflejan visiones muy diversas sobre la Iglesia y la sociedad. Por un lado, se redefine la liberación para rectificar cualquier desviación, y por otro se alienta el trabajo realizado por las CEB y se hace una “opción preferencial por los pobres” que mantiene vivas las esperanzas de los cristianos más progresistas. Daniel Levine (1986:12) hace quizá uno de los balances más certeros sobre la conferencia. Dice el autor que “Puebla fue un incómodo equilibrio entre aquellos que avanzaban hacia una mayor identificación con la causa y condición de los pobres, y otros que iban en búsqueda de consuelo, de reafirmación de la jerarquía, y del repliegue de una situación muy expuesta a los peligros y políticamente arriesgada”.

Puebla dejaba abiertas muchas ventanas y oportunidades para la TDL y el trabajo de comunidades de base. Estos grupos hicieron una interpretación muy astuta de Puebla. La interpretaron como un aliento a su reflexión y como un triunfo para su causa. La dinámica de exclusión que las autoridades vaticanas y del CELAM intentaron mantener a lo largo de la conferencia dejó en claro que los efectos de Medellín eran incontrolables. En adelante, cada medida y cada llamado de atención por parte de Roma a quienes colaboraban con el trabajo de “liberación” generaban efectos adversos⁹. La descalificación

⁹ A partir de Puebla, Roma ha tomado una serie de medidas encaminadas a combatir la influencia de la TDL en América Latina. Una decisión inmediata fue la designación de obispos que siguieran la línea de Roma. Otra medida aplicada en el continente latinoamericano ha sido la censura de varios de los teólogos de la liberación. En 1983, el cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, envió a los obispos peruanos una carta en la que se hacía un listado de las objeciones encontradas a la teología de Gustavo

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

de teólogos y la sustitución de obispos (dentro de la institución), contribuyeron a que estos actores tuvieran más credibilidad y fuerza en el campo secular. Al dejarlos sin opciones, Roma les radicalizó y cerró, a su vez, toda posibilidad de control sobre las grandes multitudes que con efervescencia vivían la “liberación” que los mismos documentos episcopales habían propuesto.

En el fondo de estas controversias teológicas se encontraba el hecho de que se veía en el marxismo una amenaza no sólo externa, sino que se instalaba en la Iglesia misma. Esta percepción fue potenciada en el pontificado de Juan Pablo II respecto a la TDL y el modelo de Iglesia popular. La Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (emitida por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1984) se ocupaba de ese punto:

La presente instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fea y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de la teología de la liberación que recurre, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes de pensamiento marxista.

Ana María Ezcurra (1986) explica cómo la disputa por la TDL no se restringe al terreno de las ideologías políticas. El desafío que ésta plantea a la tradición eclesial es mucho más vasto, cuestiona asuntos teológicos, en su método y en su contenido; se cuestiona la función de la praxis y la doctrina; discute cuáles son los modos de articulación entre lo religioso, lo político y lo

Gutiérrez. De igual manera, Roma amonestó al sacerdote brasileño Leonardo Boff al considerar equívocas algunas apreciaciones contenidas en su libro: Iglesia: carisma y poder. Otto Maduro (citado por Smith 1994: 292) relata: “cuando Boff fue condenado, la teología de la liberación se convirtió en una patata caliente en toda América Latina. Hasta entonces muchos católicos jamás habían oído hablar de la teología de la liberación. Después, millones quedaron expuestos a las ideas de la teología de la liberación”.

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

social. Sin embargo la TDL es desacreditada, ante todo, por su “ideología marxista” y por su inclinación al socialismo

Cabe preguntarse aquí, ¿qué significado tuvieron para Roma todos estos acontecimientos de la Iglesia en América Latina? Indudablemente, la TDL y el modelo de “Iglesia Popular” implicaron un reto para el modelo integral-intransigente que parecía tambaleante desde el Vaticano II. La denuncia de las injusticias y el pecado social, la liberación y la realización del Reino en el presente, la vivencia de una religiosidad comunitaria contienen una crítica implícita e inconforme a la negativa de la jerarquía de entablar un diálogo con el mundo moderno. Esta inconformidad deriva en la propuesta de recrear la “Iglesia” fuera del recinto jerárquico e institucional con la convicción de que es la mejor forma de que ésta cumpla con sus fines trascendentales; ésa era parte de la esencia de las pequeñas comunidades.

Por otra parte, a TDL y las CEB vienen a ilustrar los límites de tolerancia por parte de Roma. Todo parece indicar que cualquier movimiento, tendencia o grupo que surge dentro de la institución que consiga traducir sus ideas religiosas en obras (como fue el caso de la TDL y las CEB) puede aspirar a ser reconocido por la jerarquía y figurar en las obras del magisterio. No obstante, en el momento que este movimiento o tendencia desafía o cuestiona el principio de autoridad la tolerancia se agota. Esta constatación vendría a ser indicativa de algo más profundo: el enfrentamiento entre distintas concepciones de Iglesia. Un modelo jerárquicamente centralizado, universalmente reproducido, vuelto hacia los pobres en postura asistencialista; y otro, fundado en la comunión y participación, inculturado, inserto en el esfuerzo de liberación de los pobres, teniendo el rostro de los fieles que integran a la Iglesia en cada

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

país. De manera que el Concilio no agotó el modelo intransigente, lo que hizo fue reforzar los extremos, pero éstos, como todos los activismos se redujeron a una minoría, poco queda hoy de la TDL.

Resulta interesante indicar, incluso, la persistencia de rasgos del modelo integral intransigente. La TDL mantiene viva la hostilidad a la civilización industrial, al mundo burgués, al individualismo y al capitalismo por ocasionar consecuencias dañinas para los pobres en América Latina. El desarrollo industrial, las nuevas técnicas y la modernización de la producción, lejos de haber constituido soluciones a los problemas sociales del continente, han derivado en mayor pobreza, desigualdad, analfabetismo, desempleo, migración rural, violencia urbana.

Es un hecho como explica Lowy (1999:79) que “la TDL comparte con la tradición católica más intransigente el rechazo a la privatización de la fe y a la separación, típicamente moderna y liberal, de las esferas entre lo religioso y lo político.” Desde la perspectiva de la liberación, América Latina, requiere una “repolitización” del terreno de lo religioso y una intervención de lo religioso en el campo político, de ahí que se insista en la participación activa de los cristianos en la lucha por la justicia.

En suma, las transformaciones impulsadas por el Vaticano II generaron una profunda reflexión teológica y renovación pastoral en la iglesia a lo largo de todo el continente Americano. El trabajo activo del CELAM en los primeros años con la realización de la conferencia de Medellín (1968) constata esta idea. La coyuntura latinoamericana de aquellos años fue favorable al desarrollo de movimientos y experiencias religiosas que permitieron el surgimiento del

Capítulo II La era posconciliar y el surgimiento de la Iglesia popular

modelo de “Iglesia popular”. En un contexto de profunda agitación política y de protesta social, crecía dentro de las filas del catolicismo la convicción de que la Iglesia debe de proponer acciones y criterios acordes con las demandas y preocupaciones populares. Esta nueva visión en la Iglesia del continente implicaría, como veremos en el capítulo siguiente, un cuestionamiento profundo a los modelos políticos y sociales vigentes.

Capítulo III

1. Iglesia, autoritarismo militar y revolución en América Central.

En el presente capítulo buscaremos comprender, primeramente, la naturaleza de los regímenes políticos centroamericanos, así como la relación histórica entre éstos y la institución eclesial. En segunda instancia, expondremos la manera en cómo esa misma institución se conduce en el contexto de crisis y se relaciona con los movimientos revolucionarios durante los decenios setenta y ochenta.

1.1 El surgimiento del autoritarismo militar

Tanto en Guatemala como en El Salvador, las fuerzas militares comenzaron a figurar en la administración del estado desde las primeras décadas del siglo XX (años treinta), debido a que la oligarquía cafetalera fue perdiendo la capacidad de articular un proyecto histórico propio que le permitiera representar los intereses generales de la nación más allá de las divisiones socioeconómicas y sociopolíticas internas.¹

¹ El decaimiento de los gobiernos oligárquicos tiene sus raíces en los costos sociales que implicó la misma expansión cafetalera. Para el caso de El Salvador, según explica David Browning (1975), el país se convirtió en un jardín de cafetales bien cuidados, a costa de que las comunidades indígenas y ladinas perdieran sus tierras en beneficio de la propiedad privada. Se fue así delineando un conflicto social e ideológico de grandes proporciones, entre una masa creciente de campesinos desposeídos pero imbuidos en una tradición ancestral de acceso común a la tierra, y una élite de propietarios empeñados en la expansión casi ilimitada de la agricultura de exportación.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

La efervescencia política detonada por las consecuencias de la gran depresión originó en ambos países los primeros movimientos sociales que alertaron al régimen respecto a la necesidad de mayor control social para su supervivencia.² En consecuencia, la oligarquía terminó por ceder a los militares la administración del gobierno, a cambio de que éstos resguardaran su poderío económico.

Así, en ambos países se consolidó, en la segunda mitad del siglo XX, una modalidad *sui generis* de autoritarismo militar que tenía sus propias formas: eran gobiernos elegidos constitucionalmente; había elecciones presidenciales con varios candidatos, aunque los comicios terminaban siendo ganados inequívocamente por el candidato militar; en los congresos había diputados de partidos opositores. Tampoco se trataba de regímenes de competencia abierta, pues los resultados se sabían de antemano y la elección presidencial no era más que la ratificación simbólica de una decisión política y administrativa del alto mando militar.

De manera que, los regímenes centroamericanos- con excepción de Costa Rica- se caracterizaron por la rigidez de sus estructuras políticas, el interés de las fuerzas armadas por participar en el poder y la asociación de éstas con la oligarquía y propietarios terratenientes. En estos regímenes el marco institucional y los componentes de la actividad política eran excluyentes; la participación en la toma de decisiones era muy reducida; los

² Con lo prematuro de las demandas populares, también se institucionaliza el uso de la fuerza como medio del control social, principalmente, en el ámbito rural. La matanza de Izalco en 1932, en la que murieron cerca de 10,000 campesinos e indígenas, se convirtió en una muestra de los niveles de violencia y represión que llegaron a vivirse en el campo salvadoreño. Para un análisis más detallado de los acontecimientos de 1932 consultar el libro *El Salvador 1932*, de Thomas Anderson (2001)

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

derechos de organización política, social y de expresión estaban sumamente restringidos y con frecuencia se reprimían las acciones organizadas de aquellos sectores que presionaban por cambios.

De forma que los mecanismos gubernamentales para dirimir contiendas entre las fuerzas y grupos dominantes en cada país eran endebles; los canales extrainstitucionales tenían preeminencia en la solución de conflictos o divergencias externas. Ello explica en gran medida el continuo recurso del golpe de estado. Enrique Baloyra (1983) usa el término “despotismo reaccionario” para describir este tipo de regímenes violentos, basados en intereses terratenientes y opuestos a la modernización política y social, es decir a la democracia y la reforma social. En el corazón del despotismo reaccionario estaba el sistema de tenencia de la tierra y trabajo coercitivo que emergió durante el siglo XIX. Desde esta época, la expansión de la producción cafetalera creó, en Guatemala y El Salvador, una élite concentrada y dinámica que organizó la economía por y para el café. Toda la vida nacional, desde las leyes laborales hasta el crédito y la reglamentación del uso de la tierra se subordinó a la política cafetalera.³

El crecimiento económico basado en este modelo agro exportador, adoptado por las élites económicas desde finales del siglo XIX, implicaba acceso fácil e ilimitado a la tierra y la disposición de trabajo de grandes masas de la población, de tal manera que permitiera la producción cafetalera a gran escala. Las relaciones de producción de esta época tenían un carácter

³ No obstante una variante fundamental a considerar es que El Salvador, a diferencia de lo que ocurrió en Guatemala no tuvo enclaves bananeros ni una afluencia de capital extranjero tal como la que representó la United Fruit Company desde las primeras décadas del siglo XX en suelo guatemalteco.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

de patronazgo y cualquier inconformidad con ese sistema se solucionaba con el uso de la fuerza. Así, los sucesivos gobiernos, poco a poco, fundaron su dominio y autoridad en el uso de la violencia.⁴

La jerarquía, como explicamos en el primer capítulo, fue un elemento importante para la legitimación de los gobiernos oligárquicos y, posteriormente, para los militares al ofrecerse como institución ideal para interiorizar en las conciencias el respeto y la veneración del orden establecido.

1.2 La Iglesia y el autoritarismo militar

Tras los múltiples enfrentamientos en materia religiosa con los diferentes gobiernos durante el siglo XIX, la jerarquía eclesial optó en el XX, por legitimar la actuación de los regímenes militares. Ésta se inclinó por una labor pastoral cautelosa, enfocada a la clase oligárquica y centrada en la familia, la educación, temas morales y obras de caridad.

En El Salvador desde 1874 los gobiernos liberales expidieron una serie de leyes eclesiásticas que provocaron un serio enfrentamiento con la jerarquía católica a tal grado de provocar la expulsión del obispo y su cabildo. La ruptura no se prolongó mucho tiempo pues ambas instituciones se necesitaban mutuamente por lo que se entabló un diálogo que dio como resultado el regreso de los expulsados, la no aplicación de las leyes eclesiásticas y poco

⁴ La implantación y consolidación de la hacienda cafetalera en el último cuarto del siglo XIX no fue un proceso pacífico; todo lo contrario, tuvo como trasfondo una intensa lucha social originada en la resistencia de los campesinos expropiados. Las clases dominante y dominada no convivieron pacíficamente, sino que estuvieron contrapuestas y enzarzadas en una lucha social por las tierras y la fuerza de trabajo. Ello tuvo su correlato en la formación de un sistema represivo de autoridad para prevenir y sofocar los posibles levantamientos insurreccionales.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

más tarde un concordato.⁵ A cambio de ello, la jerarquía proclamó el principio de neutralidad eclesiástica y el reconocimiento a las autoridades constituidas. Su apoyo se manifestaba mediante la presencia del clero en los actos oficiales y bendiciones personales de las autoridades gubernamentales.

En lo referente al trabajo pastoral, se priorizó la celebración de los sacramentos, el desarrollo de la piedad popular, la profundización de la doctrina cristiana y el cuidado de la moral. Desde las primeras décadas del siglo XX, las autoridades eclesiásticas salvadoreñas hablaron de defender la fe, de los liberales y masones, de los protestantes y del comunismo. Según su interpretación estos elementos habían secularizado la sociedad salvadoreña y eran causa de la desmoralización de las costumbres y del atraso del país. Para hacer frente a esta situación, se fundó en 1927 la Acción Social Católica salvadoreña cuyo fin era “restaurar el reinado social de Jesucristo” por medio del apostolado seglar bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica. Por esa misma época, Monseñor Beloso y Funes se había pronunciado mediante una carta pastoral respecto al principal peligro de aquel momento. Decía, el obispo: “el socialismo, así como aborrece las ideas de la propiedad familiar, estado, religión, así también abomina la Patria. Confiar la solución de problemas tan complejos y espinosos a mítines populares y a conferencias tendenciosas- por más que se adoren con los nombres de centros culturales y campañas contra el analfabetismo- sería un claro desacierto” (González, 1997:140). La

⁵ Rodolfo Cardenal (2001: 146 ss) explica cómo el Estado necesitaba el apoyo de la Iglesia para impulsar su programa de reformas sociales y políticas. Por otro lado, el gobierno estaba a punto de enfrascarse en un enfrentamiento militar con Guatemala y necesitaba unir al pueblo y consideraba a la Iglesia como un elemento importante para lograrlo. Por su parte la Iglesia necesitaba del apoyo económico del Estado para continuar con varias obras de construcción, principalmente la catedral.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

institución eclesial, compartía ahora una causa común con el estado: enfrentar la creciente amenaza del comunismo.

A partir de entonces, la Acción Social Católica desarrolló una activa campaña propagandística contra las doctrinas socialistas, comunistas y bolcheviques, con el objeto de prevenir a los obreros de afiliarse a ellas por estar prohibidas por la Santa Sede. En alguna de las publicaciones se advertía a los obreros “combatid con denuedo contra tales ideas subversivas y funestas. De lo contrario, seréis traidores a nuestro Dios, a nuestro hogar, y a nuestra patria” (Cardenal 2001:287). En consecuencia, se desarrolló una religiosidad popular de manera paralela a la religiosidad impulsada por la jerarquía y muchas veces en conflicto con ésta. Esta religiosidad era marcadamente ritual, de carácter conservador y defendía su propia autonomía, no causaba mayor impacto más allá del ámbito religioso. Rodolfo Cardenal (2001: 274) ha descrito muy bien este punto: “el campesino moría rodeado de sus familiares, amigos, rosarios, escapularios, santos y rezos que pedían ardientemente su salvación. Esas prácticas rituales eran el lazo de unión con la Iglesia que se presentaba como la administradora de lo sagrado”. No obstante, sus representantes estaban lejanos a estas prácticas e incluso llegaban a condenarlas.

En el año de 1939 llega a la sede episcopal de San Salvador Monseñor Luis Chávez y González. Su labor sería determinante para entender el posterior desarrollo de la Iglesia salvadoreña. El nuevo arzobispo se preocupó, en primera instancia, por fortalecer la estructura eclesial y lidiar con el problema de la escasez de sacerdotes. Para ello, impulsó la formación del clero a través de la apertura de nuevas casas de formación y oportunidades de educación en el extranjero. A su vez, promocionó la participación de los laicos dentro de las

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

instancias de la arquidiócesis e impulsó la creación de cooperativas rurales en toda la arquidiócesis. Con frecuencia tomó posturas en sus cartas pastorales respecto a la situación del país. A pesar de la labor progresista del Arzobispo Chávez y González, tras la realización del Vaticano II, se gestaría paralelamente un intenso trabajo de reflexión pastoral por parte de un círculo de sacerdotes y religiosos que exigiría una mayor identificación con los problemas de la feligresía y las causas populares que en el país estaban surgiendo.

En el caso de Guatemala, hay que apuntar, primeramente, que la población indígena es mayoritaria (60% aproximadamente), de origen esencialmente maya-quiché, dividida en casi una veintena de etnias. Por ello, el dato primordial para comprender la sociedad política guatemalteca es la dualidad cultural y social entre el indígena y el ladino; las características propias de la historia política y religiosa de Guatemala provienen de esta constatación.

En ese país, la legislación liberal de la década de 1870 había debilitado profundamente a la Iglesia Católica mediante la expropiación de sus tierras, la reducción del número de sus sacerdotes y la restricción de sus actividades. Esta pérdida de control permitió a la organización político-religiosa indígena (mayoritariamente católica) consolidar las funciones de la gerontocracia y el sistema de cofradías de manera autónoma y desvinculada de la jerarquía católica. De esta manera, en la mayoría de las comunidades, el poder y las prácticas religiosas se desarrollaron como dos sectores de

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

autoridad independientes: los ladinos⁶ locales y la jerarquía indígena.⁷ Esto produjo el desarrollo de una religiosidad indígena libre e independiente, compuesta por un conjunto de ritos alejados del control jerárquico. Así, la debilidad estructural de la Iglesia, consecuencia de las políticas liberales, dejó en manos de la población guatemalteca el desarrollo de sus propias prácticas religiosas.

La jerarquía, desentendida del sector indígena, concentró su trabajo pastoral en el sector ladino y las clases gobernantes y rara vez negó su apoyo solamente a los gobiernos guatemaltecos. No obstante, hacia mediados del siglo XX se comienza a percibir como peligro la difusión de la ideología comunista. El arzobispo Rossell Arellano (1938-1964) publica en 1945 una carta pastoral “Sobre la amenaza comunista”. Así la jerarquía guatemalteca se mantuvo a lo largo del siglo XX en la órbita de la contrarrevolución y la “cruzada contra el comunismo”. La fundación de la Acción Católica

⁶ En Guatemala, la dicotomía ladino-indígena determina las relaciones políticas y sociales. En aquel país una cuestión aparentemente tan sencilla respecto a quién llamar “indio” y a quién “mestizo” continúa siendo motivo de múltiples debates. No obstante, desde una perspectiva propiamente guatemalteca todos entienden por ladino al mestizo integrado, cuando menos en parte, a la cultura de los blancos, que niega su origen indígena y los valores relacionados con éste (Richard Adams y Santiago Bastos, 2003).

⁷ Según explican Richard Adams y Santiago Bastos (2003: 205) este proceso se desarrolló de manera totalmente diferente entre las sociedades ladina e indígena. A mediados del siglo XX, prácticamente toda la población ladina era nominalmente católica, pero sus prácticas se concentraban en las ceremonias bautismales y mortuorias. Con pocas excepciones, en las comunidades donde había una importante proporción de población indígena, las organizaciones religiosas ladinas- hermandades y cofradías, por ejemplo- estaban completamente aisladas de las organizaciones indígenas. A diferencia de las actividades religiosas de los ladinos, las prácticas indígenas estaban profundamente integradas a la trama cultural de la comunidad. Los sacerdotes católicos trabajaban en unos cuantos pueblos y por lo general se les solicitaba exclusivamente para que celebraran los bautizos y las fiestas anuales del santo patrono.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

guatemalteca responde, en gran parte, al objetivo de contrarrestar la ideología marxista y prevenir la infiltración de estas ideas en la población indígena, así como de frenar el avance del protestantismo. Para ello, la AC se proponía destruir la arraigada jerarquía indígena que regía las actividades religiosas y regulaba gran parte de la vida comunitaria indígena de forma que pudiera tenerse un mayor control de esta gran masa poblacional (Richard Adams y Santiago Bastos 2003: 207). Sin embargo, la Iglesia no contaba materialmente con el recurso humano para emprender un trabajo pastoral decidido con estos sectores -la escasez de clero era su principal talón de Aquiles- de ahí que su preocupación fundamental fuera reconstruir la estructura eclesial y evitar a toda costa cualquier enfrentamiento con el régimen que pudiera debilitarla aún más.

Para ello, la jerarquía buscaría acomodarse con gobiernos que tanto ideológica como materialmente le garantizaran su reconstrucción. Así en el decenio revolucionario la jerarquía se involucró cercanamente en las fuerzas opositoras al gobierno de Arbenz, dado que éste había emitido en 1945 una Constitución que no hacía concesión alguna a la institución eclesial y que, por el contrario, reiteraba las prohibiciones previas y agregaba una nueva, que el clero se mezclara en asuntos políticos. Al mismo tiempo, la Constitución decretaba el derecho de asociación y sindicalización, por el cual la Iglesia temía ante un posible contagio comunista.

