

EL COLEGIO DE MEXICO
CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

ORIGENES E IMPLICACIONES DE LA PROPUESTA
DE PAZ SOCIAL DE JUAN PABLO II PARA
AMERICA CENTRAL

TESIS QUE PARA OPTAR AL GRADO
DE LICENCIADO EN RELACIONES
INTERNACIONALES PRESENTA:

RODOLFO CASILLAS RAMÍREZ

MÉXICO, D.F., SEPTIEMBRE DE 1984.

I N D I C E

	página
<u>Introducción</u>	1
Notas.....	13
I.- <u>El escenario de los hechos</u>	17
A.- Los vínculos históricos de la Iglesia Católica.....	18
B.- El pasado reciente.....	24
C.- Las luchas intestinas.....	30
D.- Una historia de dependencia y subordina ción.....	35
E.- Conflicto actual y conflicto potencial.	44
Notas.....	49
II.- <u>La cosmovisión papal y sus categorías analí- ticas de la sociedad</u>	54
A.- Un panorama desesperanzador.....	55
B.- El diálogo por la paz.....	58
C.- Juan Pablo II y su visión del mundo....	62
D.- La doctrina social de la Iglesia.....	65
E.- Wojtyla, un polaco católico.....	72
F.- Preludio de la gira pontificia.....	76
Notas.....	79
III.- <u>La gira pontificia</u>	81
A.- Preparativos y expectativas.....	82
B.- Juan Pablo II en Centroamérica.....	86
C.- La cara más visible del iceberg.....	99

D.-	El Papa lo sabía.....	111
	Notas.....	113
IV.-	<u>La negación del modelo pontificio.....</u>	116
A.-	Objetivos de la propuesta pontificia..	116
B.-	Limitaciones y contradicciones de la doctrina.....	122
C.-	La negación de derecha.....	125
D.-	La negación de la insurgencia.....	134
E.-	Las coincidencias.....	137
	Notas.....	141
V.-	<u>La lucha continúa.....</u>	146
	<u>Bibliografía básica.....</u>	151

INTRODUCCION

Como en ningún otro momento en la Historia, América Central ocupa un lugar destacado en las discusiones internacionales. Desde un poco antes del triunfo de la Revolución Sandinista, en 1979, se dio un boom de estudios diversos que trataban desde distintas ópticas de explicar la caída del somocismo y el triunfo de las fuerzas revolucionarias; tanto para pronosticar el devenir del nuevo régimen, como para explorar las posibles implicaciones de este acceso de las organizaciones de masas al poder para los estados alejados y los intereses extra-regionales, como los estadounidenses. La agudización de la lucha político-militar en El Salvador y en menor grado en Guatemala contribuyeron a la internacionalización del área, en el sentido que pronto no hubo actor internacional alguno que se abstuviera de emitir su parecer sobre los acontecimientos en la región. La campaña electoral de Ronald Reagan, por ejemplo, se ocupó en distintos momentos de los conflictos centroamericanos e hizo desde ese entonces explícito su compromiso de restaurar el poderío estadounidense y sostener los gobiernos amigos de Estados Unidos.⁽¹⁾ Lo cual no sólo señalaba el interés de la futura administración, sino que adelantaba lo que en poco tiempo se convertiría en una preocupante realidad: la concertada y planificada contribución del gobierno de Reagan para que, mediante la militarización de la política internacional, redecieran los laureles impéridales de los Estados Unidos de

los años cincuenta. Por tanto, la insurgencia popular y la intromisión estadounidense configuraron un espacio de discusión que materialmente obligó a los distintos actores internacionales a expresar su opinión al respecto.

Los primeros años del decenio de los ochenta registran una inestabilidad creciente y un alarmante avance del conflicto bélico en la zona. El neoconservadurismo en EU se encargó de promover la unión de la contrainsurgencia y de proveerla de armamentos, capacitación, modernización de los aparatos represivos, etc., pues desde su óptica los conflictos centroamericanos quedaban dentro del esquema de confrontación Este-Oeste y ellos significaban una amenaza a la seguridad nacional estadounidense.⁽²⁾ Desde ese entonces la concertación de prácticas militares de ejércitos de área con las fuerzas armadas de EU dieron lugar a temores de una regionalización de los conflictos, de una invasión a Nicaragua, o a El Salvador. Hasta el momento la guerra no declarada no ha llegado a dichos niveles si bien las tenencias hacen temer eso.