Ante esta situación, la jerarquía en la figura del Arzobispo Rosell realizó una intensa labor política entre los principales opositores del régimen. Está muy bien documentado que el Arzobispo Rosell Arellano mantuvo contacto directo con el embajador de EE.UU., John Peurifoy, al punto de sugerirle que debía

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

intervenir en la situación. Tras la caída de Arbenz, el Arzobispo envió a Castillo Armas un telegrama de felicitación en estos términos: “le envió un cálido saludo y una ferviente felicitación en nombre de la nación que le aguarda con los brazos abiertos, reconociendo y admirando su sincero patriotismo. Que Dios nuestro Señor guíe su campaña de liberación en contra del comunismo ateo. Tiene usted mi bendición pastoral” (Berryman, 1984:169).⁸

Esta toma de partida de la jerarquía pronto terminó por beneficiar a la Iglesia en su conjunto mediante la abolición de la política liberal anticlerical gracias a la Constitución de 1956. Desde aquellas fechas, los sucesivos gobiernos ayudarían a la reconstrucción del poder secular de la Iglesia a cambio de que ésta reconociera públicamente su legitimidad.⁹ Según un observador de la época, después de este *modus vivendi* las relaciones Iglesia-estado parecían ser cordiales, y tanto el gobierno como la jerarquía eclesiástica se esforzaban para decir sólo las cosas positivas uno del otro (Rouquié, 1995: 162).

El beneficio más evidente para la Iglesia guatemalteca, derivado de la Constitución de 1956, fue el influjo de personal extranjero. El número de sacerdotes pasó de 132 en 1950 a 483 en 1965, mientras que el número de religiosas pasó de 96 a 354 en el mismo período (Berryman, 1984).

⁸ La jerarquía recibió así con especial entusiasmo la caída de Jacobo Arbenz en 1954, y poco tiempo después, gracias a la presión ejercida por el Movimiento de Afirmación Nacional de Cristiandad (MANC), que luego se transformaría en el Partido Democracia Cristiana, logró introducir cambios a su favor en la constitución de 1956.

⁹ En 1961, el general Idígoras Fuentes entrega 300,000 dólares a los jesuitas para la construcción de una universidad católica que a partir de 1976 recibió 5,500 estudiantes en una ciudad universitaria de 40 hectáreas (Rouquié, 1995: 130).

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

Notamos cómo el elemento ideológico es fundamental para entender la estrecha colaboración de las jerarquías con los gobiernos constituidos. Esta colaboración tenía sus razones en la concurrencia de ambos órdenes ante la amenaza comunista.

Aunque el temor al comunismo ha estado presente desde finales del siglo XIX y ha sido sistematizada la Doctrina Social de la Iglesia, dicho temor fue más patente en la segunda posguerra. Pío XI es el autor de uno de los pronunciamientos más enfáticos al respecto, decía el pontífice en su encíclica *Divini redemptoris* (1937): “procurad venerables hermanos, que los fieles no se dejen engañar. El comunismo es intrínsecamente perverso; y no se puede admitir que colaboren con él, en ningún terreno, quienes deseen salvar la civilización cristiana. Y si algunos, inducidos al error, cooperasen a la victoria del comunismo en sus país, serían los primeros en ser víctimas de su guerra.”

En el mismo documento, Pío XI enuncia sistemáticamente los principales argumentos antimarxistas: el ateísmo militante de un ropaje “seudo científico”, del materialismo (histórico y dialéctico), la lucha de clases, la violencia, la supresión de la propiedad privada, el estímulo del colectivismo y de la persecución religiosa. La mayor preocupación del Magisterio pontificio en la época de posguerra se encauzaba a la protección del cristianismo y de la Iglesia ante el ateísmo- muchas veces agresivo- en los países del bloque soviético. Pío XII confirmaría esa preocupación; en 1949 el Santo Oficio decretó la excomunión y la negación de los sacramentos a los católicos que se afiliaran o apoyaran a los partidos comunistas. Pío XII se dedicó, además, a

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

publicar múltiples documentos acerca de la libertad religiosa en el mundo comunista.¹⁰

Hasta entonces, la percepción de la élite gobernante y de la jerarquía eclesial con respecto a cualquier intento de activación social era su inmediata relación con el comunismo. En los años setenta la percepción de la jerarquía y de otros sectores de la Iglesia se fue matizando, los problemas y los movimientos en la región, con ayuda del nuevo marco teológico derivado de Medellín, fueron percibidos y entendidos de otra manera. Dados los vaivenes políticos de cada país y conforme surgían nuevos actores sociales, importantes sectores de la Iglesia se percatarían de que ya no era posible continuar legitimando el estilo autoritario de los militares que se afianzaban en el poder. Diferentes voces dentro de la institución eclesial comenzaron a juzgar como incompatible el apoyo a los gobiernos militares con la misión de la Iglesia. Se iba gestando, así, una profunda división interna entre quienes optarían en los años setenta por una idea de justicia social que termina por enfrentarse a la jerarquía misma y a los regímenes militares.

1.3 Crisis del autoritarismo militar

Como hemos indicado arriba, el autoritarismo militar fue producto de la dificultad de las oligarquías para construir un proyecto que les permitiera gobernar con amplia legitimidad social. No obstante, la dinámica política y social de los regímenes militares llevaba consigo desequilibrios y limitaciones que con el paso de las décadas comenzarían a manifestarse. Para los años sesenta la inflexibilidad política del aparato de gobierno comenzó a ser retado

¹⁰ Entre ellos puede mencionarse Dum Maerenti Animo: a la Iglesia perseguida (1956); Meminisse Yuvat (1958), sobre Hungría, Luctuosissimi (1956); Datis Nuperrime (1956).

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

por la emergencia de nuevos actores sociales y políticos que pugnaban por cambios en el modelo económico y político. Ante esta situación, los gobiernos militares, con tal de perpetuar su estancia en el poder, adoptaron una combinación que a largo plazo resultaría fatal: intentos reformistas de fachada¹¹, apertura política moderada (más evidente en El Salvador) y adopción de la doctrina de Seguridad Nacional¹².

Esta nueva faceta conocida como regímenes de seguridad nacional comienza a gestarse en Guatemala, a raíz del golpe de 1963 que impidió la

¹¹ Durante la década de 1960 los gobiernos de la región fueron destinatarios de múltiples recomendaciones de reforma económica y social provenientes de programas y agencias externas: la Alianza para el Progreso, la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID), el Banco Interamericano de desarrollo (BID). Pero ocurrió como bien apunta Carlos Vilas (1994: 123) que estas propuestas no fueron vistas en una dimensión integral del desarrollo, sino que fueron encaradas por los gobiernos militares como una concesión política. Los objetivos del reformismo en los años sesenta estaban ligados a intereses de estabilidad política y seguridad hemisférica por parte de EE.UU.; no obstante, a medida que muchas de estas reformas se llevaron a la práctica surgieron efectos contraproducentes.

¹² Esta doctrina se fraguó en la guerra fría, sin embargo, las fuentes más remotas de la doctrina de Seguridad Nacional en el modelo organicista aplicado a la sociedad por Herbert Spencer y Emile Durkheim, punto de partida de la sociología funcionalista. Y en las teorías filosófico-jurídicas de Carl Schmitt en los años veinte. En toda la sociedad se encuentran elementos que contribuyen a mantener su estabilidad, que son funcionales, y elementos anómalos o patológicos que la alteran y por tanto son disfuncionales. De esta manera, quien se presente como una amenaza a la estabilidad del grupo debe ser considerado como enemigo y en la cruzada nacional contra el enemigo no cabe la disidencia. Toda la vida institucional debe quedar subordinada al imperativo de la seguridad; el poder civil debe por tanto someterse al militar. El auge de los regímenes de seguridad nacional está vinculado a un claro interés geopolítico por parte de EE.UU. A este interés responde el equipamiento y entrenamiento de los cuerpos militares y la creación de servicios de inteligencia, orientados a la preservación de los órdenes político y social. Desde principios de los sesenta el gobierno estadounidense inició una política militar cuya tarea fundamental era preservar la seguridad interna de los estados latinoamericanos. El resultado más claro de dicha política fue la creación de los "estados contrainsurgentes", un estado contrainsurgente que cobró existencia antes de que el enemigo al que combatía hubiera dado muestras de actividad significativa (Vilas, 1994: 120).

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

elección de un civil (el Dr. Juan José Arévalo) y dejó en el centro del poder a las fuerzas armadas. Tres años más tarde en las elecciones de 1966 triunfó Julio César Montenegro, candidato civil que encabezaba una coalición reformista opositora. Las fuerzas armadas guatemaltecas condicionaron la entrega del gobierno a la moderación del programa de gobierno de Montenegro. Lo más significativo de su período (1966-70) fue la ejecución de un programa de colonización campesina (indígena) con miras a elevar la producción campesina y los niveles de vida de este sector. No obstante, esta política de reasentamiento fue combinada con una brutal persecución política contra todo movimiento de izquierda, se constituyeron así las fuerzas militares contrainsurgentes, y paralelamente, los escuadrones de la muerte.

Como apuntamos en capítulos anteriores, paralelo a esta evolución política, soplan en la Iglesia vientos de cambio. El Papa Juan XXIII (1958-1963) hace un recorrido por la Doctrina Social de la Iglesia y actualiza la cuestión social en la publicación de su encíclica "Mater et magistra" (1961) al mismo tiempo que realiza los preparativos para convocar al Vaticano II con la convicción de que la Iglesia necesita un "*aggiornamento*". En América Latina, hay cristianos que consideran que la Iglesia no puede vivir cautiva del elitismo oligárquico y que debe abrirse a otros sectores mediante el surgimiento de esta alternativa política de inspiración cristiana. La Democracia Cristiana aparece así como una alternativa a los regímenes de Seguridad Nacional, pero más allá de la apariencia- cuando ganó el poder- mantuvo y legitimó el sistema de dominación; los ejemplos más evidentes son los centroamericanos. Sobre este punto vale la pena destacar que si bien la DC surgió como alternativa política desde los años sesenta (tanto en Guatemala

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

como en El Salvador), sería hasta la década de 1980 que asciende al poder, ya cuando un numeroso grupo de católicos había optado por formas más radicales de acción.

En El Salvador, la apertura fue más de corte político. Después de 1963 se aprobó el sistema de representación proporcional que, un año más tarde, dio un significativo triunfo electoral al Partido Demócrata Cristiano, era la primera vez que el régimen se enfrentaba a un partido con base popular, ideología, doctrina y legitimidad internacional dispuesto a disputarle el poder. El PDC salvadoreño se convirtió pronto en la segunda fuerza política de El Salvador y tuvo presencia en las zonas marginales de las grandes ciudades, apoyando el trabajo pastoral de las cooperativas.

Las reformas salvadoreñas de estos años tuvieron un alcance muy limitado en materia económica y social, lo cual contribuyó a la progresiva radicalización de muchos sectores sociales descontentos. La apertura política también fue muy reducida a lo largo de los sesenta. Carlos Vilas (1994) narra cómo las elecciones de 1972 marcaron el fin de los experimentos militares de cautelosa apertura al producirse el triunfo electoral de una amplia coalición de oposición¹³, el régimen militar terminó por desconocer el resultado electoral. A partir de entonces comenzó una etapa represiva encaminada a exterminar la oposición. Se fortalecieron los grupos parapoliciales de represión (ORDEN y FALANGE) que venían funcionando desde 1968 y se les incorporó como apéndices del sistema político.

¹³ La coalición opositora estaba formada por el Partido Demócrata Cristiano (PDC), el socialdemócrata Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y la Unión Democrática Nacionalista (UDN). Un amplio panorama respecto a las fuerzas políticas en Centroamérica puede encontrarse en la compilación de Alain Rouquié (1994).

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

La continuación del autoritarismo militar, amparado en la doctrina de Seguridad Nacional terminó por conducir a estos regímenes a una precipitada crisis. Edelberto Torres Rivas (cit. por Brignoli, 1996:100) ha resumido muy bien los síntomas de ésta:

- Son regímenes que descansan en el ejercicio sistemático de la represión y, después de 1975, en el abierto terror generalizado.
- Son regímenes que expresan en consecuencia un profundo vacío hegemónico, que se produce dentro del bloque dominante y alcanza toda la sociedad.
- Son regímenes que dejan de apoyarse en las instituciones donde tradicionalmente se produce el consenso y el ritual de la representación clasista.

El modelo político y económico del autoritarismo militar, estaba basado en la concentración y la exclusión tanto en el plano del Estado como de los grupos sociales. La modernización económica no conllevó una reforma social, por el contrario, la prosperidad económica nacida del proceso modernizador refuerza la polarización social, como veremos en el siguiente apartado. Los gobiernos militares no pudieron ser expresión de un pacto social que generara estabilidad. De manera que hacia finales de los años setenta estos regímenes entran en una fase de crisis que conjuga problemas económicos, políticos y sociales, que van madurando a lo largo de la década, y que terminan por crear los escenarios revolucionarios para el decenio de 1980. En el siguiente apartado analizaremos con más detalle las diferentes dimensiones que permiten el surgimiento de situaciones revolucionarias en estas sociedades.

2. El escenario de las revoluciones centroamericanas

Describiremos en este apartado, las diferentes dimensiones que adquiere la crisis en América Central, así como los elementos que explican el surgimiento de los movimientos revolucionarios [al usar este término nos referiremos tanto a los frentes de masas, organizaciones populares y guerrillas].

2.1 La dimensión económica.

Es importante apuntar que la crisis de los regímenes políticos y el surgimiento de los procesos revolucionarios se fraguan en una coyuntura económica próspera¹⁴. Esta bonanza de las economías centroamericanas, principalmente de la guatemalteca y la salvadoreña, estaba ligada al funcionamiento del Mercado Común Centroamericano (MCC). La libre circulación de personas, bienes y capital producto del tratado que funcionaba desde 1961, permitió el crecimiento sostenido de la producción durante casi dos décadas (1960-1970), pero dejó al descubierto las disparidades en el desarrollo de las industrias centroamericanas. Dado que los productos de Guatemala y El Salvador eran más competitivos que los procedentes de los otros países de áreas, ambas naciones fueron las más beneficiadas con el libre intercambio.

¹⁴ Según datos provenientes de la CEPAL (citados Vilas, 1994: 78), entre 1950 y 1980 el PIB centroamericano creció a una tasa media del 4.9% promedio anual. En 1980 el producto centroamericano por habitante era casi de 67% más alto, en valores reales, que el de 1950, pese a que entre 1960 y 1980 la población de la región se duplicó. El producto industrial creció 7.9% en los sesenta y 6.1% en los setenta. Las exportaciones centroamericanas crecieron a un ritmo medio anual de más de 8% en el decenio de los sesenta y más de 5% en el decenio siguiente.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

La modernización industrial y agrícola que estos países experimentaron en la época del MCC produjo modificaciones en el conjunto de la sociedad. Entre los cambios más notorios, consecuencia del cultivo del algodón y el azúcar se identifica la alteración del régimen de tenencia de la tierra. Los grandes propietarios que habían tolerado los asentamientos de colonos, dada la mayor demanda de extensiones de tierra, dejaron de permitirlo, el aumento de familias y campesinos sin tierra promovió la incorporación del campesino a la economía comercial. No obstante, pronto se pondría en evidencia la incapacidad de absorción de mano de obra del sector comercial e industrial que acabaría por impulsar la migración de miles de salvadoreños.

El crecimiento económico producto de la diversificación en la estructura productiva y del despunte de los sectores industriales, trajo un proceso de cambios acelerados e intensos que ocasionaron la progresiva proletarización de la fuerza de trabajo, el incremento de la pobreza urbana y el reforzamiento de la concentración de los ingresos. De manera que el deterioro de las condiciones de trabajo y de vida de la mayoría de la población rural en Guatemala y El Salvador, junto al crecimiento de la pobreza en las grandes ciudades, son consecuencia de un rápido proceso de crecimiento económico y modernización que tuvo lugar desde los años cincuenta, que hizo más notorias las diferencias entre los que ganaron y los que perdieron.

El escenario económico de bonanza se deterioró hacia finales de los años setenta debido a los embates de la economía internacional. Por aquella época, los países centroamericanos experimentaron un profundo desequilibrio económico resultado inmediato del desorden financiero

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

internacional, ocasionado por la crisis petrolera del decenio de los setenta, que terminó por provocar una aguda recesión productiva; pérdida del dinamismo de las exportaciones y acumulación de desequilibrios externos; el descenso del intercambio regional y de los mecanismos de integración; el estallido de presiones inflacionarias y la crisis de la deuda que limitaron la capacidad de crecimiento en los años posteriores.

2.2 El factor internacional

Históricamente, la región centroamericana ha tenido gran importancia estratégica para las grandes potencias. En el transcurso del siglo XX, tras la construcción del canal de Panamá a cargo de EE.UU., el istmo se consolidó como área prioritaria de la influencia estadounidense. De ahí que en el contexto de la Guerra Fría, América Central se volviera un terreno sensible a la política internacional. Desde la perspectiva estadounidense, América Central era víctima de una agresión soviético-cubana y los conflictos que entonces ocurrían en el istmo derivaban del expansionismo soviético. Alain Rouquié (1994:16) comenta con ironía que ello significaba “atribuir al comunismo internacional un asombroso poder de atracción sobre las masas descontentas en países donde los partidos comunistas eran meros grupúsculos”.

Durante los gobiernos de Carter (1977-1981) y Reagan (1981-1989) la situación del istmo se convirtió incluso en tema de debate interno en aquel país. La administración Carter reconoció que la desigualdad y la opresión eran la causa de la revolución y para ello, intentó construir regímenes estables a base de reformas económicas. Sin embargo, la revolución en Nicaragua echó por la borda la política reformista y de derechos humanos que se había venido impulsando. El ascenso de los sandinistas al poder en 1979 hizo más temible

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

el efecto dominó en Centroamérica. La pregunta de cómo conciliar la política de derechos humanos con la necesidad de preservar la estabilidad se volvió central en el debate. Mientras Carter respondió con una propuesta más moderada, Reagan lo hizo con fuerza militar; fijó como orientación fundamental de su política hacia Centroamérica contener y revertir el proceso revolucionario.¹⁵ Esa fue la intención de la estrategia contrainsurgente que impulsó la administración Reagan en El Salvador, Guatemala y en menor medida Honduras, mediante las “guerras de baja intensidad”¹⁶, las cuales tuvieron como complemento un gran programa económico concretizado en la Iniciativa Cuenca del Caribe. La política exterior estadounidense hacia la región trajo como consecuencia la militarización de la crisis centroamericana en tanto se crearon aparatos estatales contrainsurgentes que prolongaron e hicieron más sangrienta la revolución, particularmente en el caso guatemalteco.¹⁷

¹⁵ Es importante apuntar que el apoyo para programas contrainsurgentes se remonta a los años posteriores a la revolución cubana. En Guatemala, la ayuda militar que venía desde la revolución de 1954, se hace más fuerte en 1966 cuando los primeros movimientos guerrilleros iniciaron sus actividades. No sin razón este país fue llamado el laboratorio de la contrainsurgencia en América Latina durante los años setenta. El Salvador contó con asistencia militar de EE.UU. desde 1961. En ambas naciones la política estadounidense equipó y entrenó a los cuerpos militares organizando redes de inteligencia y de organizaciones paramilitares. Vilas (1994:121),

¹⁶ La política de guerras de baja intensidad que EE.UU. dirigió hacia la región en los ochentas suponía que la región estaba en una situación de contrainsurgencia que necesitaba erradicar las causas de la guerra y así imposibilitar a los insurgentes. Para ellos, se requería de elementos complementarios al militar como programas de acción cívica y de defensa civil, así como la integración de agencias civiles y militares (cfr. Byrne, 1996)

¹⁷ Respecto a la creación de estados contra insurgentes, Susanne Jonas en su libro The Battle for Guatemala (1991:116), presenta una caracterización muy completa. Son estados que combinan formas tradicionales de autoridad oligárquica con modernos aparatos militares de inteligencia, cuyo objetivo es eliminar toda oposición mediante un minucioso control de la población civil.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

Con el ascenso de los sandinistas al poder, Centroamérica ganó importancia para la política socialista de la URSS y, principalmente, de Cuba. Es bien sabido que esta última cooperó con el entrenamiento y financiamiento de la guerrilla salvadoreña y en menor grado de la guatemalteca. Conforme avanzó el conflicto y se desató la guerra, en la década de los ochenta la situación en Centroamérica se convertiría en preocupación regional. Ejemplo de ello fue el Grupo Contadora, constituido por México, Colombia, Panamá y Venezuela el cual desarrolló una intensa labor en busca de una salida negociada a los conflictos que se agudizaban más cada vez.

2.3 Dimensión política y social

El factor económico es pues un elemento de gran peso en tanto deja al descubierto el deterioro de los niveles de vida y genera el rechazo de amplios sectores de la población a una situación considerada injusta, pero no es suficiente para explicar el surgimiento de los procesos revolucionarios en el istmo centroamericano. Tan importante como el deterioro de las condiciones de vida fueron las transformaciones sociales que permitieron a grandes sectores de la población tomar conciencia de sus derechos y llegar a cuestionar severamente la situación política y económica de sus sociedades.

Los efectos de la diferenciación productiva impulsaron un proceso igualmente rápido de diferenciación social en toda la región. Aparecieron nuevos grupos sociales ligados a los nuevos sectores de actividad económica. Creció, así, en toda la región una clase media que consiguió algunas mejoras en su estilo de vida, mientras que los trabajadores urbanos y

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

rurales experimentaron un serio deterioro de sus condiciones de vida y de acceso a recursos. De ahí que las revoluciones centroamericanas estuvieran configuradas por una convergencia de clases medias y masas populares que compartían el rechazo a la oligarquía. Las primeras tenían aspiraciones políticas y las segundas la expectativa de mejora económica.

Esta convergencia entre sectores produjo en el marco de regímenes políticos represivos y antagónicos a las nuevas demandas políticas y sociales. Esto fue evidente tras la incapacidad de los gobiernos militares para llevar a cabo proyectos que fueran en detrimento de los intereses de la clase dominante. El cierre de la vía electoral como posibilidad de participación política y la represión trajeron consigo una mayor radicalización de grupos, sectores medios y populares así como el convencimiento de dichos sectores respecto a que la acción debería darse a través de nuevos marcos organizativos. Llegados a este punto, conviene preguntarnos aquí: ¿cómo es que el descontento popular tomó fuerza y adquirió el carácter de revolución?

Es importante percatarnos de que existe un proceso paulatino de radicalización de ciertas organizaciones y movimientos populares que luego se unen a los movimientos político-militares o guerrillas, ya existentes desde los años sesenta. En todo caso, se produce un crecimiento paralelo de ambos movimientos. Lo que nos interesa subrayar aquí es que los grandes frentes de masas populares no consideraban en principio la opción armada, como tampoco las guerrillas de los años sesenta estimaron fundamental el apoyo de las masas. Los primeros canalizaban sus inconformidades mediante marchas de protesta, huelgas, tomas de lugares públicos y de tierras. Mientras tanto la guerrilla se concentró en la organización de

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

emboscadas militares, secuestros de empresarios y terratenientes que ayudaran al financiamiento del proyecto militar revolucionario. Pero conforme la crisis del régimen se agudiza y se incrementa la represión, el descontento popular que en principio había tenido expresiones esporádicas y aisladas, va tomando forma de un amplio frente de masas que reúne a miembros de sindicatos obreros, agrupaciones campesinas y organizaciones estudiantiles y de enseñanza, que desde mediados de los setenta diversifican sus formas de acción y pasan de la protesta legal, pero no autorizada, a la desobediencia civil y muchos de ellos a la lucha armada.

Las guerrillas o movimientos político-militares de izquierda que se constituyeron en la década de los sesenta tienen una génesis por demás interesante (ver anexo 2). En Guatemala la primera guerrilla surge fruto del voluntarismo de dos tenientes, Luis Turcio Lima y Marco Antonio Yon Sosa, quienes en 1960 habían tenido un intento fallido de golpe de estado contra el gobierno de Idígoras Fuentes, como consecuencia, buscan refugio en el campo y se sensibilizan con los problemas del campesinado guatemalteco. Así crearon en 1962 el incipiente movimiento revolucionario 13 de noviembre (MR-13) que más tarde se constituyó formalmente como las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR).

En El Salvador, la primera organización guerrillera aparece en el año de 1970 con el nombre de Fuerzas Populares de Liberación (FARP) que nacen como una escisión del partido comunista y son encabezadas por el viejo líder sindical Salvador Cayetano Carpio. Dos años más tarde (1972) surge el Ejército Revolucionario de Pueblo (ERP) resultado de una mezcla de jóvenes comunistas y democratacristianos provenientes de clase media. Es importante

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

apuntar que la radicalización y avance de la organización guerrillera cobra fuerza tras el fraude electoral de 1972, en el que se arrebató el triunfo al candidato demócratacristiano. Esas elecciones señalaron los límites a la participación política de los grupos opositores.

La constitución de estas organizaciones es, en primera instancia, la respuesta de grupos políticos que, agotados los medios legales para pelear por sus intereses, se lanzan a la clandestinidad revolucionaria como único camino de solventar la crisis de dominación y acceso al poder. Sara Gordon (1989: 172) apunta que “el cierre de los canales de expresión produjo entre los grupos opositores diversos intentos por penetrar el espacio político y lograr el funcionamiento de los canales de participación política. A los pasos efectuados por la corporación militar para compartimentar y eliminar la actividad política, las agrupaciones y partidos de oposición pondrían estrategias de alianza”.

La década de los setenta presenció el avance de un frente de masas organizado que significó la activación de la sociedad civil, hasta entonces pasiva y fragmentada. La relación de estos frentes de masas con las guerrillas va desde la subordinación y el antagonismo, hasta la autonomía y la coordinación. Para el caso de los países de nuestro estudio es importante observar como los procesos revolucionarios cobran auge en el ámbito rural gracias a la alianza e incorporación de los grupos indígenas para el caso guatemalteco, y del campesinado para El Salvador, al proceso de lucha armada. Esta alianza fue fundamental para el desenlace del movimiento revolucionario; las guerrillas entendieron que la presencia de las masas era fundamental para la transformación del régimen, no tanto porque éstas pudieran por sí mismas derrocarlo, pues incluso podían ser contenidas por las

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

políticas violentas de contrainsurgencia, como por su capacidad de conseguir la pérdida de legitimidad del régimen.

De manera que la represión y marginación política, aunadas a la marginación económica y social, en la que convergen importantes sectores de la sociedad, es la que, en última instancia, permitiría explicar el surgimiento de la opción armada revolucionaria como única vía para satisfacer las demandas de transformación social y política. No obstante, como afirma Carlos Cabarrús (1982: 360) para el caso de El Salvador, por muy apremiantes que hayan sido las condiciones de vida, no explican por sí mismas la génesis de la revolución. Previamente o a la par de ese desarrollo socioeconómico, fue necesario un trabajo de transformación de la conciencia colectiva.

De aquí la importancia del factor religioso y lo fundamental de entender cómo la Iglesia, por medio de sus sectores más progresistas, se sumó al clamor y la acción de las organizaciones populares en la demanda de transformaciones revolucionarias.

3. La Iglesia y los movimientos revolucionarios

En medio de la crisis social y política que se gesta en los países de la región, durante la década de los setenta, la Iglesia, incluso con sus fisuras internas, se convierte en la única institución nacional con credibilidad y autoridad moral entre la población civil. La Iglesia se convierte en un punto de referencia a lo largo de la crisis, ya sea como mediadora del conflicto o como legitimadora de las causas populares.

3.1 Fisuras internas

La progresiva violencia política, en el decenio de los años setenta, puso fin a la subordinación pasiva del clero a sus jerarcas. El período de represión fue motivo de constantes fisuras y desacuerdos dentro de la Iglesia respecto a como proceder en un contexto de crisis. La división que se da a nivel interno tiene una doble característica: es vertical en tanto divide a las jerarquía en los diferentes niveles y es horizontal porque divide a los estratos más bajos de la jerarquía y el laicado con posiciones altas de autoridad (Cleary: 1992).

Refiriéndose a El Salvador, Rodolfo Cardenal (citado por Dussel, 1985: 481) habla de una sensación generalizada de crisis que afecta al clero. Los esquemas tan seguros y conocidos comenzaron a caer inconteniblemente, aquel fue un momento crítico de pérdida de la identidad sacerdotal y abandono del ministerio; cuando la crisis se agudizó, ciertos sectores dentro de la Iglesia dieron pie a que las autoridades civiles, militares y la oligarquía comenzaran a ser cuestionadas y hasta desobedecidas en abierta rebeldía. Aquellos fueron años de intensas discusiones y desacuerdos al interior de las iglesias locales, abundaron los desacuerdos desde el más alto nivel de las conferencias episcopales, órdenes religiosas, clero diocesano y laicado. Un ejemplo muy ilustrativo de esta división ocurrió con motivo de la publicación de la carta pastoral “Unidos en la esperanza” (1976). El texto había sido preparado y aprobado en ausencia del cardenal Casariego, quien a su regreso hizo numerosas correcciones al texto y las sugirió por medio de su obispo auxiliar; las correcciones no fueron aceptadas: uno de los principales opositores a los cambios era el obispo de Quezaltenango. El punto más espinoso era el referente a la cuestión de las elecciones y el impulso que los obispos

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

intentaban dar al “deber civil del voto libre y responsable”, con lo que se sugería que el ejército debía transferir el poder. En respuesta el Cardenal Casariego, autorizó la publicación del texto que él había corregido en la edición de un periódico dominical como la “catequesis” de los obispos. Siete de ellos se mostraron inconformes con la acción, no obstante lo único que pudieron hacer fue leer el texto original en sus respectivas diócesis.

En 1977, el Cardenal Casariego envió una carta privada a los sacerdotes guatemaltecos advirtiéndoles que se abstuvieran de participar en política, dado lo que estaba ocurriendo con el clero en El Salvador. A pesar de la advertencia, el resto de los miembros de la Conferencia Episcopal no secundó de ninguna forma la llamada del arzobispo. Berryman (1984: 187) explica cómo se mantuvieron los contactos no oficiales de las órdenes religiosas con los principales actores políticos de la crisis. Por ejemplo, los jesuitas habían organizado en la capital una comunidad llamada “la zona 5”, donde tenían contacto con diferentes miembros de la Iglesia nacional, con laicos campesinos y líderes sindicales, periodistas e intelectuales que participaban activamente en los movimientos revolucionarios de la época.

Existía, por otra parte, un numeroso grupo de sacerdotes, principalmente diocesanos que se mantenía cautelosos ante los alcances que el conflicto en estos países estaba alcanzando. Si bien aquéllos veían con buenos ojos el hecho que la Iglesia tuviera una función más activa ante los problemas sociales, desconfiaban y consideraban peligrosa la aventurada labor de activación social que la labor pastoral podía ocasionar. Ésta era la posición de la Confederación de Sacerdotes Diocesanos (COSDEGUA) en Guatemala. Este grupo de sacerdotes, de origen guatemalteco, se constituye en gran parte

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

como reacción a la influencia que los religiosos extranjeros estaban alcanzando en el país. Como ya hemos apuntado, el gran problema de la Iglesia guatemalteca había sido la escasez de clero nacional; para intentar solucionar el problema se permitió la llegada de clero extranjero durante la segunda mitad del XX. Esta situación difícilmente permitió la unificación de criterios, así como el intercambio y la difusión de las experiencias pastorales que estaban teniendo lugar a lo largo del territorio guatemalteco.

En El Salvador hubo oposición a la labor pastoral de los jesuitas, en sus inicios. Monseñor Luis Chávez Gonzáles decidió a principios de los años setenta quitarles la administración del Seminario Mayor. El mismo Arzobispo Romero enfrentó una decidida oposición de los obispos más conservadores de las diócesis del occidente del país, Santa Ana y Auachapán. Ejemplo de ello fue el hecho de que las cartas escritas por el arzobispo nunca fueron firmadas por todos los miembros de la conferencia episcopal y los desacuerdos fueron a veces tan evidentes que los obispos conservadores llegaron a publicar sus propias cartas pastorales objetando las líneas pastorales del arzobispo. Por ejemplo, Monseñor Freddy Delgado, obispo de la diócesis de San Vicente, publicó un panfleto titulado “La Iglesia Popular nació en El Salvador”(1982), documento que considera el trabajo pastoral de los sectores progresistas como fruto de una estrategia instrumentalizada del Partido Comunista salvadoreño para instaurar una “República Socialista de Obreros y Campesinos.

3.2 Grados diversos de articulación

Debemos percatarnos aquí de la diversidad de posiciones existentes en la institución eclesial respecto a cómo proceder ante los problemas que aquejan a sus respectivos países. Con el fin de esquematizar mejor esta diversidad de posiciones, citamos aquí el estudio de Rodolfo Casillas (1986). Según este autor, hay por lo menos tres tendencias en las Iglesias católicas centroamericanas:

- a) La tendencia conservadora es partidaria de la doctrina de la seguridad nacional y en ella concurren los sectores de la jerarquía católica con más cercanía al poder económico y político. Por lo regular sus orientaciones políticas han sido bien representadas en la Democracia Cristiana y mantienen un estricto apego a los postulados más ortodoxos de la doctrina social de la Iglesia.
- b) En la tendencia de TDL se aglutinan los sectores progresistas y revolucionarios partidarios de un compromiso social y político en las diversas realidades donde la Iglesia se encuentra inmersa. En esta tendencia convergen: religiosos, teólogos, democratacristianos radicalizados y laicos.
- c) La tendencia tercerista surge a raíz de antagonismo de las anteriores; se niega a pronunciarse por una u otra de ellas y pretende ubicarse sobre ambas en un espacio no conflictivo ni partidario.

De manera que la participación y apoyo de la Iglesia a los movimientos revolucionarios ocurre dentro de una dinámica compleja. Phillip Berryman (1984: 336) nos advierte que hay varios niveles y tipos de contacto con

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

respecto a los movimientos revolucionarios. Hay quienes son simpatizantes; otros colaboradores, gente que desempeña espontáneamente alguna tarea en la organización; mientras que algunos otros llegan a ser miembros activos de los movimientos revolucionarios mediante el disposición y el acatamiento de la disciplina organizativa. De ahí que podamos identificar una gran diversidad de formas como los distintos grupos de la Iglesia participan y se coordinan con los movimientos revolucionarios.

❖ **Mediante la denuncia y los pronunciamientos en cartas pastorales, comunicados, exhortaciones.** Las diversas tendencias dentro de la Iglesia desarrollaron a partir de los setenta una constante actividad de crítica y denuncia al modelo político y social que se intentaba mantener. Esta actividad de denuncia se intensifica conforme aumenta la violencia por parte del régimen, más aún cuando los atacados son miembros o grupos de la Iglesia. Por ejemplo, en Guatemala la Iglesia sufrió literalmente un ataque físico en febrero de 1976 por el que perdió varios templos y obras de arte. En este contexto, el episcopado se pronunció con respecto a la situación del país. En El Salvador, la ola de amenazas, intimidaciones y expulsiones de sacerdotes y laicos provoca fuertes reacciones por parte de algunos obispos. Varios jefes consideraban que era prioritario resolver el problema de la distribución de la riqueza, de la tierra, de la participación política y de la organización del hombre rural y ciudadano. Exhortaban al pueblo salvadoreño a luchar por la justicia, la paz, el desarrollo de la persona y la defensa de los derechos fundamentales del hombre, no como una forma de haced política, sino de trabajar por

aquello que es fundamento del bien común (Mensaje Conferencia Episcopal de El Salvador, 1977, en Borja 1991: 88ss.).

- ❖ **Con la formación de líderes laicos.** Las CEB fueron el principal espacio de reflexión y formación para líderes laicos. El propósito inicial de esta dinámica era responder a las necesidades pastorales de las diferentes comunidades. Debido a la escasez de clero, los mismos sacerdotes vieron la necesidad de formar “Delegados de la Palabra” y catequistas que colaboraran con la celebraciones comunitarias. No obstante, con el tiempo muchos de estos líderes se convirtieron en activistas de los movimientos revolucionarios sin abandonar ni desconocer su raíz católica.

- ❖ **Contacto directo de sacerdotes y religiosas con los líderes revolucionarios.** Esta forma de participación fue minoritaria y se desarrolló por medio de encuentros informales, entre religiosos y líderes revolucionarios, asesorías y algunos casos la incorporación de éstos a la lucha armada. En El Salvador, el caso más evidente es el de la comunidad de los jesuitas a través de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Esta comunidad se convirtió en la vanguardia intelectual de los movimientos revolucionarios. A lo largo de toda la guerra, la UCA emitió una serie de declaraciones formales ante los acontecimientos que ocurrían en el país y publicó periódicamente la revista ECA, que contenía análisis académicos sobre los principales problemas de la época. Por otra parte, varios jesuitas se convirtieron en teólogos de la liberación; los nombres de Ignacio Ellacuría y John Sobrino sonaban en las

principales publicaciones teológicas sobre Latinoamérica en aquella época. Por otro lado, la labor pastoral de los jesuitas consistió en la progresiva participación de los miembros de esta comunidad en el trabajo de concientización en la zona de Aguilares (1973). En esta experiencia suena el nombre del padre Rutilio Grande, quien sería asesinado en 1977.

- ❖ **Interpretación y documentación de la violencia.** Tanto en Guatemala como en El Salvador, se establecieron centros de denuncia a los abusos realizados por los militares. Ese fue el trabajo del Comité pro Justicia y Paz¹⁸ en Guatemala y la oficina del Arzobispado en San Salvador, ambas instancias reunieron un sinnúmero de casos de asesinatos, desapariciones, secuestros e incorporaciones forzadas de civiles a la lucha militar.

- ❖ **Asistencia a refugiados y damnificados de la guerra.** La Iglesia colaboró grandemente en la distribución de víveres a la población civil afectada por la guerra. Esta labor fue posible mediante la gestión de Cáritas, dependencia encargada de la asistencia social dentro de la Iglesia católica, cuya principal función fue canalizar donaciones de

¹⁸ En 1977 comenzó a operar el Comité Justicia y Paz formado por un buen grupo de laicos y agentes de pastoral, frustrados por la actitud temerosa y pasiva de la jerarquía. Este comité se reunía a discutir la situación que atravesaba el país y conforme se desarrollaban las discusiones, comenzó a surgir una incipiente comisión de derechos humanos que se hizo más formal desde mediados de 1978. Justicia y Paz tenía entre sus actividades la denuncia de los derechos humanos, la asistencia a las comunidades cristianas y la elaboración de reflexiones teológicas. Desde sus inicios, el comité buscó el acercamiento y el reconocimiento de la jerarquía, no obstante la progresiva represión agotó la posibilidad de toda relación oficial. Fue hasta 1987, bajo el liderazgo de un nuevo arzobispo, Monseñor Próspero Penados, que se crea una vicaría de solidaridad encargada de denunciar las violaciones a los derechos humanos.

Capítulo III Iglesia, autoritarismo militar y revolución en Centroamérica

países amigos y de muchas otras iglesias a nivel internacional. Sobre este mismo punto es importante destacar el trabajo pastoral que diversos grupos católicos realizaron en las zonas y campamentos de refugiados con el fin de consolar y alentar a las víctimas.

En suma, la jerarquía eclesial legitimó y apoyó durante gran parte del siglo XX regímenes de corte autoritario, aliados con las clases oligárquicas. Este apoyo tenía sus razones. Por una parte, la Iglesia temía la aplicación o el recrudescimiento de la legislación liberal que le habían perdonado los sucesivos regímenes del último cuarto del siglo XIX; por la otra, había una concurrencia de tipo ideológico ante la amenaza comunista.

Esta situación cambia en las últimas décadas del siglo XX. Tras la crisis del autoritarismo militar y el surgimiento de los escenarios revolucionarios, hay una paulatina radicalización de las demandas populares y una confluencia entre guerrillas y frentes de masas, lo cual deja ver una profunda activación social.

En este contexto, la Iglesia se convierte en una verdadera fuerza social frente a un Estado militarizado cuyo recurso último es la fuerza; la Iglesia es refugio y voz para muchas de las causas revolucionarias. Es importante apuntar que tampoco hay una opción de consenso en la institución eclesial respecto a cómo proceder ante la situación, de ahí que la institución eclesial experimenta múltiples fisuras. Los sectores más progresistas que optan por apoyar a los movimientos revolucionarios tampoco lo hacen de forma única, en consecuencia, su colaboración se ubica en varios niveles y formas.

Capítulo IV

Protestantismo y política en América Central

La expansión protestante¹ que se produjo desde mediados del siglo XX, representó un reto importante para el catolicismo. Es una referencia importante que, aunada a las transformaciones internas de la Iglesia, contribuye a explicar el acercamiento de algunos sectores de la Iglesia a los movimientos revolucionarios en la región. En el presente capítulo intentaremos explicar las razones de esa expansión protestante, así como la relación que estos guardan con la Iglesia Católica y los movimientos revolucionarios.

1. La evolución protestante

Históricamente el protestantismo ha tenido tres rasgos distintivos: la absoluta fiabilidad y autoridad final de la Biblia; la necesidad de salvación mediante la relación directa con Jesucristo y la importancia de extender este mensaje de salvación a cada persona y nación (Stoll, 1990). Sin embargo, el protestantismo, al igual que el catolicismo, no es un fenómeno monolítico ni homogéneo. Ha ido adquiriendo rasgos particulares en cada época y contexto. En las líneas siguientes nos referiremos al debate sobre su evolución en el continente

¹ Son muy ilustrativos los datos que David Stoll (1990:8) aporta en relación con el asombroso crecimiento de los grupos protestantes. Apunta este autor que, desde 1960, los protestantes duplicaron su tasa de crecimiento, en relación con la población global, en Chile, Paraguay, Venezuela, Panamá y Haití. La triplicaron en Argentina, Nicaragua y en República Dominicana; la cuadruplicaron en Brasil y Puerto Rico, la quintuplicaron en El Salvador, Costa Rica y la septuplicaron en Guatemala. Para el caso particular de la región centroamericana destaca, además, el flujo impresionante de denominaciones evangélicas con personal extranjero, proveniente principalmente de EE.UU. Se tiene registro que entre 1936 y 1979 iniciaron obra en América Central por lo menos 50 nuevas denominaciones.

latinoamericano. Antes resulta necesario presentar aquí una breve clasificación de los diferentes grupos.

- a) **Protestantismo histórico o tradicional.** Incluye principalmente a las iglesias anglicana, presbiteriana, episcopaliana, metodista, luterana y bautista, todas ellas ligadas a la Reforma del siglo XVI y XVII con mayor antigüedad en la región, pero con un impacto marginal en su geografía religiosa por su carácter ilustrado y liberal.²
- b) **Pentecostalismo.** Comienza a gestarse desde las primeras décadas del siglo XX como una variante metodista. Los pentecostales son el grupo más numeroso, esencialmente, formado por los sectores pobres de la población y con un marcado rasgo endógeno y popular. No obstante, algunos autores como Hallum (2004) llaman la atención sobre la existencia de diferencias dentro del pentecostalismo. El más sobresaliente de ellos es el neopentecostalismo formado por miembros de clases medias y urbanas; con profundos lazos de intercambio entre sus iglesias y las norteamericanas. Las principales iglesias que entran en esta categoría son: la Fraternidad Cristiana, la Familia de Dios, el Verbo, el Sahaddai y Elim. Ambos grupos son comúnmente conocidos como *evangélicos*³, por su carácter propagandístico y misionero.

² En el siglo XIX, según narra Schäfer (1992), el protestantismo histórico enfocó sus esfuerzos al aspecto educativo entre las clases sociales alta y media. Fue este tipo de protestantismo el que estuvo profundamente ligado a los liberales y su lucha contra los privilegios de la Iglesia Católica.

³ David Stoll (1990) explica como en EE.UU. el término evangélico tiene una connotación teológicamente conservadora en la que se enfatiza la lectura de la Biblia, la salvación personal, y la evangelización. Incluye a mormones y testigo de Jehova. Mientras que en América Latina, el término evangélico se utiliza indistintamente entre protestantes históricos, pentecostales o neopentecostales.