El belicismo de Reagan y de los gobiernos de Honduras, El Salvador y Guatemala, la labor sabotadora de los grupos antisandinistas y la réplica defensiva del gobierno de Nicaragua han sido motivo de preocupación internacional e incluso razón de reuniones de distinta naturaleza. En un in-

tento por detener la escalada militar se han pronunciado distintas instancias internacionales, entre las cuales recuerdo algunas de las más significativas: la reunión de Países No Alineados en 1981; el comunicado franco-mexicano del mismo año; el plan de paz presentado por México en febrero-marzo de 1982; los pronunciamientos de la Internacional Socialista en distintos momentos y lugares; el nacimiento y labor del Grupo Contadora desde enero de 1983; y la gira de Juan Pablo II en marzo del mismo año por ocho países de la cuenca del Caribe.⁽³⁾

Aunque todos esos intentos pretendieron evitar un mayor belicismo, ellos parten de principios distintos y tienen una especificidad propia que establece sus diferencias con los demás. De ahí que, a la luz de las realidades centroamericanas, sea necesario analizar el contenido de cada propuesta de paz, sus implicaciones y viabilidad. Por esta razón me decidí dedicar la presente investigación al estudio de la propuesta de paz que presenta Juan Pablo II en marzo de 1983.

Mis primeras exploraciones sobre el tema me indicaron que en México se ha estudiado poco el comportamiento político de las organizaciones religiosas. Esta ausencia enturbia el entendimiento de los procesos sociales particularmente en escenarios donde su presencia es tan fuerte y evidente, como en Ni-

caragua, El Salvador y Guatemala. En efecto, si algo caracteriza a estos escenarios es la gran participación de clérigos y fieles tanto a favor como en contra de la revolución social. Por otra parte, si los conflictos centroamericanos han alimentado de manera fundamental la discusión en México sobre la seguridad nacional del país, es necesario analizar con sumo cuidado a los actores sociales de la región, pues su comportamiento nos indica que no es posible entender con facilidad el devenir de esas sociedades ya que han rebasado ampliamente los marcos tradicionales de las instituciones locales. Además, el comportamiento internacional de México podrá normarse de forma más correcta en la medida que aprehenda la especificidad y originalidad de los sujetos sociales emergentes en la América Central. Ciertamente, en este trabajo no pretendo dar respuesta a tan bastos e importantes objetivos; mi intención es hacer un primer análisis de la propuesta pontificia desde una perspectiva aún no abordada, o al menos no conozco trabajo similar alguno al que yo presento.⁽⁴⁾ De ahí, pues, su relativa contribución a un tema tan trascendente y, también, su indudable limitación.

Desde mi punto de vista, la propuesta pontificia tiene características muy propias que la hacen diferente a las elaboradas por otras instancias o personalidades internacionales. Mientras que la mayoría de los esfuerzos a favor de la negociación pacífica se presentan en foros internacionales y se canalizan mediante las instancias regulares

de relación entre los estados, las palabras y actos del Pontífice trascienden esos marcos en la medida que su mensaje accede con mayor facilidad a los pueblos centroamericanos debido a su ropaje religioso. Sus discursos son motivo de una atención particular para los auditorios católicos; poco más del 95 por ciento del total de la población centroamericana es de afiliación católica y otros 4 por ciento es cristiana protestante. Otra razón es que, por primera vez en la historia, un Papa visita el área centroamericana. Por tanto, el impacto de sus declaraciones no puede ser ignorado porque como ningún otro personaje internacional accede a auditorio tan amplio y, sin duda, influye en el comportamiento social de sus escuchas.

Desde otro ángulo, la Iglesia Católica tiene varias razones para pronunciarse sobre los conflictos en América Central. En América Latina, la Iglesia Católica cuenta con las 2/3 partes del total de fieles en el mundo y se proyecta que para el año 2,000 (en menos de 20 años) en ella se encontrará todavía una mayor proporción de todos los católicos del órbe, debido a la explosión demográfica en el área.⁽⁵⁾ Por tanto, el devenir de estos pueblos es de suma importancia para la máxima jerarquía católica. Por otra parte, la Iglesia cuenta con una doctrina social que teóricamente provee de respuestas para los distintos conflictos sociales.⁽⁶⁾ De esta suerte, ella está en posibilidades de orientar y conducir a sus fieles en su tránsito por la

tierra, ayudarles a resolver sus problemas terrenales y hacerles posible perfeccionar su alma de acuerdo con los valores morales de la fe católica.⁽⁷⁾ En este sentido el Papa es el principal expositor e intérprete de la doctrina social de la Iglesia. Como se verá en este trabajo, la doctrina social es el principal instrumento teórico que orienta y permite legitimar el comportamiento político de la Iglesia en los problemas sociales.

En el caso de América Central la Iglesia Católica encuentra que los conflictos en curso son producto de la injusticia social y el socialismo, para los cuales ella tiene soluciones. En ello también influye que la Iglesia observa síntomas similares de injusticia social en el resto de América Latina que pueden desembocar en situaciones de violencia o en la adopción de ideas socialistas.⁽⁸⁾ Resulta entonces necesario presentar el orden social católico que permita solucionar los conflictos en curso y oriente hacia la vía correcta a las sociedades que han caído en la injusticia social.

La propuesta de paz de Juan Pablo II para América Central, como desarrollaré con cierta amplitud en esta investigación, contiene premisas, señala medios de solución a los conflictos en curso y desarrolla soluciones de largo plazo. Aunque brevemente, expongo ahora sus elementos centrales a fin de que se entienda la lógica de mi escrito.

El Pontífice parte de las siguientes premisas:

a) que los conflictos sociales en la región amenazan gravemente la paz, dentro de los estados y entre ellos; y b) que hay medios pacíficos de solución para esos conflictos y, lo que es más, desde su perspectiva hay solución a las causas que originan esos conflictos. Como lo señalé antes, para Juan Pablo II la injusticia social y el socialismo son las causas de los conflictos sociales.⁽⁹⁾ Al Papa no sólo le interesa proponer una solución pacífica a los conflictos en curso pues sabe que mientras no se solucionen las causas que los originan éstos volverán a aparecer en lo futuro. Mediante una relación causa-efecto el Papa explicará los conflictos sociales centroamericanos y propondrá en consecuencia como medio de solución al diálogo y como solución a las causas de los conflictos un ordenamiento de la sociedad basado en la doctrina social de la Iglesia.⁽¹⁰⁾

Para mí la importancia de la propuesta pontificia está en el ordenamiento social que enuncia, ya que sin entenderlo no es posible explicar de manera suficiente el medio que propone para solucionar los conflictos actuales. Por esta razón, mi investigación la centro en su propuesta de solución a las causas y, en este contexto, ubico el medio específico que él propone: el diálogo. Pienso que de no hacerlo así dejaría de lado el mensaje principal de su propuesta y reiteraría sus llamados al diálogo, que tanta tinta y papel le destinaron los diarios en aquella semana de marzo de 1983.