Capítulo IV Protestantismo y política en América Central

Existe una importante discusión académica en lo referente a si el protestantismo debiera considerarse una forma de protestantismo. David Martin (1990), ha considerado la evolución del protestantismo como un *continuum*, desde el metodismo inglés del siglo XVIII hasta el pentecostalismo actual. Para Martin, esto es una señal tangible de la vitalidad de la cultura religiosa protestante y anglosajona, y de una aculturación progresiva de las masas latinoamericanas hacia esta última. Martin argumenta que el pentecostalismo latinoamericano es una tercera ola de la revitalización protestante que constituye una lucha entre el protestantismo anglo y el catolicismo hispánico. Es también una lucha de la modernidad en contra del monopolio espiritual católico que ha desalentado el pluralismo necesario para una sociedad democrática.

Jean Pierre Bastian (1994: 231), otro experto del tema protestante explica cómo, hasta los años sesenta, aún era posible identificar el término protestantismo con las sociedades vinculadas a los movimientos liberales de finales del siglo XIX, pero hoy en día esas sociedades protestantes históricas se encuentran numéricamente marginales, si se les compara con los nuevos movimientos religiosos pentecostales, con los que guardan poquísimos vínculos. Para este autor, lo que se identifica actualmente como renovación protestante en América Latina (particularmente el pentecostalismo) rompe con toda herencia del protestantismo histórico y liberal, por lo que prefiere hablar de protestantismos e incluso de disidencias religiosas protestantes. Esta interpretación implica el reconocimiento de que existe un modelo ideal de protestantismo vinculado con el progresismo y la modernidad europea. Se asume además que el protestantismo es necesariamente progresista, moderno,

Capítulo IV Protestantismo y política en América Central

liberal y democrático. Mientras que el catolicismo es autoritario, conservador, antiliberal y, particularmente, responsable del atraso económico y social que regiones como América Latina hoy padecen.

Roberto Blancarte (2000) ha discutido respecto a estas interpretaciones. Por ejemplo, citando a Jean- Paul Willaime (1999), apunta que el pentecostalismo puede ser legítimamente considerado una forma de protestantismo aunque adquiera rasgos distintivos y profundamente interiorizados en las culturas locales. Tal como ocurrió con la penetración del catolicismo en las sociedades latinoamericanas, donde se transformó en una religión distinta al catolicismo europeo, así el protestantismo se supo adaptar a la cultura autoritaria que tomó características diferentes a su origen europeo o norteamericano. Para este autor, la centralidad de la discusión se encuentra en el paradigma de la modernidad y su aplicabilidad en el caso de América Latina. En tanto esta región parece resistirse a las directrices del proceso de secularización el cual se traduce en el fortalecimiento de la conciencia individual, el debilitamiento del control eclesiástico y la formación de espacios libres (2000). El paradigma no encuentra aquí un modelo paralelo al protestantismo europeo, el protestantismo en América Latina adquiere, más bien, rasgos muy particulares: carácter interclasista y marcadamente popular, de expresiones públicas y colectivas; de dimensiones curativas y casi mágicas. Por ello, más que cuestionar la legitimidad o pureza protestante de estos nuevos grupos, nos interesará aquí explicar los factores de su auge y el impacto político de su acción en la región centroamericana.

2. Iglesia y protestantismo en perspectiva histórica

Desde el siglo XVI las confesiones protestantes desplazaron a la Iglesia del centro de la vida religiosa; debilitaron la importancia del magisterio a favor del valor concedido a la interpretación personal de la palabra de Dios. Víctor Pérez Díaz ha explicado este punto concisamente: “la potestad de la Iglesia para atar y desatar, para administrar la gracia divina, fue negada, o disminuida sustancialmente. El centro de la comunidad espiritual se desplazó al drama personal de la relación directa con Jesucristo.”⁴

El protestantismo no fue importante en América Latina sino hasta el período independiente. La presencia protestante a lo largo del siglo XIX estuvo profundamente ligada a los conflictos entre liberales y conservadores. Hemos apuntado en las primeras páginas de esta tesis como en América Central, tras la independencia, donde inicialmente triunfaron las fuerzas conservadoras la Constitución de 1824 declaraba el catolicismo como religión oficial. Más tarde en 1832 los liberales modificaban la constitución para permitir “la libertad de religión” y veían en el protestantismo un aliado para luchar contra la hegemonía católica y como un elemento importante del progreso en las naciones occidentales industrializadas.⁵

Hacia el último cuarto del siglo XIX había presencia en Centroamérica de las denominaciones protestantes tradicionales (presbiterianos, metodistas, entre otros). Destacaban, además, las sociedades bíblicas y las misiones de

⁴ Conviene analizar el capítulo dedicado a la Iglesia en su libro La primacía de la sociedad civil (1987: 156 ss.)

⁵ Para un estudio más completo de este período consultar el ensayo de Laura Nuzzi O'shaughnessy, *Onward Christian Soldiers* en Emile Sahliyah (1998)

origen norteamericano en toda la región. Se tiene memoria que en el año de 1916 se efectuó en Panamá un congreso sobre la obra cristiana en Centroamérica. El congreso estuvo compuesto en su mayoría por representantes de misiones norteamericanas (presbiterianos, luteranos, metodistas, bautistas) Como resultado se distribuyen, con fines pastorales, el territorio centroamericano entre las juntas misioneras de las denominaciones protestantes.⁶ El Salvador, Honduras y Nicaragua fueron asignados a la iglesia bautista mientras que la metodista se adjudicó Costa Rica y Panamá.

Ya en la segunda mitad del siglo XX, observamos la expansión de un tipo de “protestantismo popular” llamado pentecostalismo. Éste, que llega a ser la mayor fuerza numérica en la región a partir de la década de los 60, se caracteriza por proponer una interpretación individualista e intimista del cristianismo; con énfasis en lo emocional y las manifestaciones corporales. El pentecostalismo aparece como una religión de la santificación personal que no se ocupa de la salvación colectiva, por ello, enfatiza la relación directa con Jesucristo, en contraste con la mediación del sacerdote propuesta por el catolicismo

Según Bastian (1993), el progresivo crecimiento del pentecostalismo ha provocado una competencia mayor entre los varios grupos religiosos que se disputan el mercado de los bienes simbólicos de salvación, con una doble consecuencia. Por un lado, una sectorización intensa dentro del protestantismo que obliga, incluso a las iglesias históricas, a entrar en el juego de la

⁶ Relata Bastian (1993) que la unidad de acción fue el tema central del congreso. El primer resultado del congreso de Panamá fue el nuevo impulso que se dio al movimiento protestante que a partir de entonces aplicó una estrategia unitaria regional. Por otra parte, muy influidos por el Evangelio Social, los dirigentes misioneros quisieron lanzar una pastoral de los pobres y de los indígenas para responder al reto de la revolución industrial.

Capítulo IV Protestantismo y política en América Central

competencia para seguir creciendo; mientras que por otro lado la Iglesia Católica ha comenzado a tomar en cuenta la presencia creciente de grupos protestantes entre los sectores populares. Ya desde 1955, el Papa Pío XII había advertido lo que él veía como los cuatro peligros mortales para la Iglesia Católica en América Latina: el protestantismo, el laicismo, el marxismo y el espiritismo. La respuesta inmediata de Roma, en aquella época, buscaba socavar la competencia de las iglesias protestantes, promoviendo el fortalecimiento de la Iglesia en el continente latinoamericano. Para ello, se promovería la llegada de misioneros y clero europeo; hecho que traería consecuencias inesperadas en el largo plazo. En tanto, la labor pastoral de estos nuevos elementos terminaría por involucrar a la Iglesia en la crisis política centroamericana, en el último cuarto del siglo XX, de la cual no podría haber salido, sino profundamente afectada.

Décadas más tarde la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) se pronuncia sobre el crecimiento del protestantismo en un documento titulado “La invasión de las sectas protestantes” (1984:276) en el que se apunta que la presencia y avance de varias sectas religiosas en América Latina representa un grave problema pastoral.

Anthony Gill (1996) ha realizado un estudio comparativo sobre América Latina en relación con la Iglesia católica y el crecimiento del protestantismo. Utilizando un análisis del comportamiento institucional desde las relaciones Iglesia- Estado, este autor sugiere que ciertas jerarquías católicas se han opuesto a los regímenes autoritarios como respuesta a una creciente competencia de alternativas religiosas e ideológicas (protestantes, espiritistas y marxistas) que retan al catolicismo. Dice Gill que los líderes católicos perciben

como una amenaza la expansión protestante. Usando una perspectiva de racionalismo económico, este autor habla de las ventajas competitivas (recursos externos, estructura descentralizada) que los protestantes tienen respecto a su contraparte católica. Ante esta amenaza a su monopolio religioso, la Iglesia católica tiene dos posibles respuestas:

- 1) La búsqueda de protección y subsidios. Esta fue la estrategia de la Iglesia durante todo el siglo XIX cuando las misiones protestantes eran utilizadas por los gobiernos liberales para debilitar a la institución católica.
- 2) La reforma institucional y la “nueva evangelización” han sido las opciones de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XX. Muestra de ello han sido las sucesivas conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

3. Las razones de la expansión protestante

Conviene aquí preguntarnos cuáles son las razones de la progresiva expansión protestante en regiones como la centroamericana durante el período que estudiamos.

Cleary (1992) y Stoll (1990) han visto en la falta de flexibilidad organizacional de la Iglesia católica un factor que ha incidido en el crecimiento del protestantismo. Cleary menciona el hecho de que la Iglesia considera la unidad parroquial como centro de su acción y punto de contacto con sus fieles. Mientras que los evangélicos introducen formas de organización más flexibles y dinámicas que se acomodan a los espacios y tiempos del creyente. En esta misma línea, Stoll (1990) ha explicado como la estructura descentralizada del

protestantismo aventaja a la estructura parroquial de la Iglesia Católica, pues ello permite a los grupos protestantes ofrecer experiencias religiosas personalizadas, cercanas y directas. El pentecostalismo ha creado “espacios libres” donde puede desarrollarse una nueva ética. La atención personalizada por parte de sus líderes y la flexibilidad de su organización y estructura ha sido un quiebre importante con respecto a la división clero-laico del catolicismo y protestantismo tradicionales.

La tradición de la institución eclesiástica ha sido muy rígida en lo referente a la administración del culto. La formación sacerdotal dura más de una década y exigencias como el celibato son un obstáculo para quienes se muestran interesados en ser parte del clero. La Iglesia católica tampoco permite a cualquier fiel desempeñar muchas de las actividades del sacerdote con lo que se desarrollarían experiencias participativas más incluyentes. En contraste, los grupos protestantes permiten que sus ministros se preparen en un período más corto, que vivan la experiencia del matrimonio, además de delegar en sus fieles distintas responsabilidades en cuanto a la labor pastoral y administrativa de sus Iglesias. Esta característica explica en gran medida el éxito del movimiento pentecostal en la región centroamericana al convertirse en la primera opción religiosa que permitía participar a campesinos e indígenas como pastores y predicadores. Tim Steigenga (en Sigmund, 1999: 165) apunta que los protestantes aparecen con gran ventaja ante la población indígena con quienes ellos tienen más de un siglo de experiencia en traducir la Biblia en los dialectos indígenas, frecuentemente las iglesias protestantes cuentan con ministros nativos que predicán y rezan en las lenguas locales.

Por otra parte, los evangélicos introducen nuevos métodos de evangelización, de educación y de alfabetización, además, hacen énfasis en el estudio de la Biblia. Sus campañas de evangelización son espontáneas, en un ambiente de renovada festividad y alabanza; se hace uso de tecnología, se proyectan películas y se fundan radios cristianas. Tales formas de expresión religiosa contrastan con la rigidez y la solemnidad predominantes en las prácticas litúrgicas del catolicismo.

Anne Hallum (2004) ha apuntado otro elemento importante para explicar el auge del protestantismo. Refiriéndose al pentecostalismo la autora destaca el gran atractivo que las curaciones y el manejo de sentimientos ejercen sobre la población menos letrada. El pentecostalismo, representa para muchas familias un estilo de vida más correcto, en el campo moral, en tanto les incentiva a controlar cualquier tipo de vicios (como el alcohol) tan comunes en las regiones rurales y causa de profundos conflictos familiares y comunitarios.⁷ También resultan sumamente atractivas las oportunidades que las mujeres encuentran en la pertenencia a un grupo protestantes. Estas están relacionadas con el combate al machismo, el aprendizaje de nuevas habilidades domésticas y oportunidades educativas.

Es importante apuntar que el protestantismo no creció en igual medida en todas las capas sociales; por ejemplo, solamente hacia la mitad de los años

⁷ Sylvie Pedrón en Bastián (2004) complementa la explicación de Hallum apuntando que la idea de conversión constituye un nuevo punto de partida [los pentecostales] siempre se refieren a la trayectoria que los condujo a la conversión como un “cambio de vida”. En la medida en que se trata de romper radicalmente con Satán y con todo el poder que puede tener, convertirse significa abandonar muchas de sus costumbres. El carácter excesivamente moralista que el movimiento pentecostal llega a tener en sociedades como la guatemalteca, impulsa transformaciones culturales significativas.

sesenta, a través del movimiento neopentecostal, logra alcanzar las capas más altas. Además, es importante destacar que si bien muchas de las campañas de evangelización estaban dirigidas principalmente a la población urbana, el protestantismo centroamericano es un fenómeno predominantemente rural.

4. Protestantismo y vínculos políticos

Además de los factores de carácter endógeno y estructural que explican el crecimiento del protestantismo en América Latina, históricamente, el factor político ha tenido gran peso en la región. Particularmente, en el siglo XIX los gobiernos liberales habían considerado a las denominaciones protestantes históricas como un instrumento efectivo para debilitar a la Iglesia Católica.

Hacia mediados del siglo el crecimiento del protestantismo en América Central tenía una característica particular: el aumento de las actividades de misiones estadounidenses. Esta tendencia, aunada a la experiencia del siglo XIX, marcó la interpretación católica respecto a la presencia del protestantismo en América Latina. Los prelados católicos conservadores veían el crecimiento del protestantismo como un arma cultural del imperio para destrozarse el catolicismo. Desde 1942, el arzobispo de Costa Rica decía que “el proselitismo protestante era un instrumento de subyugación e imperialismo” (Smith, 1998:4).

En esta misma línea, Alain Rouquié (1994) argumenta que la penetración del protestantismo en la región ha estado históricamente vinculada, con la lucha contra el catolicismo y con cálculos políticos. Este autor sugiere una especie de “guerra de religiones”, durante la década de los ochentas, en la que las sectas protestantes fueron instrumentalizadas para los fines de la política

norteamericana en la región.⁸ Ésta era también la percepción de los grupos católicos que impulsaban el modelo de “Iglesia popular”.

Por la importancia estratégica que la región guarda para EE.UU. esta interpretación goza de gran aceptación. No obstante, la situación del protestantismo en la región es más compleja.

David Stoll (1990) considera que el protestantismo en Latinoamérica no puede ser reducido a un instrumento político de los intereses dominantes, cuya determinación era apoyar a la derecha política, tampoco puede concebirse como un implante cultural. Para este autor, el auge del protestantismo tiene que ver más con factores endógenos como su potencial de cambio y las ventajas competitivas (que arriba hemos señalado) que con factores externos.

Durante las guerras que se libraron en América Central observamos cómo el campo religioso se convierte en un espacio importante en la lucha ideológica de los sectores en pugna. Al igual que el catolicismo, se tiene un protestantismo progresista o reformista por un lado; reaccionario y legitimador del status quo, por otro, entre muchas otras posiciones. De manera que no es tan evidente la interpretación difundida en esta época de que el catolicismo estaba al lado de los revolucionarios y el protestantismo con el gobierno y los militares.

⁸ Esta interpretación estaba apoyada por el informe Rockefeller (1968) y el de Santa Fe (1980), redactados por expertos estadounidenses, sobre los problemas latinoamericanos. Éstos veían a la Iglesia Católica como un agente desestabilizador, y en las sectas evangélicas instrumentos para combatirla en su propio terreno religioso.

Guatemala es, sin duda, uno de los casos más sorprendentes con respecto al impacto político y social del protestantismo. En este país las relaciones entre poder e Iglesias protestantes tienen un largo historial. En el siglo XIX, cuando la Iglesia de Roma se identificaba con el bando conservador, el presidente liberal Justo Rufino Barrios introdujo reformas que combatían a la jerarquía, e invitó a misioneros presbiterianos. Ya en 1956, cuando algunos militantes del MNAC fundan el partido Demócrata Cristiano, el coronel Castillo Armas responde con una señal inequívoca: autoriza un desfile por las avenidas más importantes de la ciudad para celebrar el septuagésimo quinto aniversario del arribo de los protestantes.

En el siglo XX, la participación de los protestantes es mucho más evidente tras el terremoto de 1976. En ese año, se creó la Alianza Evangélica Guatemalteca. Uno de las primeras intervenciones de la Alianza fue su pronunciamiento público en favor del gobierno constituido al que ofrece ayuda y cooperación. Se producen, al mismo tiempo, una serie de conversiones religiosas de gran impacto político. La más notable de ellas fue la del General Efraín Ríos Montt católico convertido a la Iglesia cristiana del verbo divino y en 1982 presidente de la República gracias a un golpe de estado.⁹ El discurso que Ríos Montt adopta al llegar a la presidencia es uno de alto contenido moral, en el que buscará justificar sus políticas de control social consideradas necesarias para la construcción de una “Nueva Guatemala” a la manera de la “Nueva Jerusalem”. Virginia Burnett (1998:140) narra como Ríos Montt incorporó el

⁹ Leo Gabriel (1988:62) apunta un dato muy interesante. Dice que Efraín Ríos Montt había salido de las filas de los democristianos para ingresar a la Iglesia del Verbo donde participó como predicador ambulante. El radicalismo religioso del General Ríos Montt le llevó a considerarse, según sus propias declaraciones “instrumento de Dios”

Capítulo IV Protestantismo y política en América Central

estilo religioso y moralista que llegó a incluir entre sus consejeros más cercanos a dos miembros de la Iglesia del Verbo a quienes llamaba “su conciencia”.

En el mismo año de la elección de Ríos Montt, según cuenta Bastian (1994:267) circuló una carta firmada por uno de los pastores de la Iglesia del Verbo en la que se hacía un llamamiento a las Iglesias norteamericanas para que sostuvieran su apoyo al régimen de Ríos Montt. Se afirmaba que nicaragua era “un modelo marxista de opresión y de odio” mientras que el régimen guatemalteco era “una alternativa de Dios para el combate en pro de la libertad”. El mismo autor señala que la pacificación del Quiché, dominado por la guerrilla, se logró gracias al nombramiento de alcaldes y comisarios militares protestantes en las comunas estratégicas. Existen varios reportes de la primera mitad de los ochenta en los que se relata la manera en que los protestantes actuaban como informantes o colaboradores del ejército bajo el régimen de Ríos Montt. Virginia Garrand Burnett (1998:147) estima que más del 50% de los evangélicos en las zonas de control militar apoyaban pasivamente al ejército o eran informante activos. Esta situación implicó para los católicos de aquellas zonas un recrudecimiento de la violencia en tanto se juzgaba su labor pastoral como subversiva. David Stoll (1990) a explicado con respecto al caso Guatemalteco, que este apoyo evangélico a los militares respondía más al temor generalizado y a la amenaza de la represión que a convicciones religiosas.

Entre otras cosas, como consecuencia de lo anterior, la jerarquía católica comienza a mostrar una actitud más clara de oposición a las políticas del gobierno guatemalteco. Por ejemplo, en marzo de 1982 una delegación de

Capítulo IV Protestantismo y política en América Central

obispos sostuvo un encuentro con Ríos Montt y líderes de la coalición gobernante para expresarles la necesidad de poner fin a los abusos de derechos humano y permitir el retorno de la democracia.

Tiempo después, un nuevo golpe de Estado puso fin al gobierno de Montt nombrando en su lugar al general Carlos Humberto Mejía Víctores. La Iglesia Católica declaró estar muy satisfecha con la salida del que llamaban “loco de Dios”, que predicaba cada domingo por televisión. No obstante, los vínculos de los círculos protestantes con el poder no se agotaron tras el golpe de Estado. Por el contrario, estos grupos, particularmente los neopentecostales, mantuvieron vínculos privilegiados con los militares y ganaron más popularidad y seguidores. Esta persistencia de las relaciones protestantismo y política volvió a ser evidente en 1993, tras la elección de otro convertido: el presidente Jorge Serrano Elías.

En contraste con el caso guatemalteco, la Iglesia católica en El Salvador gozó durante todo el siglo XX de la protección constitucional. Aunque no se hablaba de religión oficial, la Constitución de 1983 en su artículo 26, establece que la Iglesia Católica tiene automáticamente garantizado el estatus legal (personalidad jurídica) y que las otras iglesias habrán de solicitar dicho estatus de acuerdo a las leyes existentes. La implicación de esta protección constitucional comprometía a la Iglesia a procurar las buenas relaciones con los gobiernos en turno, mientras que estos tenían la facultad para decidir sobre la pertinencia de cualquier otro tipo de culto e institución religiosa.

Hay algunos datos con respecto a que la expansión de las iglesias protestantes fue avalada por el gobierno a medida se agudizaron los conflictos sociales que desataron la guerra. En la revista ECA (1978) se cita como en los

primeros meses de 1978 fueron autorizados por el Ministerio del Interior mediante el otorgamiento de la personalidad jurídica un buen grupo de Iglesias pentecostales. Kenneth Coleman y Timothy Steigenga¹⁰, junto a otros analistas, realizaron un estudio del protestantismo salvadoreño durante los años del conflicto armado. Estos autores resumen que este grupo religioso se caracteriza por tener prácticas religiosas intensas y una interpretación personalista e instrumental de la religión como medio para la salvación. Las evidencias de este estudio sugieren un complejo panorama de las implicaciones políticas del protestantismo, que cuestiona interpretaciones como la de Alain Rouquie en la que se ve a las denominaciones protestantes como instrumentos de la política estadounidense hacia la región. Dicen los autores (Coleman y Steingenga, 1993: 156) “los salvadoreños protestantes se distinguen primariamente por la ausencia de una preferencia política unívoca. Ellos no son apologistas políticos de la derecha, como no lo son de la izquierda revolucionaria. Su voto en 1989 no parece haber sido claramente distintivo que el de los católicos conservadores”.

En suma, el auge del protestantismo en América Central durante los años de revolución y guerra tiene fuertes implicaciones para el catolicismo. En primera instancia, el protestantismo de estos años posee ciertas ventajas comparativas que lo hacen muchos más atractivo y participativo. Por otra parte, el protestantismo guarda profundos vínculo políticos, como en el caso de las conversiones en Guatemala, lo cual contribuyó a cierta polarización del campo religioso que dio la impresión de una guerra de religiones.

¹⁰ Los autores han publicado el ensayo *Protestantism in El Salvador: Conventional Wisdom versus the Survey Evidence* en David Stoll edit. (1993)

Capítulo V

Contextos revolucionarios: el caso de Guatemala y El Salvador

En el presente capítulo, presentaremos el cauce que la “Iglesia popular” siguió en cada país. Haremos énfasis en las variantes que producen resultados distintos en cada caso.

1. Guatemala: religión, indígenas y guerrillas

La complejidad y crueldad de la guerra que se libró en Guatemala durante las últimas décadas del siglo XX tiene que ver con la participación del “indígena” como actor de gran peso en el auge del proceso revolucionario, como no había ocurrido hasta entonces. Desde el período colonial, el problema de la población indígena había estado centrado en la lucha por sus tierras frente a un estado gobernado por ladinos. Esta lucha por la tierra y la comunidad se enmarca en una defensa de la historia y la identidad indígena que ha durado siglos. Las palabras de una mujer indígena integrada al “Frente 31 de enero” explican las razones de la participación de este sector de la población en las organizaciones guerrilleras. Menciona la combatiente: “en realidad nosotros estamos defendiendo nuestra cultura, nuestro lenguaje, nuestras costumbres, nuestra religión las cuales entendemos muy diferente de como ellos [ricos y militares] las entienden. Lo que ellos quieren es que nosotros vayamos

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

perdiendo nuestras costumbres, pero nosotros las hemos conservado por muchos años”¹

En Guatemala, ser indígena ha significado la posición más baja en la estructura social y muchas veces también económica. Esta dinámica de doble marginación se acentuó a lo largo de los siglos XIX y XX. Susanne Jonas apunta que en la raíz del potencial revolucionario indígena hay una intersección de la explotación de clase con la opresión étnica.² Es decir, que existe una convergencia entre el progresivo deterioro de las condiciones de vida y el resurgimiento de un discurso indígena que reivindica los derechos de este grupo poblacional.

Los años de la Revolución democrática³ (1944-1954) si bien provocaron la movilización de amplios sectores de la sociedad guatemalteca, la fuerza dominante en el movimiento revolucionario era la burguesía urbana, generalmente educada pero frustrada por la ausencia de libertades políticas y

¹ Entrevista realizada por Jonathan Fried, publicada en el libro Guatemala in Rebellion (1983: 286) de su compilación.

² Para ejemplificar esta situación, Susanne Jonas (1994:126 ss.) se refiere a un proceso de proletarianización indiscriminado en el campo guatemalteco, por lo que para la mayoría de la población indígena, la explotación de clases y la opresión étnica están entrelazadas. No obstante, también apunta la tendencia contraria de aumentar la diferenciación de clases entre los mismos indígenas. Para analizar con mayor detalle este punto, ver el capítulo de polarización social y étnica en La batalla por Guatemala, obra de la autora

³ En 1944, estudiantes y obreros armados se unieron a militares disidentes para provocar la renuncia del todavía dictador Jorge Ubico. Se nombró a Federico Ponce como presidente provisional bajo la promesa de que se harían algunas concesiones a las demandas de los sectores involucrados. No obstante, muchos ubiquistas continuaron en altos cargos y se recrudeció la represión. En octubre de ese mismo año se produjo el golpe de estado que nombró un junta interina encabezada por Javier Arana y Jacobo Arbenz, quienes convocaron a elecciones en las que resultó electo Juan José Arévalo con el 85% de los votos. Ésta se consideró la primera experiencia democrática para Guatemala (Jonas, 1994).

oportunidades para el avance económico. La coalición incluía también intelectuales y profesionales; estudiantes universitarios de clase media pequeños comerciantes y empleados públicos, particularmente, maestros y oficiales jóvenes del ejército cuyas demandas tocaban problemas como la tenencia de la tierra y las garantías laborales. No obstante, la fuerza de la población indígena no fue central en el movimiento de octubre (como lo sería los años setenta), como tampoco lo fue en el origen de los movimientos revolucionarios guatemaltecos, la participación de la población indígena y su importancia fue creciendo con el tiempo.

En sus inicios, el movimiento revolucionario guatemalteco fue, igualmente, cuestión del mundo ladino. Los comandantes de las primeras organizaciones guerrilleras son ciudadanos de la pequeña y mediana burguesía, formados en la política, en la universidad y en las organizaciones revolucionarias. El marxismo-leninismo de quienes militaban en estas organizaciones era poco atractivo a las masas campesinas. Por otra parte, la estrategia foquista dejó a la población prácticamente indefensa contra la represión del ejército e hizo que la misma guerrilla fuera incapaz de resistir la contraofensiva del ejército guatemalteco. Así, la insurgencia que comenzó a principios de la década de 1960 pasó por una fase esencialmente infructuosa enfocada en el oriente, en las poblaciones ladinas. Consecuencia de una profunda evaluación sobre los errores militares y políticos de la estrategia foquista, para los años setenta la guerrilla guatemalteca emprende la búsqueda de una base social indígena que comienza a tener sus frutos una década más tarde.

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

La recomposición que los grupos guerrilleros logran en la década de 1980 no puede atribuirse solamente a las lecciones del pasado. Fueron también las transformaciones internas de las propias comunidades indígenas las que condujeron a muchos de sus habitantes a incorporarse a las filas guerrilleras y a convertirse en la base social de estos grupos.

Conviene explicar aquí cuáles fueron esas transformaciones internas que propiciaron la incorporación de la población indígena en los movimientos revolucionarios. En primera lugar, los cambios de la economía agraria y la proliferación de la mano de obra indígena rompieron con el tradicional aislamiento de estas comunidades. Este hecho generó en la población indígena una dinámica de conocimiento, interacción y solidaridad con las dificultades de otros sectores sociales. En segundo lugar las iniciativas desarrollistas durante la década de los sesenta y setenta, impulsadas por el gobierno, como los programas de colonización, el movimiento de cooperativas y el mejoramiento de los medios de transporte y comunicación, tuvieron efectos profundamente contradictorios. Susanne Jonas (1994:106) explica que estas transformaciones generaron en el sector indígena nuevas expectativas que el gobierno no estaba dispuesto a realizar, particularmente, después de los efectos de la crisis económica que ocurrió en la década de los setenta. Autores como Ricardo Falla (1978)⁴ han enumerado los cambios internos de estas comunidades, producto de transformaciones en la tenencia de la tierra, principalmente, la creación de un nuevo estrato dentro de la vida comunitaria (el sector de comerciantes)

⁴ Ricardo Falla en su obra Quiché Rebelde (1978) narra, desde su formación antropológica y su experiencia pastoral como sacerdote jesuita, la vida religiosa de un pequeño pueblo en la región Quiché y la influencia del catolicismo en los procesos de conversión religiosa y posterior descomposición de las estructuras indígenas tradicionales.

compuesto por una generación joven, más educada y articulada, inclinada al cambio de los valores tradicionales.

A los grandes cambios en el mundo indígena, se une la nueva labor pastoral de la Iglesia Católica. En este sentido, fue determinante el trabajo de la Acción Católica, fundada en 1948. Mencionamos que este movimiento constituyó, en sus inicios, un intento de la jerarquía conservadora por frenar la marea de fundamentalismo protestante y la práctica política indígena-campesina constituida de manera autónoma en las zonas rurales⁵. El resultado más evidente de este esfuerzo fue el debilitamiento de la jerarquía religiosa indígena. No obstante, con el paso del tiempo, la AC se convirtió en la base de un fuerte movimiento de revitalización étnica y modernización rural que para fines de los años sesenta era el soporte de un embrionario movimiento cooperativista rural. En la década posterior identificamos un giro importante en el trabajo que la AC venía realizando.

Merece especial atención la situación de la diócesis del Quiché. Según describe un informe:

“Durante esa época se advierten transformaciones de fondo en el enfoque y metodología pastoral en la Diócesis del Quiché. Estas transformaciones eran el resultado de una convivencia madura entre los agentes de pastoral y las bases de la AC; de un conocimiento claro de la

⁵ Bignoli (1997) explica cómo la Iglesia introdujo a la Acción Católica como una manera de atraer a los mayas más jóvenes, lejanos de la dominación y dependencia del sistema autónomo de principales y cofradías, con el fin de volverlos a tener bajo el control del clero. Durante los primeros años los esfuerzos del clero tuvieron que ver con la teología y el ritual. Las enseñanzas del catecismo eran una característica central de este nuevo esfuerzo, pero también lo era la destrucción de la parafernalia que los sacerdotes identificaban con el sistema tradicional de la cofradía. El efecto liberador de la Acción Católica al romper la participación individual con el sistema de cofradías, ayudó a muchos mayas a desarrollarse como negociantes y a aprovechar el desarrollo económico que se hacía accesible a principios de los años sesenta.

realidad económico-social que allí se vivía; y de las transformaciones de la Iglesia latinoamericana a partir del Concilio Vaticano II y Medellín. Con sus diferencias por región y/o congregación en toda la diócesis se fue definiendo un trabajo pastoral más acorde a las necesidades de la gente. En este nuevo enfoque se priorizó la organización de “la comunidad”, la reflexión conjunta y la definición de una práctica transformadora de la realidad” (AVANCSO, 1992: 308 ss.).

El Quiché constituye un genuino intento por construir una especie de Iglesia indígena. Desde mediados del siglo XX, el departamento de Huehuetenango fue elegido por los misioneros de Maryknoll y del Sagrado Corazón para realizar su trabajo pastoral, no sólo porque era una de las regiones más extraviadas de la geografía guatemalteca, sino también porque trabajar allí les daba un mayor grado de independencia y libertad con respecto al control de las autoridades eclesiásticas. El trabajo de los misioneros implicó el aprendizaje del español y de las lenguas que se hablaban en la región. Su actividad no estaba confinada a la administración de los sacramentos, sino que abarcaba una variedad de actividades sociales: servicio médico, asistencia en la mejora de cultivos, mediación en conflictos familiares y comunitarios.

Con el fin de tener mayor presencia en el mundo indígena, los religiosos promovieron en las regiones del Quiché el establecimiento de capillas. Ello constituía un intento por descentralizar el trabajo pastoral. Se impulsó, además, la formación de catequistas indígenas y se fortaleció el movimiento de Acción Católica de gran arraigo en la región. Un dato muy importante es que el obispo del Quiché (Monseñor Juan Gerardi Conedera 1974-85) otorgó gran apoyo a la formación a los esfuerzos pastorales que se realizaban en la región.

Algunos relatos, describen mejor este proceso: “después de su visita, los sacerdotes y religiosas se alejaban, iban a otras comunidades, pero echan otro vistazo al mes. Nos pusieron el nombre de catequistas o líderes de la comunidad” (AVANCSO, 1992: 80). Los sacerdotes y religiosas que se hacían presentes en estas comunidades los reunían para analizar su realidad a la luz del mensaje bíblico. Pronto surgieron grupos de reflexión cristiana que formarían a los jóvenes, hombres y mujeres de las comunidades indígenas como delegados de la palabra. Por otra parte, se empiezan a multiplicar los centros de formación de dirigentes campesinos e indígenas. Entre ellos destacan el Instituto de Capacitación de Quetzaltenango, el Centro de Desarrollo Integral de Huehuetenango, el Instituto de Capacitación del Petén, la Casa Pastoral de Meaux y Escuintla, para mencionar algunos.

Este intento genuino del catolicismo por adentrarse en la cosmovisión indígena es atestiguado por Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz en 1992. De padres indígenas, la ganadora del Nobel creció en la tradición de una etnia Quiché y de la religiosidad popular católica; su padre había sido miembro de la Acción Católica. Menchú se convirtió desde muy joven en catequista y más tarde militante activa del CUC (Comité de Unidad Campesina), donde realizó un importante trabajo de organización. Ella misma narra su experiencia religiosa y política en estos términos: “en la comunidad empezamos a reflexionar acerca de lo que nos enseñaba la Biblia. La historia de Judit, por ejemplo, me impresionó mucho. Esa mujer decapitó al rey para salvar a su pueblo. Nosotros también comprendimos que en vista de la violencia de los ricos teníamos que responder con otra violencia, la de la justicia. Empezamos a hacer campamentos para pasar la noche en los montes

y así impedir que los soldados nos mataran mientras dormíamos. Enseñamos a los niños a vigilar durante el día y a dar aviso cuando los soldados llegaran al pueblo. Ése fue el principio de nuestra autodefensa. Y organizamos nuestra lucha de acuerdo con la Biblia. Por otra parte, teníamos también el ejemplo de nuestros antepasados, entre los que hubo muchos mártires y grandes héroes. Para que estuviéramos quietos trataron de convencernos de que esos antepasados no habían luchado cuando llegaron los conquistadores. Pero nosotros sabemos muy bien lo que sucedió entonces. Y en cuanto a eso ni la Biblia nos consuela. Pero coincide con nuestra propia fe, pues nosotros también conocemos un solo Dios: el sol que es el corazón del cielo” (cit. por Leo Gabriel, 1988:50). Rigoberta Menchú evoca la posibilidad de un nuevo sincretismo que atestigua una experiencia colectiva en la que se reinterpretan los conceptos revolucionarios y bíblicos a la luz de su propia cultura. Este sincretismo difícilmente conseguiría permanecer, como explicaremos adelante, tanto por cuestiones ideológicas como por consideraciones prácticas pues la dinámica de represión y migración en estas comunidades acabó con este genuino intento.

1.1 Iglesia, insurgencia y represión

En los años posteriores al Vaticano II ocurrieron dos incidentes muy sonados, que determinarían la dinámica de la Iglesia guatemalteca en décadas siguientes. En 1967, dos sacerdotes de la orden de Maryknoll, Thomas Melville y Blase Bonpane, junto a una religiosa de la misma orden, establecieron contacto con la guerrilla. Tan pronto los superiores eclesiales tuvieron conocimiento de esta situación, se sancionó a los religiosos con la inmediata expulsión del país. El acontecimiento tuvo gran resonancia en los círculos

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

eclesiales internacionales más que en la misma Guatemala. No obstante, este suceso marcaría el inicio de la sospecha, por parte de la jerarquía católica y la élite política guatemalteca, sobre el trabajo que los sacerdotes de origen extranjero estaban desempeñando.

El segundo incidente fue el secuestro del arzobispo Casariego, en marzo de 1968, por parte de MANO (Movimiento de Acción Nacional Organizada), una organización paramilitar ultraderechista. El motivo del secuestro atendía a la sospecha de que el arzobispo apoyaba al presidente Montenegro en la reforma del ejército. Respecto a este punto es fundamental apuntar que la corporación militar experimentaba por aquellos años profundas divisiones en relación con la posibilidad de una reforma a dicha institución, Montenegro era del grupo a favor y estaba buscando apoyo entre los principales círculos oligárquicos y actores de gran peso como la jerarquía eclesiástica. Tras diez días de secuestro, el arzobispo fue liberado. El acontecimiento fue tomado con gran indiferencia por los diferentes sectores de la sociedad guatemalteca e incluso de la misma Iglesia. No obstante, la experiencia sería decisiva para el liderazgo de Casariego en tanto era una advertencia de los riesgos que un pronunciamiento en contra de los grupos que ostentaban el poder podía tener.

Ya para los años setentas el trabajo pastoral de los sacerdotes y religiosas de procedencia extranjera en las regiones más apartadas (Chimaltenango, Hueutenango, Petén y Quiché) comenzaría a dar sus frutos. Pronto este trabajo pastoral potenciaría el desarrollo de las aspiraciones campesinas e indígenas así como la conciencia de su realidad. Una mujer campesina se expresaba así de estos acontecimientos: “en los años 1970 y 1972 llegaron unos buenos sacerdotes que de veras llevaban el compromiso

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

de ayuda al hermano necesitado. No eran individuales como los de antes que sólo hablaban con los ladinos del pueblo, nos atendían a todos (cit. por Camacho, 1987:80)". El desarrollo de obras sociales, incluyendo la organización de cooperativas, los centros de salud, de alfabetización y las escuelas promueven la participación entusiasta de las poblaciones marginadas y desarrollan un despertar de conciencias que tiene a un catolicismo renovado como punta de lanza.

La llegada de estos religiosos extranjeros nos remite a una característica recurrente al analizar la participación del clero en el impulso de modelo de Iglesia popular en Guatemala como en El Salvador.⁶ Como hemos apuntado en capítulos precedentes, por su forma de organización las congregaciones religiosas tienen un constante flujo de comunicación e intercambio de ideas a nivel internacional. De ahí que el clero extranjero se haya convertido en el sector más progresista en tanto tiene un mayor contacto con las ideas recientes del Vaticano II y las tendencias teológicas de vanguardia.

Tras el despertar de conciencia realizado en el ámbito rural, esta nueva forma de catolicismo fue una de las mediaciones principales que permitió a la

⁶ La presencia de religiosos extranjeros responde a una política pastoral promovida por Roma que intentó fortalecer a la Iglesia en América Latina. El Papa Juan XXIII, en los años posteriores a la revolución cubana pide al los episcopados estadounidense y canadiense envíen el 10% de su nuevo clero a los países latinoamericanos (Sigmund, 1990: 22). Así, la Iglesia católica de los años setenta, gracias al mejoramiento de las relaciones con el Estado guatemalteco que le permitió fortalecerse en número (con sacerdotes provenientes del extranjero), se perfilaba como la única institución que tenía presencia en los sectores de la población más descuidados por el gobierno e incluso por los movimientos revolucionarios que buscaban el cambio.

guerrilla dar un salto cualitativo a mediados de los años setenta. Posterior a la crisis desatada por el terremoto de 1976, la labor progresista de algunos sectores de la Iglesia se hace coincidente con el sentir de las masas campesinas indígenas y varios grupos que se sentían desarraigados ante la incapacidad del gobierno para superar la situación. A raíz de esto, el trabajo de los grupos católicos consistió en un despertar de conciencia que acabó por impulsar la organización campesina e indígena y preparar el terreno para su encuentro con los revolucionarios.

Por otra parte, es importante apuntar que luego del sismo de 1976, los grupos protestantes comenzaron a tener mayor auge en el país. Estos grupos controlaron y canalizaron en forma de ayuda grandes cantidades de dinero y de recursos materiales que habían sido colectados por sus similares en el extranjero. La labor asistencial que desempeñaron las iglesias protestantes les permitió ganar un buen número de conversos. De manera que a partir de 1976, el elemento religioso adquiere gran peso en la vida social y política del país. Por un lado, los sectores más progresistas de la Iglesia católica participan activamente mediante una intensa reflexión y crítica de la situación social existente; por otro, los grupos protestantes realizan una intensa labor asistencial que los coloca más cerca de los intereses del gobierno por mantener el control y la estabilidad.

Así, el trabajo pastoral de la Iglesia Católica empezó a ser considerado como subversivo. En consecuencia, el gobierno impulsa una represión indiscriminada sobre religiosas, sacerdotes, catequistas y delegados. Para este período, eran ya frecuentes las expulsiones del país, pues quienes realizaban una pastoral indígena y campesina eran, en su mayoría,

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

sacerdotes extranjeros. El antropólogo y sacerdote jesuita Ricardo Falla, en su libro Masacres de la Selva (1992), ha ejemplificado con detalle esta situación. Falla presenta casos como el del Padre Guillermo Woods, misionero Mariknoll, quien en noviembre de 1976 murió en un accidente aéreo mientras se transportaba a la región del Ixcán para celebrar una misa. Las evidencias indican que fue el ejército guatemalteco quien derribó la avioneta. Destaca también la expulsión del Padre Carlos Stetter quien tras ser apresado en Huehuetenango, fue expulsado del país. Dice Falla (1992: 20) que “Stetter era un estorbo para los militares en el Ixcán por ser testigo de lo que allí hacían, por ser radioaficionado que diariamente se comunicaba al mundo en alemán, por tener avioneta y por ser la presencia de la Iglesia que competía con el ejército para beneficiar a la población.” Finalmente el mismo sacerdote jesuita, tras la publicación del libro antes citado, fue acusado de ser uno de los principales ideólogos de la URNG (Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca) y posteriormente expulsado del país.

Los religiosos tuvieron un papel de primera mano en la fundación del CUC en 1978. Esta organización, para 1980, sumaba cerca de 80,000 campesinos y se perfilaba como impulsor de la alianza obrero-campesina en un contexto de lucha popular. El CUC logró organizar en 1980 y 1981 los conflictos laborales más serios de las últimas décadas en Guatemala. La progresiva militarización que por aquellos años ocurrió en las regiones de Alta Verapaz, El Quiché, Huehuetenango, indujo a los miembros del CUC a organizar comités de autodefensa contra los ataques y reclutamiento forzoso de las unidades militares y paramilitares.

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

Miles de campesinos, agrupados en el CUC, lucharon por sus derechos económicos y protestaron contra la represión. Rápidamente, se percibió en la mayoría campesina la necesidad de implementar otro tipo de organización y nuevas formas de acción que les permitirían luchar por su vida, por la vida de sus dirigentes, por la vida de comunidad. El 31 de enero de 1980 una delegación de indígenas quichés, miembros del CUC, invadió la embajada española en la ciudad de Guatemala, para presionar al embajador a protestar ante el gobierno guatemalteco por las continuas violaciones de los derechos humanos. Pese a las vehementes protestas del embajador español, el gobierno del general Lucas García calificó a los ocupantes de la embajada de terroristas y mandó tropas de seguridad al edificio de la embajada. Frente a las cámaras de televisión y en presencia de la prensa, las tropas tomaron la embajada por asalto e incendiaron el edificio, murieron 39 personas, entre ellas 23 campesinos. El suceso provocó la indignación de la opinión pública mundial y España terminó rompiendo relaciones diplomáticas con el gobierno guatemalteco.