El diálogo entonces es el medio de solución entre las partes. Ello implica reconocer que la sociedad se divide en partes y que hay conflictos entre ellas. En efecto, al menos desde 1891, con la encíclica Rerum Novarum de León XIII, la doctrina social de la Iglesia reconoce que la sociedad se compone de capitalistas y trabajadores, aunque la misma doctrina señala que dichas clases se complementan y no son necesariamente antagónicas. De ahí se dirá que lo que las enfrenta es la apropiación de la riqueza natural o socialmente producida.⁽¹¹⁾ Desde la perspectiva de esta doctrina el antagonismo de clases surge cuando una de ellas se apropia de una mayor parte de la riqueza en detrimento de lo que le toca a la otra. Si el capitalista se excede, ejerce una acumulación salvaje que en términos católicos se denomina capitalismo liberal y su resultado es una explotación del trabajador.⁽¹²⁾ Es decir, el capitalista comete una injusticia social. En cambio, si el trabajador se apropia de un salario mayor al considerado justo⁽¹³⁾ hace peligrar la existencia del capital, sienta las bases para la socialización de la riqueza y, desde la perspectiva doctrinaria, cuestiona los derechos naturales y divinos, entre los cuales la propiedad privada es uno de los fundamentales. El orden social será aquel que dé a cada parte lo que le corresponde: al capital su ganancia justa y al trabajador su salario justo.⁽¹⁴⁾ De esta manera, dirá el Papa, se preserva el bien común y la paz social.

De lo anterior se entiende que un determinado tipo de paz social es necesario para que pueda realizarse la misión evangélica de la Iglesia Católica. Es decir, al partir de que en cierta paz se encuentran las mejores condiciones para la realización del postulado evangélico, la Iglesia tiene que participar en la solución de los problemas terrenales para que aquélla permanezca. Desde esta óptica el medio social es importante para la consecución de la salvación del hombre. Preservar dicho medio, por tanto, incumbe a la Iglesia. Los conflictos sociales que resultan de la injusticia social y del socialismo tienen que ser explicados y resueltos por la Iglesia; si no directamente, sí con su orientación y participación.⁽¹⁵⁾ Así, la palabra y acción que realice la Iglesia para la preservación de la paz social tendrá su razón de ser en la fuerza sobrenatural de su mandato para actuar en lo natural, es decir, en la sociedad.

Con base en los razonamientos anteriores postulo dos hipótesis generales sobre la propuesta de paz que llevó Juan Pablo II a América Central:

- 1.- La paz que propone Juan Pablo II implica tanto la crítica a la injusticia social del capitalismo liberal como la descalificación del socialismo por no garantizar la paz social ni los derechos naturales y divinos. La paz que él propone implica, por tanto, la adopción de otra formación social capitalista, menos salvaje y que intro

duzca las reformas necesarias para garantizar la justicia social que la doctrina social de la Iglesia propone e inhiba la tendencia socializadora de la riqueza.

- 2.- El diálogo por la paz implicará una exhortación a los partidarios del capitalismo liberal a que renuncien a la acumulación salvaje de riquezas y, para los partidarios del socialismo, la exigencia de que abandonen la opción socialista y encaucen sus demandas por el orden legal establecido.

Para la comprobación de estas hipótesis y el pleno desarrollo de sus implicaciones políticas, sociales y económicas, presento el siguiente esquema de trabajo: El primer capítulo lo dedico a establecer los vínculos históricos de la Iglesia Católica con la región centroamericana, así como a señalar su relación con las principales características estructurales de esas localidades. Incluyo en este mismo capítulo los desarrollos doctrinarios y políticos de la Iglesia, en aras de presentar un cuadro de diversos conflictos intraeclesiásticos en torno a lo social que encontrarán un espacio de confrontación abierta en Centroamérica. Al presentar un cuadro amplio de conflictos sociales y socioreligiosos tengo la idea de presentar tanto el escenario regional que visita el Papa como argumentar las razones que motivaron su visita.

El segundo capítulo versa sobre la cosmovisión papal y sus categorías analíticas de la sociedad. En él presento las categorías analíticas del Pontífice que considero más pertinentes en función de su gira a Centroamérica. Así, de la conjugación de los lazos históricos de la Iglesia en Centroamérica y los conflictos que hay en ella con las percepciones pontificias de lo social señalo los posibles pronunciamientos de Juan Pablo II sobre los problemas de esa actualidad.