En aquel mismo año, la Confederación de Religiosos Guatemaltecos (COFREGUA), con motivo de su segundo congreso nacional, identificó la violencia como el principal problema para el trabajo pastoral en todo el país. Ya para esta época se calculaban en más de 400 el número de catequistas víctimas de la violencia; ese mismo año los religiosos españoles más comprometidos tuvieron que abandonar el país.

La escalada de violencia afecta principalmente la región del Quiché, diócesis que obispo y clero tuvieron que abandonar como consecuencia de múltiples amenazas y ataques. Tras abandonar el Quiché, el obispo Gerardi

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

visitó Roma para presentar el caso de Guatemala ante el papa y las autoridades vaticanas. El papa Juan Pablo II responde con una carta a los obispos guatemaltecos en donde exhortaba a la iglesia para que inspire a los responsables del bien común a emprender oportunamente reformas decisivas. El interés de Roma por la cuestión guatemalteca quedaría confirmado con la visita que el pontífice realizó a aquél país. En uno de sus mensajes Juan Pablo II habla de Guatemala como “escenario de calamidades que han sembrado muerte y destrucción en muchos hogares” por lo que en nombre de todas las víctimas pedía la pacificación social y la libre práctica de la fe cristiana (Casillas, 1986).

Efectivamente, la situación para la Iglesia había empeorado trágicamente después del golpe de estado de 1982, que llevó al poder al general Ríos Montt (miembro de la Iglesia Neopentecostal del Verbo). En el campo se inició una verdadera persecución de los católicos, los miembros del clero fueron hostigados con violencia; las comunidades indígenas formadas espiritualmente por los catequistas son exterminadas en sangrientas masacres. Se clausuraron escuelas, radios y centros de formación que pertenecían a la Iglesia. La preocupación de Roma respecto a la situación en Guatemala se vio reflejada en la petición que Juan Pablo II realizó a Ríos Montt para que perdonara la vida de seis prisioneros políticos, días antes de visitar el país en una gira pontificia por toda la región. Ríos Montt ignoró la petición y ejecuta a los prisioneros. En consecuencia el episcopado guatemalteco vio agotada toda posibilidad de relación cordial con el gobierno y comenzó a pronunciarse y a calificar la situación del país como de “genocidio”.

En el gobierno de Ríos Montt, se produjo una nueva etapa de influencia y articulación de los grupos protestantes con los grupos militares y políticos. Por ejemplo, el ejército guatemalteco permitió, a los pentecostales, la entrada exclusiva a las “aldeas estratégicas” donde los militares reagruparon a las comunidades indígenas desplazadas por ellos mismos.

En 1986 la llegada a la presidencia del candidato demócrata cristiano Vinicio Cerezo generó grandes expectativas en los diversos sectores de la sociedad guatemalteca. Se esperaba, entre otras cosas, que la violencia disminuyera notablemente y que pudieran sentarse las bases para una salida pacífica al conflicto. Con el gobierno de Cerezo, se inicia un periodo de mayor flexibilidad y tolerancia a la movilización de los sectores sociales facilitando el surgimiento de nuevas organizaciones. Este periodo está marcado, también, por grandes desacuerdos entre élites⁷. Ese mismo año, se inició una nueva dinámica en la política de la región: los Acuerdos de Esquipulas impulsaron la búsqueda del diálogo y la pacificación en América Central. El comienzo del proceso de diálogo fue significativo porque abrió espacios dentro de un contexto de represión para la discusión pública de temas que habían sido tabú como las causa de la guerra. El diálogo también permitió el surgimiento

⁷ Militares y empresarios apoyaron desde el principio la gestión de Cerezo, sin embargo, en 1987 su gobierno pierde el apoyo del sector privado como consecuencia de una reforma a la carga tributaria. Cerezo impulsó un paquete de reformas fiscales, una ley de defensa al consumidor, así como otra serie de políticas económicas. Estas medidas terminaron siendo socavadas por el empresariado, gracias a una intensa campaña en la que los militares aparecieron como ignorantes en cuestiones de política económica. La elite empresarial guatemalteca fue, en la opinión de autores como Domínguez, la más resistente respecto a las reformas de libre mercado. (Jorge Domínguez, 1998)

gradual del la URNG como autor central en el debate público.⁸ No obstante, la violencia continuó su ritmo, en esta época se da gran peso a las patrullas de autodefensa civil y el gobierno no cesa de recibir la ayuda militar estadounidense.

En lo referente a la Iglesia, en esta época se produjeron cambios. Tras la designación de un nuevo Arzobispo, Monseñor Próspero Penados, los obispos católicos comenzaron a hacer declaraciones cada vez más fuertes con respecto a cuestiones de justicia social y derechos humano. Asimismo, a partir de 1988 la jerarquía se ofrece como mediadora y organizadora del diálogo político en pro de la paz.

2. El Salvador: Iglesia, campesinos y movimientos populares

La organización popular salvadoreña comenzó a crecer al influjo del proceso sociopolítico de los años cincuenta y sesenta. El desarrollo de las instituciones públicas en aquellas décadas, creó una capa media de burócratas y profesionales ligados a la prestación de servicios, mientras que las industrias creadas en el marco del Mercado Común Centroamericano hicieron crecer al sector de trabajadores urbanos. Juan Mario Castellanos (citado por Camacho, 1987: 294), narra como para esta época los sectores obreros habían tenido un desarrollo limitado, los maestros, los empleados gubernamentales, la clase campesina y los peones agrícolas no contaban con ningún grado de

⁸ Los Acuerdos de Esquipulas II crearon la Comisión Nacional de Reconciliación que logró establecer un mecanismo de acercamiento con la guerrilla que culminó con la firma de los acuerdos de Oslo, en 1990. Desde su ascenso al poder, Cerezo creó la Comisión Especial de Atención a los Repatriados y Desplazados. Además, obedeciendo al mandato constitucional, se constituyó la Procuraduría de Derechos Humanos. Aunado a esto, el esquema de búsqueda de la paz e integración se institucionalizó en la figura del Parlamento Centroamericano.

organización. Esto excluía la posibilidad de que pudiesen movilizarse de manera autónoma contingentes grandes de población, y determinaba que el juego político quedase reducido de modo permanente a un conflicto ente grupos pequeños.

Pero como en cualquier país donde el campesino es mayoría, en El Salvador la revolución que se gesta en los setentas tiene que ver con las luchas del campesinado⁹. Como afirma Camacho (1987: 350) “la guerra salvadoreña es la guerra del semiproletariado agrícola- poseedor de algo de tierra pero obligado a vender su fuerza de trabajo- que, en alianza con el obrero, se ha armado y ha conquistado heroicamente las zonas de ese país”. Para aquellos años las formas de confrontación que los grupos más radicales impulsaban eran incipientes y defensivas, prácticamente propagandísticas: quema de llantas, obstaculización de carreteras. Faltaba mucho para que estuvieran en condiciones de desarrollar formas orgánicas de lucha violenta y armada.

Estos movimientos se caracterizaban por ser notablemente heterogéneos, reunían en su interior una diversidad de causas sociales y aspiraciones políticas, pero ninguna de ellas capaz de imponerse y unificar el discurso revolucionario. La singularidad del movimiento revolucionario salvadoreño era su fragmentación. Parecía que sólo la represión y la perspectiva del poder serían capaces de producir el acercamiento de estas organizaciones revolucionarias. Como se observa en el anexo 2, las diferencias eran en relación a las filiaciones y doctrinales (pluralistas, leninistas,

⁹ En El Salvador, a diferencia de Guatemala la mayoría de las tribus indígenas eran de origen nahuas y fueron dispersadas mediante el acelerado proceso de acumulación llevado a cabo por unas cuantas familias desde la segunda mitad del siglo XIX y la poca población indígena que quedaba a principios del XX fue casi exterminada tras la matanza de 1932.

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

guevaristas, maoístas) y respecto a cuestiones de estrategia militar que parecían imposibles de conciliar.

Para inicios de los setenta, todo el radicalismo revolucionario encendido ya en esta diversidad de organizaciones revolucionarias, recibe un impulso importante de un grupo de la Iglesia católica que recupera de la conciencia cristiana su vena más pura: el espíritu de compromiso con los pobres. Trabaja con decisión con los campesinos cristianos de la zona central del país y resucita entonces la Federación de Campesinos Cristianos Salvadoreños (FECCAS) que se extiende aceleradamente con vitalidad. Mientras que los intelectuales universitarios fomentan el surgimiento de otra organización campesina llamada Unión de Trabajadores del Campo (UTC), ambas organizaciones se unirían para conformar la Federación de Trabajadores del Campo (FTC). La mediación que ciertos sectores de la Iglesia van a desempeñar en la creación de una “conciencia colectiva”, respecto a la violencia represiva y al ambiente de injusticia, tendría gran impacto en la convergencia y posterior unificación de los movimientos revolucionarios.

Desde principios de la década de los setenta miembros del clero se acercaron eficazmente al campo y a los suburbios marginales, lo hacen promoviendo formas de acción cooperativa. Un dato interesante es que, a diferencia de Guatemala, el arzobispo de San Salvador hasta finales de los años setenta, Monseñor Luis Chávez y González, fue el principal promotor de esta forma de cooperativismo. Sin embargo, en esa misma década y con la venia del arzobispo, sacerdotes y religiosas se dedican a una nueva tarea evangelizadora derivada de los efectos de Medellín que hace una relectura del

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

evangelio. Esta labor pastoral va transformando progresivamente la religiosidad popular, como afirma Cabarrús (1988: 151) :

Esta predicación evangélica, con la misión y el movimiento de delegados de la palabra, suscitó fundamentalmente una comprensión de la realidad estructural desmitificada; y la posibilidad de entender la dinámica de la historia como la de grupos sociales con intereses antagónicos y contradictorios.

En el campo teórico, la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) sería una fuente importante de apoyo en la reflexión teológica que impactaría a sacerdotes y dirigentes cristianos. La UCA organizaba periódicamente foros y seminarios para discutir la realidad nacional. Publicaba, además, la revista ECA, de difusión internacional, en la que se hablaba de la “opción preferencial por los pobres” y la necesidad de concretar esta opción como una forma de vivir el evangelio.

Esta visión del cristianismo que contenía una nueva interpretación de los problemas sociales cristalizó pronto en una forma organizativa que sería decisiva para la evolución posterior del movimiento campesino: las comunidades eclesiales de base (que describimos a detalle anteriormente). Esta forma organizativa es fuerte al norte de San Salvador (en la zona de Aguilares), en los departamentos de Chalatenango y Morazán. De manera que, el contacto con los movimientos revolucionarios se produciría no sólo gracias a la “concientización” sino gracias al capital organizativo de las CEB. La religión se convirtió así en un elemento activador, subversivo y además unificador.

Los gobiernos salvadoreños surgidos de la alianza oligárquica-militar, siempre tuvieron relaciones estrechas y cordiales con la jerarquía católica. Como ocurrió en Guatemala debido, en parte, a la escasez de sacerdotes en la Iglesia salvadoreña, muchas regiones- sobre todo rurales- tuvieron un desarrollo religioso al margen de la jerarquía eclesial. En estas zonas se vivía

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

un catolicismo tradicional, como después le llamarían los teólogos de la liberación, con organizaciones de tipo cofradía, hermandades bajo la advocación de algún santo que se reunían básicamente con motivo de las fiestas de los patronos titulares. No obstante, hacia finales en los años setentas se produjo un giro importante en algunos sectores de la Iglesia salvadoreña que, aunado al esfuerzo de universitarios y activistas de frentes sociales, estimularon la participación activa de campesinos, obreros y estudiantes en los movimientos revolucionarios de la década siguiente.

En este contexto, los gobiernos militares habían sido objeto de críticas severas por parte de algunos sectores de la Iglesia salvadoreña. Los motivos de descontento de las autoridades militares y de los miembros más conservadores de la clase dominante contra la Iglesia habían sido más evidentes tras la realización de la Conferencia de Medellín (1968), que trajo consigo grandes cambios en el trabajo pastoral realizado con las clases populares, particularmente, el campesinado. Las líneas pastorales de Medellín fueron adoptadas por algunos grupos de la Iglesia salvadoreña y se convirtieron en un elemento legitimador de la lucha por mayores salarios, mejores condiciones de trabajo y una reforma agraria. Esta tendencia derivó en la creación de Centros de Formación Campesina en cada una de las cinco diócesis del país.¹⁰

¹⁰ Estos centros cumplían con la función de reunir con cierta frecuencia a los campesinos ligados a las comunidades eclesiales de base que se destacaban por sus condiciones de liderazgo, para recibir una formación intensa en el conocimiento de la Biblia y de las enseñanzas sobre justicia social de la Iglesia latinoamericana, en el análisis de la realidad nacional, en metodología de trabajo de la comunidad, en técnicas agrícolas y en organización campesina.

Asimismo, miembros de la diócesis de San Salvador habían participado en el Seminario sobre la Reforma Agraria realizado en 1970 por los integrantes de la coalición Democracia Cristiana- Partido de Conciliación Nacional. Por su parte la Conferencia Episcopal Católica de San Salvador había denunciado la represión que siguió al intento de golpe de Estado de 1972 y frente a la disolución armada de una manifestación estudiantil ocurrida en julio de 1975. A este hecho, se sumaba la modificación de los contenidos educativos llevada a cabo en algunos centros de enseñanza católica (principalmente los dirigidos por jesuitas) a los que asistían alumnos pertenecientes a la clase media y alta. Encontramos que en El Salvador, a diferencia de Guatemala, la labor de “concientización” realizada por un grupo de la Iglesia abarca a sectores de clase media y facilita la solidaridad con las causas populares.

2.1 “Haga patria, mate a un cura”

La actitud crítica de algunos sectores de la Iglesia, el interés que parecía mostrar por la puesta en marcha de reforma agraria y el desempeño de la nueva labor evangelizadora entre los campesinos y sectores populares provocaron el ataque y la represión del régimen. El gobierno optó por obstaculizar el trabajo pastoral de sacerdotes y religiosos, principalmente extranjeros e inició una vigilancia permanente a sus actividades, incluyendo la persecución que desembocó en expulsiones del país o en negativas de permiso de residencia.

Durante el primer semestre de 1977 aparecieron panfletos en la prensa firmados por las asociaciones que integraban el frente de propietarios, en los que se atacaba a los miembros de la Compañía de Jesús y a la doctrina social emanada de Medellín; comenzaron a circular volantes y aparecieron leyendas

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

en los muros de las ciudades que aconsejaban a sus habitantes: “Haga Patria, mate a un cura”. Frecuentemente, el gobierno ordenó la expulsión de párrocos jesuitas, algunos de los cuales fueron torturados. En marzo de 1977 el padre Rutilio Grande, sacerdote jesuita, y dos personas que lo acompañaban morían acribillados en una emboscada.

El gobierno tomó la decisión de amedrentar a las grandes masas campesinas mediante tomas militares de poblados. Al mismo tiempo, se continuó atemorizando a algunos sectores de la Iglesia, especialmente a los jesuitas, con amenazas de muerte constantes a todos los miembros de la orden residentes en el país.

El golpe de más resonancia pública y de más impacto en la conciencia popular lo constituye el asesinato del Arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, el 24 de marzo de 1980. Tras el asesinato de su amigo el padre Grande, el arzobispo adoptó una posición más crítica ante el contexto de progresiva represión. Cada domingo miles de fieles acudían a la catedral donde Romero pronunciaba los sermones que la emisora de radio católica YSAX difundía en todo el país. Romero había organizado una oficina de Socorro Jurídico del Arzobispado, donde se recibían las peticiones de los desesperados familiares de las víctimas de la violencia. Las oficinas del arzobispado servían como refugio para todos los campesinos perseguidos. Leo Gabriel (1988: 107) apunta como “Romero hablaba sobre las matanzas efectuadas por el ejército y los grupos paramilitares, denunciaba el ‘ilimitado egoísmo’ de la oligarquía salvadoreña y llamaba a los campesinos a organizarse. Sin embargo, criticaba también a las organizaciones populares cuando innecesariamente empleaban la violencia.” Monseñor Romero llegó al

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

punto de enviar una carta a Jimmy Carter en la que pedía al presidente de EE.UU. desistiera del proyectado suministro de armas y envío de consejeros militares al país. Las acciones de Romero provocaron tanta inconformidad entre los grupos conservadores (civiles y militares) que- según revelan investigaciones recientes- fueron quienes ordenaron, en marzo de 1980, su ejecución¹¹.

La cancelación del espacio de expresión y actuación política que significó el asesinato del arzobispo de San Salvador, contribuyó a afirmar a la izquierda como principal polo de atracción de los sectores opositores y con ello a ampliar la organización de fuerzas bajo el predominio de las organizaciones revolucionarias. Monseñor Romero, se convirtió en catalizador e icono del movimiento revolucionario armado.

En ese mismo año se había dado el primer paso decisivo para la revolución. Las organizaciones de masas, hasta entonces dispersas se unificaron en la Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM) formada por el Bloque Popular Revolucionario (BPR), el Frente de Acción Popular Unificado (FAPU) controlado por Resistencia Nacional, las Ligas populares 28 y la UDN (unificación de agrupaciones comunistas), a los que se suma el Movimiento de Liberación Popular vinculado por el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC). Meses después, en octubre de 1980, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) se constituyó como ejército insurgente formado por un mosaico de grupos político militares y organizaciones populares rivales, con distintas filiaciones internacionales y

¹¹ Esta ha sido la versión más difundida a mediados del 2005 por los principales periódicos de El Salvador El Diario de Hoy y La Prensa Grafica.

estrategias divergentes que surgieron desde la década de los sesenta¹². Si bien el elemento ideológico cedió ante la necesidad de dar pasos estratégicos para llevar adelante el plan único de lucha político militar, pronto fue necesario elevar la mística unitaria y la moral combativa de la militancia después de haber alcanzado la unificación. Un número considerable de los ahora guerrilleros tienen raíces demócrata cristianas. Fermín Cienfuegos, fundador de la Resistencia Nacional, una de las organizaciones parte del FMLN, expresa admiración por Monseñor Romero considerándolo un modelo de ética para el hombre nuevo. Los vínculos religiosos se encuentran por todos lados, los líderes del FDR Guillermo Ungo y Rubén Zamora eran profesores de la UCA y gozaban del apoyo del Rector Ignacio Ellacuría. Zamora llegó a declarar que fue su fe religiosa la que lo guió a tomar la opción política de la lucha revolucionaria (Jeffrey Kaliber, 1998: 178).

El nuevo catolicismo que toma forma de TDL sirve de insumo para impulsar al frente guerrillero unificado. La imagen de Monseñor Romero es un elemento que impregna de nueva mística a los movimientos revolucionarios. Por otra parte, es común que muchos de los nuevos miembros de las organizaciones guerrilleras hayan tenido su formación en las CEB. Se genera, así, un proceso de fortalecimiento de los grupos político militares vía la incorporación de miembros de las comunidades de base a la guerrilla. Como menciona, Luis Armando González (1987: 200) “es claro que la militancia guerrillera ofrece a los nuevos cuadros elementos de análisis diferentes a los de

¹² Estas agrupaciones fueron: Las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la Resistencia Nacional (RN), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) y las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL) brazo armado del Partido Comunista de El Salvador.

la ideología cristiana, con lo cual se modifica en muchos aspectos su visión de la realidad”.

Tras la muerte de Romero, le sucede en el arzobispado Monseñor Arturo Rivera Damas. Su labor fue más conciliadora y al igual que el caso guatemalteco, Rivera Damas se convierte en el principal mediador y promotor del diálogo. La simpatía y el apoyo de varios sectores de la Iglesia a las demandas populares y la persistencia del modelo de Iglesia popular no se agotaron con la muerte de Romero. Éste fue el caso de la comunidad de los jesuitas, quienes siguieron siendo la vanguardia intelectual de los movimientos revolucionarios. Esta situación provocó que en noviembre de 1989 un grupo de soldados del batallón Atlacatl entraran a las instalaciones de la Universidad Centroamericana (UCA) y ejecutaran a seis sacerdotes jesuitas y una empleada doméstica. Entre los ejecutados estaban: Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Armando López, Joaquín López y López y Ramón Moreno, nombres que habían destacado por su creatividad teológica y pastoral así como por su gran compromiso social. La brutalidad de esta masacre causó gran conmoción en la opinión pública nacional e internacional; era el asesinato más violento en toda la década después de Monseñor Romero. El caso de los jesuitas constató que había sectores de la Iglesia salvadoreña que persistieron en su labor pastoral y de denuncia a pesar de la creciente represión.

3. Guatemala y El Salvador: similitudes y contrastes

3.1 Democracia cristiana y revolución

En ambos procesos revolucionarios encontramos el surgimiento de la Democracia Cristiana como alternativa reformista que consigue llegar al

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

gobierno y que tras conseguirlo, no puede desvincularse del ejército ni las élites políticas tradicionales lo cual agota toda posibilidad de una solución pacífica al conflicto.

El Partido Demócrata Cristiano en El Salvador nació en noviembre de 1960, por iniciativa de algunos juristas católicos, lectores de Jacques Maritain,¹³ deseosos de oponerse a un sistema político y social injusto y autoritario, y de poner en ejecución la política social de la Iglesia. Para las elecciones de 1972, los partidos de izquierda se volcaron en apoyo al PDC y la fórmula presidencial Duarte- Ungo en las que según la versión popular arrebataron el triunfo al candidato militar del Partido de Conciliación Nacional (PCN). Se conocen ya las consecuencias del fraude electoral de ese año. Según apunta Rouquié (1994: 74,) al convertirse la oposición en una alternativa del poder, el régimen militar pone punto final a su experiencia democrática.

La dinámica del PDC tras el fraude electoral le permitió considerar la posibilidad de acercarse a los militares y flexibilizar sus posiciones. El acontecimiento político catalizador de esta idea en los círculos demócrata cristianos fue el golpe de estado de 1979, con el cual se puso fin al dominio del partido de los coroneles. Se trata de un golpe con un alto contenido programático de desmilitarización y reformas socioeconómicas. Sus gestores, un grupo de militares jóvenes y representantes de varios movimientos de izquierda agrupados en el “Foro Popular”, integraron una coalición política más amplia que gobernó como “Junta Militar” por escasos tres

¹³ Jacques Maritain es considerado el teórico más importante de la democracia cristiana. Este autor proponía que los católicos pudieran trabajar en la transformación de la sociedad de acuerdo con su fe y su entendimiento de la doctrina católica. Sobre la propuesta de Maritain puede verse Humanismo integral (1941); Cristianos y Democracia (1943).

meses (en la que estaba incluido el demócratacristiano Duarte quien se convertiría posteriormente en presidente).

Así, en los años cruciales de la guerra (1980-89) el país estuvo gobernado por una nueva alianza, entre militares y demócratacristianos, que se configuró tras el golpe del 79. La Democracia Cristiana entró al gobierno bajo el acuerdo explícito con los militares que se llevaría adelante la política contrainsurgente. EE.UU. como principal promotor de esta alianza reforzó la estrategia contrainsurgente con substanciales proporciones de ayuda militar. El nuevo gobierno, intentó pronto implementar una agenda reformista, impulsó una reforma agraria sin precedentes, nacionalizó la banca y el sector financiero y se convirtió en promotor del diálogo. A pesar de sus intentos reformistas, para muchos salvadoreños el gobierno demócrata cristiano de Duarte, en palabras de Alan Rouquié (1994:108) “llevará los estigmas indelebles de su participación en esos años de plomo: por haber cubierto con el manto de su autoridad moral un baño de sangre que por su magnitud y horror repercutió en el mundo entero; por haber llegado al poder en los furgones del ejército y haber sido el patético prisionero se éste. “

Por su parte, la DC guatemalteca surgió en 1955 en el seno de grupos conservadores de capas medias acomodadas cuyo signo principal es el anticomunismo, la defensa de la Iglesia y la ética católica. En sus inicios la DC se perfila como un partido de centro, pero dicho perfil cambia a partir de los años sesenta. Gabriel Gaspar Tapia (1993) explica que la presencia de sectores jóvenes en el partido creó las condiciones para operar un proceso de separación de la vieja guardia conservadora y con ello permitió que el partido asumiese posiciones democráticas más radicales.

El plan de gobierno de la DC (1974-78) reiteraba su posición “tercerista”, característica del discurso demócratacristiano: frente a esas dos alternativas (capitalismo y socialismo) igualmente repudiadas, la democracia cristiana plantea la posibilidad de una tercera y verdadera salida: la sociedad comunitaria y personalista, en la cual los derechos y posibilidades del individuo como tal se garanticen plenamente en armonía con el desarrollo global de la sociedad a la cual pertenece.¹⁴ El programa demócratacristiano guatemalteco ponía en la agenda la reforma agraria, el fomento a la base industrial, el establecimiento de salarios mínimos, el reconocimiento de la organización sindical, el incremento del mercado interno y la participación económica del Estado. A partir de la derrota de 1974, la DC experimentó un período de reflujo y descomposición interno; el sector conservador se escindió y formó el partido socialcristiano. Mientras que los sectores más progresistas optaron por posiciones cada vez más radicales y la incorporación de varios de sus miembros a las organizaciones revolucionarias.

Tan pronto asumió sus funciones en enero de 1986 se supo que Vinicio Cerezo había pactado algunos acuerdos con los militares. De tal forma que uno de los primeros actos oficiales del nuevo presidente fue la ratificación de un amplio decreto de amnistía que garantizaba a los militares la inmunidad total por los crímenes cometidos durante los últimos años.

3.2 Religión y diversidad revolucionaria

En ambos países, los movimientos revolucionarios se caracterizan en sus inicios por ser notablemente heterogéneos; reúnen en su interior una diversidad de causas sociales y aspiraciones políticas, pero ninguna de ellas

¹⁴ Democracia Cristiana Plan de gobierno 1974-1978, Guatemala, 8 de octubre de 1973. Prólogo de René de León, coordinador de la Comisión de Programa, en Tapia(1983:213).

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

capaz de imponerse y unificar el discurso revolucionario. Son un mosaico de grupos y organizaciones populares con filiaciones y estrategias a veces divergentes. No obstante, los grupos más radicales toman la vía de las armas y dan un gran paso al lograr unificarse. En el año de 1980, inspirados por la efervescencia sandinista, los grupos guerrilleros salvadoreños se unifican en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Dos años más tarde en Guatemala el EGP, la ORPA, las FAR y el Núcleo del PGT se unen en un solo frente la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).¹⁵ Esta expresión de unidad era significativa en el contexto guatemalteco porque había costado mucho tiempo alcanzarla.¹⁶ Algunos de los miembros de estas organizaciones continuaban profesando dogmáticamente el marxismo-leninismo con tanta rigidez que no encajaba en la realidad. El contexto en el que surgen dichos movimientos, según comenta Alan Rouquié (1994), hacía que la lealtad de los revolucionarios centroamericanos distara muchos de Moscú y estuviera más cerca de una idea mitificada de la revolución mundial, con una mística anti-imperialista y de inspiración cristiana.

¹⁵ Susanne Jonas (1994:154) detalla el proyecto político de la URNG como un extenso programa político que incluía: el fin de la represión y la garantía de los derechos básicos para todos los ciudadanos; el fin de la dominación de los ricos como un primer paso hacia la satisfacción de las necesidades de la mayoría de la población (incluyendo la reforma agraria); la igualdad total para los indígenas y el fin de su opresión cultural; un gobierno representativo de todos los sectores políticos, democráticos y populares; las libertades democráticas básicas incluyendo la igualdad para la mujer; un nuevo ejército popular revolucionario, el reconocimiento del papel clave del cristianismo y una política exterior no alineada.

¹⁶ Las divergencias de los grupos armados que logran unificarse tenían su origen en la variedad de concepciones estratégicas de la lucha revolucionaria. En El Salvador el BPR y la FAPU discutían con respecto a cómo debía llamarse el enemigo común, si fascista o fascistoide y si el sistema de dominación vigente debía ser eliminado por medio de una guerra popular prolongada o de un levantamiento popular general en el corto plazo. Leo Gabriel (1988) narra que el conflicto entre el FPL y el ERP no se explicaba por ideologías contrarias.

En este mismo sentido, Eric Hobsbawm (2001) ha señalado con acierto cómo las revoluciones de finales del siglo XX sufren de la atrofia de la tradición revolucionaria; quedan muy lejos de la Revolución de octubre, aún cuando reivindicasen su afinidad con ella. Leo Gabriel (1988) apunta, además, como los intereses políticos de los movimientos revolucionarios fueron motivados por la fe religiosa y no por una ideología atea y anticlerical como en las organizaciones de estructura muy semejantes en Europa a principios del siglo XX.

De manera que el marxismo-leninismo de las guerrillas era poco atractivo a una población educada en el rechazo al comunismo y escarmentada por las experiencias castristas de los años sesenta. De ahí la importancia de la concepción práctica del cristianismo que la "Iglesia popular" comunicaba a los campesinos y jóvenes urbanos. Dicha concepción otorgaba mayor valor a la comunidad, por encima de toda divergencia en cuestiones de estrategia política y táctica. Esta concepción representó, en el caso de El Salvador, el elemento cultural que motivó y acompañó a campesinos y clases populares urbanas en el proceso revolucionario de más de una década.

No obstante, el caso de Guatemala es más complejo. Desde sus inicios, en el conflicto guatemalteco se habían entremezclado la ideología marxista, la utopía religiosa y la identidad indígena mediante la invocación de convergencias con elementos dispersos de una tradición milenarista maya. En los altiplanos de Guatemala, las diversas expresiones de la renovación cristiana tuvieron un impacto considerable mayor que el marxismo y si algunos elementos de éste penetraron en las comunidades indias fue por medio de la influencia ejercida por un cristianismo revolucionario. Sin embargo, la persistencia de este discurso religioso

como impulsor de la participación revolucionaria no fue posible por la misma dinámica que tomó el movimiento.

El bloque revolucionario guatemalteco padecía de conflictos internos similares a los de su similar salvadoreño, diferencias en los cuadros dirigentes con respecto a la mejor estrategia militar y política para hacer triunfar la revolución. No obstante, quizá el gran error que marca el estancamiento del proceso revolucionario en Guatemala es, quizá, el hecho de no haber logrado extenderse a las ciudades dominadas casi totalmente por el enemigo. Dicho desarrollo en opinión de Leo Gabriel (1988) se debió en parte a la extrema represión, pero también a las prioridades estratégicas dictadas por los cuadros dirigentes que atribuyeron una importancia tal a la construcción de los frentes guerrilleros en las zonas rurales, de tal manera, que muchas consideraciones políticas se les escaparon en el proceso. Descartaron toda posibilidad de establecer alianzas con los grupos económicos, políticos y sectores de la clase media urbana. Paradójicamente, lo que ocurre con la revolución guatemalteca de la década de los años 80 es que se vuelve rural y enfocada a la población indígena y campesina, los revolucionarios descuidan a la clase urbana. A pesar de que hacia finales de los 80 se produce una recomposición de los movimientos revolucionarios que pretende superar los problemas del pasado como el de las alianzas. Esta recomposición no logra mantener la importancia del discurso religioso como unificador, a la manera de El Salvador, en tanto implicó la pluralización ideológica de la revolución. Opina Leo Gabriel (1988) que esta pluralidad era lo suficientemente amplia como para permitir que los movimientos populares siguieran sus propias dinámicas de interacción.

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

La disminución de este catolicismo radical y progresista en el discurso revolucionario se debió también a la dinámica represiva del estado contrainsurgente. En la guerra se desapareció “literalmente” a muchos de los líderes impulsores de ese catolicismo, a otros se les exilió y expulsó de las regiones donde realizaban su labor. A esto contribuyó la actitud silenciosa de la jerarquía cuando una opción más decidida hubiese podido al menos mermar la desarticulación de la Iglesia popular. Sin ánimo de subestimar el elemento religioso, afirma Lebot que la TDL siguió siendo ajena a la sociedad india. Sólo una minoría de ésta ha adoptado su discurso y sus prácticas. Y con ayuda de la represión, su presencia se ha borrado, correlativamente, al reflujo de la guerrilla. También debemos mencionar que la Iglesia en Guatemala padeció, como en ningún otro lado del continente, de una tradición liberal, profundamente, anticlerical. Esta tradición de anticlericalismo si bien no fue traspasada tal cual a la población indígena, si tuvo sus repercusiones en ella. En las comunidades indígenas se veía al sacerdote como un actor ajeno a su cosmovisión. Ciertamente, esta población había hecho suyas las cofradías y otros elementos rituales del catolicismo, pero la imagen del sacerdote fue sólo parcialmente aceptada. A ello se suma, el trabajo de la AC en las zonas indígenas, como hemos apuntado este trabajo tuvo como objetivo inicial el quebrantamiento de la organización religiosa indígena tradicional. Este hecho había sembrado cierta desconfianza y profundas divisiones entre las comunidades nativas.

3.3 Política internacional y política eclesiástica

La dinámica de la Iglesia en las diversas realidades está influida y supervisada por Roma. El conflicto en Centroamérica no fue la excepción, Guatemala y El Salvador son parte de esta dinámica. Explicamos antes, cómo la visión de Juan Pablo II estaba profundamente influida por la situación que la Iglesia había vivido en Europa del Este. Así el pontífice ve la situación centroamericana bajo el prisma del temor por la amenaza comunista.

Desde la óptica pontificia las principales preocupaciones tenían que ver con los problemas intraeclesiales y socio eclesiásticos. De ellos diría en su gira pontificia por la región que “la unidad de la Iglesia es puesta en cuestión cuando a los poderosos factores que la constituyen [la palabra revelada, los sacramentos, la obediencia a los obispos y al Papa] se anteponen consideraciones terrenas, compromisos ideológicos inaceptables, opciones temporales, incluso concepciones de la Iglesia” (cit. por Casillas, 1986: 21). A Juan Pablo II le preocupaban lo que él consideraba excesos del clero, al tomar éste parte activa en los movimientos revolucionarios y participar directamente en el gobierno, como había ocurrido en Nicaragua. Por ello, el más polémico y fuerte de sus mensajes sería en aquella nación. Explicaba el pontífice “lo absurdo y peligroso que era imaginar como al lado-por no decir en contra- de la Iglesia construida en torno al obispo, pueda surgir otra Iglesia concebida solo como carismática y no institucional, nueva y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, una Iglesia Popular”. En El salvador, les diría a los religiosos que no valía la pena dar la vida por una ideología, por un evangelio mutilado o instrumentalizado, por una opción partidista.

La posición de Roma era clara, no puede haber cooperación entre marxismo y cristianismo en tanto ésta reducía la acción de la Iglesia a un programa político. Faltaba mucho para Juan Pablo II comprendiera la complejidad de los movimientos revolucionarios centroamericanos y el hecho de que la retórica marxista de las guerrillas había pasado desapercibida por las clases populares. También olvidaba Juan Pablo II que la radicalización de varios sectores dentro de la Iglesia estaba inspirada y documentada en el magisterio de Medellín y Puebla. Y que si bien las ideologías, debates y tendencias nacionales o internacionales tienen resonancia en la vida interna de la Iglesia, también ésta tiene un profundo impacto en la agenda política y económica de un país. La situación en Centroamérica no era una simple manipulación e instrumentalización de la Iglesia por parte de los revolucionarios marxistas, había en el fondo un intento genuino por parte de algunos sectores de apoyar las causas populares desde una perspectiva cristiana, de comprender las raíces del conflicto y proponer posibles soluciones. Desde la perspectiva romana y de los sectores más conservadores, dentro y fuera de la Iglesia, eran motivo de escándalo los casos más radicales de los sacerdotes y religiosos que se unían a las filas revolucionarias; el caso Meville en Guatemala y Poncelli¹⁷ en El Salvador. No obstante, esos casos eran tan sólo una pequeña muestra de la diversidad de opciones y cauces que muchos cristianos mostraran en aquella época.

La política vaticana de Juan Pablo II refleja la continuidad de la política intransigente, que consigue apoyarse en el contexto de un mundo bipolar y de

¹⁷ El padre Rogelio Poncelli, sacerdote Belga, se unió a las filas del ERP en El Salvador en donde administraba los sacramentos a los combatientes. Poncelli representa el modelo de sacerdote que acompaña al pueblo en medio de la guerra. Su Biografía y vivencia revolucionaria ha sido recogida en la obra de Mario López Vigil (2001) Muerte y Vida en Morazán.

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

Guerra Fría, lo cual demuestra su vigencia a pesar del intento de *aggiornamento* que representó el Vaticano II.

En este capítulo final, hemos descrito con más detalle el trabajo pastoral de la Iglesia en cada país de nuestro estudio. Si bien hay grandes similitudes, como el hecho de que los sacerdotes extranjeros fueron los pioneros de dicho trabajo, también hay grandes variantes. El elemento étnico guatemalteco es, sin duda, la más notable. Allí el intento de una Iglesia popular en su variante indígena fue muy efímero, los sacerdotes que trabajaban en esta línea no tuvieron mayor apoyo de la jerarquía, como sí lo hubo en el caso salvadoreño con Mons. Romero.

Por otra parte, en ambos países la violencia fue brutal y alcanzó a la Iglesia misma. Fueron constantes las torturas, expulsiones, amenazas, secuestros y asesinatos de aquellos quienes participaban en el nuevo trabajo pastoral. En este contexto, casi todos los sectores de la institución se sienten amenazados y se va gestando cada vez la convicción de que necesitan tomarse posiciones más firmes y comprometidas en la búsqueda de una salida al conflicto. De ahí que en ambos países la jerarquía se haya ofrecido como mediadora y conciliadora entre las fuerzas en conflicto.

Guatemala y El Salvador también coinciden en haber sido mirados por Roma bajo la visión “polonizada” de Juan Pablo II. Desde esta perspectiva la situación en Centroamérica era una simple manipulación e instrumentalización de la Iglesia por parte de los revolucionarios marxistas. Esto significó la desaprobación del trabajo pastoral y de apoyo a los movimientos revolucionarios, por parte de los sectores que les venían apoyando.

Capítulo V Contextos revolucionarios: los casos de Guatemala y El Salvador

Resumiendo, brevemente, hay una primera fase (1968-1976) de entusiasmo por el trabajo pastoral [de algunos sectores] con campesinos e indígenas; luego este trabajo pastoral comienza a dar frutos que acentúan los conflictos al interior de la Iglesia e incomodan al régimen. En consecuencia, se endurecen las políticas del régimen amenazan y afectan a la Iglesia misma (1980 en adelante).

Al mismo tiempo [hacia mediados de los ochentas] quedaba claro que las revoluciones en estos países serían prolongadas. Tanto militares como guerrilla habían dado señales de tener el capital económico y político para continuar con la guerra. Las pérdidas materiales y humanas en estos países eran incalculables. A la vez que crecían los índices de violación a los derechos humanos. Ante esta situación, algunos de los sectores más progresistas se vuelven moderados y comienzan a impulsar iniciativas con una retórica promotora de la conciliación y el diálogo.

Consideraciones finales

Durante las prolongadas guerras civiles que se vivieron en las sociedades centroamericanas se produjo un resurgimiento del activismo católicos que, aunado a los cambios teológicos y pastorales impulsados por el Concilio Vaticano II, reubicó a la Iglesia en su conjunto como un referente importante en la vida política y social de la región, hacia las últimas décadas del siglo XX.

Por mucho tiempo la Iglesia había aprendido a convivir con los distintos regímenes políticos y a influir en los momentos de crisis. En situaciones favorables o de desventaja para sus fines, la institución eclesial había sabido adaptarse y, a la vez, tomar distancia de los diversos regímenes políticos con el fin de mantener cierta autonomía requerida para el cumplimiento de su misión. Por ello, constantemente, la Iglesia ha hecho uso de su poder simbólico y legitimador para construir marcos de significado, normas y pautas sociales alternativas. Éstas han variado en cada lugar y contexto: Acción Católica, Democracia Cristiana, Comunidades Eclesiales de Base, pero todas estas alternativas resguardadas por el catolicismo social, en constante evolución desde finales del siglo XIX.

No obstante, la particularidad de la Iglesia en los años que aquí hemos estudiado, y para el caso específico de El Salvador y Guatemala, es que ésta experimenta una acelerada renovación de ideas y visiones que terminan por dividir a los católicos respecto a cómo proceder ante los acontecimientos políticos y sociales de la época, .

La iglesia en América Central surgió al lado del Estado colonial y le ayudó a fortalecerse. Cuando vino la crisis de la independencia y la disputa por

el Patronato la cual quebrantó las cordiales relaciones con la Metrópoli, la jerarquía misma buscó acomodarse primero con los conservadores y, posteriormente, con los liberales. Esta situación generó como consecuencia la alianza de la jerarquía eclesial con las oligarquías y clases dominantes, lo cual se hizo de manera paralela al desarrollo de un catolicismo popular que gozó de relativa autonomía con respecto a la autoridad jerárquica. Ésta fue la realidad de la Iglesia en Guatemala y El Salvador desde las últimas décadas del siglo XIX. No obstante, desde mediados del siglo XX el perfil de la Iglesia y el catolicismo centroamericano empezó a cambiar. La religión católica dejó de ser una válvula de escape y consuelo a muchas de las inconformidades sociales, para convertirse en un elemento impulsor de la crítica a los modelos políticos y sociales de la época.

Este cambio de semblante de la Iglesia en el mundo fue impulsado por las enseñanzas del Concilio Vaticano II y la manera en cómo estas se adaptan a la situación latinoamericana, en la conferencia de Medellín (1968). Esta última, tiene dos grandes efectos para la Iglesia en el continente: el crecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base y el surgimiento de la Teología de la Liberación como estandarte de los sectores más progresistas. Las nuevas expresiones religiosas propiciaron el nacimiento del modelo de Iglesia popular (descrito en el capítulo II), el cual contiene una crítica a las profundas desigualdades sociales y políticas engendradas por los regímenes autoritarios en la región centroamericana.

Los sectores que conforman esta Iglesia popular, nacida en América Latina impulsaron la participación, la descentralización jerárquica y el compromiso cristiano de la institución con las clases más desprotegidas. Este

catolicismo popular que impulsa la participación y el compromiso cristiano en el campo político se enfrenta con el autoritarismo militar en la región, el cual tiende a mantener la exclusión política y social.

Como describimos en el capítulo III, en la década de los setenta éstos regímenes entran en una profunda crisis política y social, producto de la dificultad de la clase gobernante [oligarquías y militares] para construir un proyecto que les permitiera gobernar con amplia legitimidad social. Ante esta situación, algunos sectores de la Iglesia Católica que vivían el entusiasmo del Vaticano II y de Medellín criticaron profundamente el modelo político y social del autoritarismo militar que se volvía para entonces insostenible, debido al progresivo uso de la violencia.

En estos años el descontento popular que en principio había tenido expresiones esporádicas y aisladas, tomó forma de un amplio frente de masas que reunía a miembros de sindicatos obreros, agrupaciones campesinas, organizaciones estudiantiles y de enseñanza, quienes encontraron en el catolicismo de la época un elemento unificador de sus causas. La década de los setenta presenció así el avance de un frente de masas organizado el cual significó la activación de la sociedad civil, que hasta entonces había estado pasiva y fragmentada.

Observamos como algunos sectores de la Iglesia influyeron, directa o indirectamente, tanto en el origen como en la consolidación de los movimientos revolucionarios, en tanto legitimó las demandas populares y fomentó nuevas formas de reflexión, análisis y organización comunitaria. Esta influencia fue diversa y gradual. De ahí que hayamos destacado la existencia de varios niveles y tipos de contacto con respecto a los movimientos revolucionarios. Hay

quienes dentro de la institución fueron simpatizantes; otros colaboradores y algunos otros, miembros activos.

El apoyo de estos sectores de la Iglesia a los movimientos revolucionarios ocurrió dentro de una dinámica interna compleja, de profundas fisuras y desacuerdos con respecto a cómo proceder ante los acontecimientos políticos y sociales que se estaban produciendo. Por tanto, el apoyo a los movimientos revolucionarios no fue una opción de la institución en su conjunto, sino de algunos de sus sectores.

Al respecto, Carlos Vilas (1994:142) apunta que es necesario distinguir dos niveles. El primero, se refiere a la contribución de la pastoral a una concientización de las masas, que ocasionó una ruptura de éstas con el orden social establecido (lo que ocurre con la TDL y las CEB). El segundo nivel, se refiere a la incorporación o colaboración estrecha de algunos religiosos, sacerdotes y laicos a la lucha revolucionaria centroamericana. La actitud de las jerarquías eclesiásticas hacia uno y otro nivel varió radicalmente. En general hubo una actitud de apoyo hacia el primer nivel- con más entusiasmo en algunos casos, con más cautela en otros- mientras que la actitud hacia el segundo nivel osciló entre la ambigüedad y la condena.

Con respecto a la jerarquía, ésta actuó algunas veces adoptando una posición neutral (Guatemala) y en otra tomando partida (El Salvador) respecto a la situación social y política. La constante en ambos casos fue el hecho de no legitimar más al régimen tambaleante. Las cartas pastorales de Monseñor Romero en El Salvador (1977, 1978) y del Episcopado Guatemalteco (1976) son ejemplos de ello.

En este proceso, destaca la participación que los religiosos extranjeros tuvieron en la activación de las protestas sociales en Guatemala y El Salvador. Por su misma dinámica, las comunidades de religiosos, en tanto forman redes a nivel internacional, son más receptivas a los cambios y tendencias de la Iglesia. De ahí que estos religiosos fueran los primeros en impulsar las enseñanzas del Vaticano II, así como el magisterio de las sucesivas conferencias episcopales.

En Guatemala, la realidad geográfica y la debilidad estructural de la Iglesia diocesana, dada la escasez de clero, permitieron que las congregaciones religiosas realizaran un trabajo autónomo. De la misma forma en El Salvador, la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) dirigida por los jesuitas fue pionera del trabajo pastoral en pequeñas comunidades y fuente importante de legitimidad para los movimientos revolucionarios.

Podemos identificar, además, formas de apoyo espontáneas e indirectas que abonaron a los movimientos revolucionarios. Éstas tienen que ver con el trabajo pastoral y organizativo que realizaron cooperativas cristianas y las CEB. De manera que es común encontrar en los movimientos revolucionarios a muchos de los “delegados de la palabra” y líderes cristianos que se formaron en aquellas comunidades. Otra forma de contribución a los movimientos revolucionarios fue el simbolismo religioso. Apuntamos cómo la figura de Mons. Romero fue decisiva en tanto símbolo de identidad y elemento unificador en los años de la guerra, no sólo en El Salvador, sino en los diferentes escenarios de conflicto en la región. De manera que el activismo de los sectores más progresistas que adoptan la TDL y el modelo de Iglesia popular causaron una

inevitable confrontación con los gobiernos en turno, en tanto éstos consideraron que la Iglesia apoyaba a los revolucionarios.

Así, las políticas de los regímenes autoritarios afectaron a miembros de la Iglesia Católica; un considerable número de católicos padecieron la violencia, la tortura o fueron asesinados. Sin embargo, aún cuando los casos de nuestro estudio tienen condiciones similares, de progresiva violencia, activación y movilización social, hay variantes que marcan rumbos distintos en cada caso. El elemento étnico es, indudablemente, la más grande de esas variantes. El impacto que la teología de la liberación y el trabajo que las comunidades eclesiales de base consiguieron en Guatemala, fue relativamente menor. Esta teología no fue tan relevante, como en otras realidades, en tanto las comunidades indígenas estaban también llenas de cosmogonías y simbolismos ancestrales. Tampoco la organización en pequeñas comunidades era novedad para la población indígena. Si había una población con tradición de organización y vida comunitaria, ésta era la de los mayas.

El auge protestantismo es un factor adicional que contribuye a explicar los resultados distintos para cada país. Guatemala es un caso sorprendente con respecto al impacto político y social del protestantismo (20% de la población). En este país las relaciones entre gobiernos e iglesias protestantes provienen desde tiempos de la reforma liberal, cuando Estrada Cabrera invitó a varias iglesias de ese signo, con el objetivo de debilitar a la contraparte católica. Así, Guatemala es uno de los pocos países de América Latina que ha tenido, en su historia reciente, dos presidentes protestantes: Efraín Ríos Montt (1980) y Jorge Serrano Elías (1993).

En el caso de Guatemala, las iglesias pentecostales aventajaban a la Iglesia católica no sólo por su flexibilidad en cuanto a estructura y culto, sino también por el trabajo específico que realizaban en el campo y en zonas indígenas, donde traducían la Biblia a las lenguas nativas y permitían la formación de ministros del lugar. El impacto del protestantismo en El Salvador fue menos relevante debido al impulso que recibió el modelo de Iglesia popular por parte de los principales miembros de la jerarquía. Podemos suponer, que el tipo de denominaciones protestantes que se difundió en dicho país trato de mantenerse al margen de los acontecimientos políticos y sociales de la época. Lo que es cierto, es que los sucesivos gobiernos de ese país habían protegido la primacía de la Iglesia Católica y, por tanto, ésta se preservaba fuerte.

El estudio comparativo de la Iglesia católica y los contextos revolucionarios en la década de los setenta y ochenta, del siglo XX, nos deja ver a una institución compleja y ambigua. Por un lado, despierta conciencias entre campesinos e indígenas, mientras que por otro consuela a refugiados y se convierte en mediadora de la negociación para la paz. Todas estas manifestaciones, algunas de ellas contradictorias, son muestra de la vitalidad y vigencia de la Iglesia Católica como una institución generadora de legitimidades políticas e impulsora de cambios sociales, en el atardecer de un siglo de guerras.

Bibliografía

- Adams, Richard, y Santiago Bastos (2003). Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000. Guatemala: CIRMA.
- Anderson, Thomas (2001). El Salvador 1932. (trad. Juan Mario Castellanos). San Salvador: Biblioteca de Historia Salvadoreña.
- AVANCSO (2002). Se cambió el tiempo: Conflicto y poder en territorio K'iche. Guatemala: Cuadernos de investigación núm. 7.
- Baloyra, Enrique (1983) "Reactionary Despotism in Central America" *Journal of Latin American Studies*, vol.15,no. 2, 167-188.
- Barranco, Bernardo (comp.) (1990). Más allá del carisma. México: Jus
- Bastian, Jean- Pierre (2004). La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada (trad. Dulce María López). México: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1994). Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina (José Esteban Calderón, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte Roberto (coord.) (1995). Religión, iglesias y democracia. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM.
- Blancarte, Roberto y Rodolfo Casillas (comp.) (1999). Perspectivas del fenómeno religioso. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Berryman, Phillip (1994). Stubborn Hope: Religion, Politics, and Revolution in Central America. Nueva York: Maryknoll.

- ----- (1987). Teología de la liberación los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América. México: Siglo XXI.
- ----- (1985) Inside Central America: the essential facts past and present on El Salvador, Nicaragua, Honduras. Nueva York: Pantheon.
- ----- (1984) The religious roots of rebellion *¿sí va con doble l? Christians in Central American revolutions. Nueva York: Maryknoll.
- Beaubérot, Jean (1987) “El Catolicismo contemporáneo siglos XIX y XX, permanencia y cambios según la obra de Emile Poulat”, *Cristianismo y Sociedad*, 91, p. 47-63.
- Browning, David (1975). El Salvador la tierra y el hombre. San Salvador: Ministerio de Educación.
- Borja, Arturo (1991) (comp.) Iglesia Católica, crisis y democratización en Centroamérica: cartas eclesíásticas y documentos seleccionados. Nicaragua: UCA Editores.
- Byrne, Hurg(1996). El Salvador’s civil war, London: Lynne Rienner
- Cabarrús, Carlos Rafael (1983). Génesis de una revolución: análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador. México: La Casa Chata.
- Camacho, Daniel (1985). Movimientos Populares en Centroamérica. San José: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Camp, Roderic (comp.) (1997). La democracia en América Latina: modelos y ciclos. México: Siglo XXI.
- Cardenal, Rodolfo (2001). El poder eclesíástico en El Salvador. San Salvador: Biblioteca de Historia Salvadoreña vol. 9.

- Casillas Ramírez, Rodolfo (1986). El orden social que promueve Juan Pablo II en América Central. México: Ciencia y Tecnología para Guatemala.
- Ceballos Ramírez, Manuel (1999). Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX. México: El Colegio de México
- Chea, José Luis (1992). The Process and the Implications of change in the Guatemalan Catholic Church. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Cleary, Edward (edit.) (1992). Conflict and competition: the Latin American church in a Changing Environment. Boulder: Lynne Rienner.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (1994). Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Santa Fe: Centro de Publicaciones del CELAM.
- Dominguez, Jorge I. (edit.) (1994) The Roman Catholic Church in Latin America. Nueva York: Garland.
- ----- (1998).Democratic Politics in Latin America and the Caribbean. London: The Johns Hopkins University.
- Dorp, Donald (1983). Option for the Poor. Nueva York: Maryknoll.
- Dussel, Enrique (1985). Historia General de la Iglesia en América Central. Salamanca: CEHILA.
- Ezcurra, Ana María (1986). Doctrina social de la Iglesia: un reformismo antisocialista. México: UNAM.
- Falla, Ricardo (2001). Quiché Rebelde: religious conversion, politics and ethnic identity in Guatemala. Austin: University of Texas.
- ----- (1992). Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala, 1975-1982. Managua: Editorial Latino.

- Freire, Paulo (1975) “La misión educativa de las Iglesia en América Latina”, *Misiones Extranjeras*, no.7, 81-94.
- Fried, Jonathan (1983). Guatemala in Rebelion Unfinished History. Nueva York: Grove.
- Garrard-Burnett, Virginia (edit) (2000). On Earth as it is in Heaven : Religion in Modern Latin America . Wilmington: Scholarly Resources
- ----- (1998). Protestantism in Guatemala : living in the New Jerusalem. Austin: University of Texas
- -----and David Stoll (edits.) (1993). Rethinking Protestantism in Latin America. Philadelphia: Temple University Press.
- Gaspar, Tapia, Gabriel (1993). La Democracia Cristiana en Centroamérica. México: Textos y Contextos.
- Gill Anthony (1994). Rendering unto Caesar?: Religious Competition and Church- State Relations in Latina America, 1930-1979. Los Angeles: University of California.
- Girardi, Giulio (1989). Faith and revolution in Nicaragua: convergence and contradictions. Nueva York: Maryknoll.
- González, Luis Armando (1994). Izquierda marxista y cristianismo en El Salvador, 1970-1992: un ensayo de interpretación. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Gordon, Sara (1989). Crisis política y guerra en El Salvador. México: Siglo XXI.
- Heblethwaite, Peter (2003) “¿Un papa fundamentalista?”, *Concilium* no. 3, p. 507- 519.
- Hobsbawm, Eric (1995). Historia del siglo XX. Crítica: Barcelona

- Houtart, Francois (1992). Sociología de la religión. Managua: Nicarao.
- ----- (1974). Del subdesarrollo a la liberación. Madrid: Propaganda Popular Católica.
- Jelen, Ted Gerard and Clyde Wilcox (eds.) (2002). Religion and politics in Comparative Perspective. Cambridge: Cambridge University.
- Jonas, Susanne L. (1991). The Battle for Guatemala. Rebels, Death Squads, and U.S. power. Boulder: Westview.
- Kirk, John (1992). Politics and the Catholic church in Nicaragua. Gainesville: University Press of Florida
- Landsberger Henry A (edit) (1970). The Church and Social Change in Latin America. Indiana: University of Notre Dame.
- Latourelle R. (edit.) (1989). Vaticano II balance y perspectiva 25 años después. Salamanca: Sígueme.
- Le Bot, Yvon (1995). La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala, 1970-1992, (trad. Maria Neira Bigorra). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lernoux, Penny (1980). Cry of the People: United States involvement in the rise of fascism, torture, and murder and the persecution of the Catholic Church in Latin America. Nueva York: Doubleday.
- Levine, Daniel (1980). Churches and politics in Latin America. Beverly Hills: Sage.
- Leo, Gabriel (1988). Levantamiento de culturas. México: Edivisión
- Löwy, Michael (1999). Guerra de dioses religión y política en América Latina. México: Siglo XXI.

- López Vigil, María (2001). Muerte y vida en Morazán. San Salvador: UCA Editores.
- Mainwaring, Scout (ed.) (1989). The Progressive Church in Latin America. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Maduro Otto (1987) “La Democracia Cristiana en América Latina”, *Concilium*, no. 4, 285-298.
- ----- (1981). Marxismo y religión. Caracas: Monte Ávila.
- ----- (1980). Religión y conflicto social. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Maneggio Della Roca, Roberto (2003). Oscar Romero: un vescovo centroamericano tra Guerra fredda e rivoluzione. Roma: San Pablo.
- Maritain, Jacques (1941). Humanismo integral (trad. Alfredo Mendizábal). Santiago: Ercilla.
- Martin, David (1990). Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America. Cambridge: Basil Blackwell.
- Martínez, Heriberto Jacobo (ed.) (1992). Doctrina Social de la Iglesia: de León XIII a Juan Pablo II. México: Ediciones Paulinas.
- Mckenzie, John (1973). La Iglesia Católica y Romana. Madrid: Hechos y Dichos.
- Meyer, Jean (1989) Historia de los cristianos en América Latina siglo XIX y XX. México: Vuelta
- ----- (1984) “Metodología para la historia de la Iglesia en América Latina”, *Cristianismo y Sociedad*, no.82.
- Miller, Hubert (1976). La Iglesia y el Estado en tiempos de justo Rufino Barrios. Guatemala: Universidad de San Carlos.

- Pastor, Roberto (1986). “El gobierno de Reagan y América Latina: la búsqueda implacable de seguridad”, Foro Internacional, vol.26 no.2, 60-73.
- ----- (1986). “El gobierno de Carter y América Latina”, Foro Internacional, vol.26, no.2, 73-89.
- Pace Enzo (1992) “Creced y multiplicaos: Del organicismo a la pluralidad de los modelos”, *Concilium* no.3, 415-427.
- Pérez Díaz, Víctor (1992). La primacía de la Sociedad Civil. Madrid: Alianza Editorial.
- Poulat, Emile (2003) “Catolicismo y Modernidad: un proceso de exclusión mutua”, *Concilium*, no.6, 935-942.
- ----- (1992) “La gran aventura del movimiento católico en Francia (siglos XIX-XX)”, *Concilium*, no. 3, 403-412.
- Rodríguez, Saturnino (1992). Pasado y futuro de la TDL: de Medellín a Santo Domingo. Navarra: Verbo Divino.
- Rouquette Robert (1972). La recepción del Vaticano II (trad. G. Alberigo). Roma: Ediciones Paulinas.
- Rouquié Alain (1994). Las fuerzas políticas en América Central. México: Fondo de cultura económica
- ----- (1995) Guerra y Paz en América Central. México, Fondo de Cultura Económica.
- Sahliyeh, Emile (eds.) (1998). Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World. Nueva York: Wade Clark Roof.
- Sigmund, Paul E. (edit.) (1999). Religious Freedom and Evangelization in Latin America. Nueva York: Orbis.
- Schmitt, Carl (2000). Catolicismo y forma política. Madrid, Tecnos.

- Schöfer, Heinrich (1992). Protestantismo y crisis social en América Central. San José: Departamento ecuménico de investigación.
- Selser, Gregorio (1980) “La Iglesia en Guatemala”, *Cuadernos en Marcha*, no. 10.
- ----- (1980) “Centroamérica entre la atrocidad y la esperanza”, *Foro internacional* vol.20 no.4, 345-358
- Smith, Christian (1994). La teología de la liberación radicalismo religioso y compromiso social. Buenos Aires: Paidós.
- Turbanti, Giovanni (2003) “Moderno y Antimoderno en la preparación del Concilio y en las indicaciones de Juan XXIII”, *Concilium*, no. 6, 1035-1047.
- Turner, Frederick (1971). Catholicism and Political Development in Latin America. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Valier, Ivan (1971). Catolicismo, control social y modernización en América Latina (trad. Susana Constante). Buenos Aires: Amorrortu.
- Vilas, Carlos María (1994). Mercado, estados y revoluciones : Centroamérica, 1950-1990. México: UNAM.
- Walker Thomas y Ariel Armony (eds.) (2000). Repression, resistance, and democratic transition in Central America. Wilmington: Scholarly Resources.
- Wiarda Horward (ed.) (1974). Politics and Social Change in Latin America. Massachusetts: University of Massachusetts.
- ----- (1986). Conflicto y Revolución: la crisis de América Central. Argentina: Tres Tiempos.
- Wilde, Alexander (1989). The Progressive Church in Latina America. Indiana: University of Notre Dame.

Anexo 1
Organizaciones revolucionarias salvadoreñas

Organización Revolucionaria	Año de creación	Composición	Historial
Fuerzas populares de Liberación (FPL)	1970	Sus bases están constituidas por obreros rurales y campesinos cristianos sin tierra.	Es el más antiguo de los grupos guerrilleros, formado por disidentes del Partido Comunista. Acentúa el papel dirigente de la clase obrera. Sus líderes son contrarios a toda negociación con el gobierno. La FPL será una de las organizaciones que se opondrá, en principio, a la alianza de 1980 de la cual surgió el FMLN. Sus bastiones son los departamentos de Chalatenango, norte de San Salvador y Cabañas.
Bloque Popular Revolucionario (BPR)	1975	Composición mayoritariamente campesina.	Sus inicios son de profunda vinculación cristiana. Agrupa a dos federaciones de obreros rurales y de pequeños agricultores (la Unión de trabajadores rurales, UTC, y la Federación Cristiana de Campesinos FACCAS) formadas por los sacerdotes jesuitas en la zona de Aguijares-Guazapa, al norte de San Salvador.
Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)	1971	Jóvenes universitarios	Fundado por algunos miembros del Partido Comunista y de las juventudes democratacristianas radicalizadas. En sus orígenes, carece de bases populares. Bajo la conducción del comandante Joaquín Villalobos, el ERP consolidó su carácter militar. Su bastión principal fue el departamento de Morazán.
Fuerzas Armadas de Resistencia Nacional (FARN)	1975	Obreros y clase media urbana	Nacida de una escisión del ERP, Resistencia Nacional condena las desviaciones militaristas del movimiento revolucionario. A diferencia del ERP, mantiene relaciones estrechas con los sindicatos obreros y goza de gran arraigo popular. Las FARN con pocos combatientes concentran sus operaciones en el centro del país (Usulután, Guazapa y San Miguel).
Frente de Acción Popular Unificado (FAPU)	1974	Bachilleres revolucionarios, maestros, universitarios. Agrupa, además, a una de las centrales obreras más poderosas la Federación Nacional de Sindicatos de la Electricidad (FENASTRAS)	Fue el primer frente popular de masas de tendencia revolucionaria, aunque se anticipó al BPR no tendría la influencia de éste.

Fuente: Elaboración personal con datos de Alain Rouquié (1994)

Anexo 2
Organizaciones revolucionarias guatemaltecas

Organización Revolucionaria	Año de creación	Composición	Historial
Ejército Guerrillero de los Pobres EGP	1972	Ladinos de extracción ciudadana, de la pequeña y mediana burguesía, formados en la política, en la universidad y en las organizaciones revolucionarias.	Tiene su primera aparición pública en el año de 1975. Desplegaría gran actividad en los años posteriores al triunfo sandinista en Nicaragua. Tiene un enfoque castro-guevarista pero con un fuerte componente de la Teología de la liberación. Mantiene relaciones estrechas con el Comité de Unidad Campesina (CUC). Sus centros de operación se localizan en El Quiché y Huehuetenango.
Organización del Pueblo en Armas (ORPA)	1971	Indígenas y campesinos	La organización se de a conocer después de la victoria sandinista de 1979. Su ideología es sincrética, tiene referencias castro-guevarista e indigenistas. Opera en los departamentos de San Marcos, Totonicapán, Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango.
Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR)	1960	Militares disidentes y jóvenes universitarios radicales	Desde los primeros años de su creación padecen divergencias internas por su fuerte ortodoxia marxista-leninista, los comunistas se niegan a transformas sus células de militancia en grupos armados. La guerrilla es diezmada entre los años de 1966 y 1970 debido a la multiplicación de operativos del ejército. Tras un período de reorganización, las FAR renuevan la lucha en el año de 1979, gracias a la efervescencia con motivo del triunfo sandinista.
Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT)	1923	Obreros y población urbana	Partido comunista, tras un breve período de legalidad, el PGT tiene que organizarse en la clandestinidad. En los años 60 sufre grandes disidencias internas y graves pérdidas de sus cuadros comunistas. También es criticada por otras organizaciones revolucionarias por despreciar el trabajo en los medios indígenas. En 1973 tiene un acercamiento con las FAR y años más tarde con el EGP y la ORPA. Algunos sectores disidentes del PGT a partir de 1978 optan por la lucha armada.

Fuente: Elaboración personal con datos de Alain Rouquié (1994)

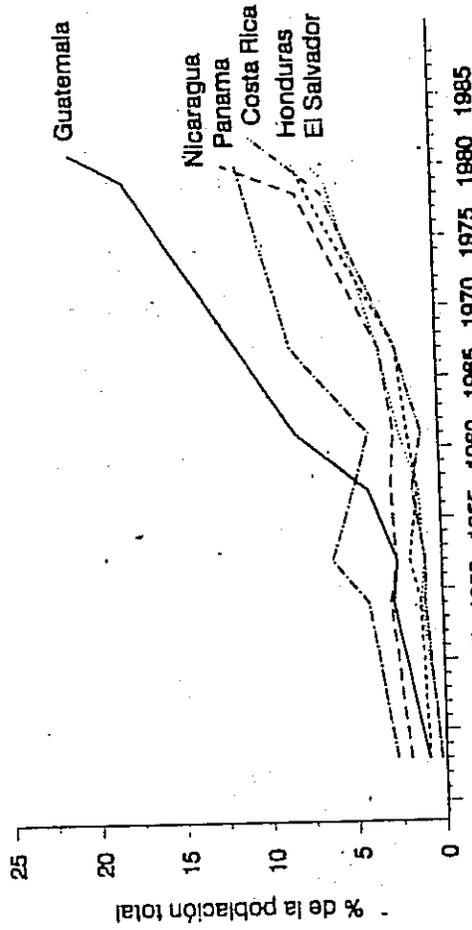
Anexo 3 Mapa El Salvador



Anexo 4 Mapa Guatemala



Centroamérica: crecimiento del protestantismo
Población protestante en % de la población nacional, 1938-1982
 (Jose Valderrey F., levemente corregido)



Fuentes: Damboriena: 1963a; Damboriena: 1963b;
 Read/Monterroso/Johnson: 1969; Holland (Ed.): 1981;
 PROCADES: 1979-1982.