El capítulo tercero es una descripción de la gira pontificia. Mi idea es presentar los discursos y hechos que permitan comprobar y calificar las proposiciones de esta investigación. Por lo tanto, hago una amplia citación de los discursos pontificios; primero en orden temático a fin de presentar de manera organizada la propuesta social del Papa; luego estableciendo una relación entre palabra pronunciada y escenario en que la dijo, con el sólo fin de señalar que Juan Pablo II estaba al corriente de los problemas específicos que había en cada lugar que visitaba. Es decir, que la temática que abordaba respondía concientemente a las peculiaridades de conflicto social de cada país y, en la medida de lo posible, sus palabras tenían un carácter preventivo para otras localidades.

En el cuarto capítulo presento las razones por las cuales el modelo social propuesto no puede ser aceptado ni

por los tradicionales grupos de poder local ni por las organizaciones insurgentes. Lógicamente, por razones muy distintas. Esto es, desde mi punto de vista, el trabajo sería incompleto si sólo me limitara a señalar los intereses de la Iglesia Católica en la región y la propuesta de un orden social que presentara Juan Pablo II. De ahí que considerara necesario presentar las posibles razones por las cuales ni unos ni otros accederían a seguir los señalamientos pontificios. Sin embargo, ello no quiere decir que, por no aceptarlos, los desechen por completo. Por el contrario, los utilizarán en la medida que beneficien sus intereses particulares. Por tanto, la parte final de este capítulo la dedico a establecer las principales coincidencias de las conclusiones pontificias con las percepciones e intereses de determinados sectores locales y extra-regionales, particularmente los estadounidenses.

Por último, dedico unas cuantas páginas a algunas consideraciones finales. En ellas, aparte de hacer un sumario de los logros de este trabajo, trato de señalar la importancia de seguir el desarrollo político de las organizaciones católicas en particular. La visita pontificia, para mí, arroja luz sobre una lucha política que la Iglesia Católica ha llevado a una nueva fase desde la elección de Juan Pablo II, para seguir buscando su permanente objetivo: la de pretender erigirse en el conductor y juez moral del hombre y su sociedad.

NOTAS

- 1.- Kirkpatrick, J. "Dictatorships and Double Standards". Commentary noviembre de 1979.
- 2.- Kirkpatrick, Jane en su artículo "US Security and Latin American." Commentary, de enero de 1981, expone el peligro que, para la seguridad estadounidense, significa un anillo de bases soviéticas en torno a las fronteras sur y este de EU.
- 3.- Ciertamente el listado no es completo, mas lo enuncio como un mero ejemplo que ilustre lo diversificado de la preocupación internacional por el devenir del área centroamericana que, para algunos como México, tiene repercusiones sobre sus propios intereses nacionales.
- 4.- Debo aclarar que si bien ya se han hecho estudios de las organizaciones religiosas centroamericanas e incluso de la visita pontifica al área, ninguno lo ha hecho desde la perspectiva que yo utilizo. A ello me refiero al hablar de la originalidad de mi trabajo que, en reconocimiento de lo anterior, la califico de relativa.
- 5.- Fazio, Carlos. "La coincidencia de acciones bosqueja una política común del Papa y Reagan". Proceso. No. 384. México. CISA, 1984. p. 39.
- 6.- En realidad hay no una, sino varias doctrinas social al interior de la Iglesia. Sin embargo, por no ser este el lugar apropiado para hablar de las distintas doctrinas, asumo que al hablar de la doctrina social de la Iglesia la referencia es para la sustentada por Juan Pablo II que, como se verá, se nutre de otras anteriores.
- 7.- La actual doctrina social de la Iglesia surge en 1891 con la encíclica Rerum Novarum de León XIII. Como se verá en el desarrollo del trabajo, ella incorpora los elementos doctrinales anteriores que en materia social resultaron útiles y pertinentes. Por otra parte, si

bien es cierto que el Concilio Vaticano II (1962-1965) aprobó modificar el nombre de "doctrina social" por el de "enseñanza social" de la Iglesia, también es cierto que Juan Pablo II usa de manera indistinta uno y otro término. Yo utilizaré el de doctrina pues pienso que es más congruente con la manera de pensar del Pontífice. Es decir, como se verá en la investigación, él mantiene muchas de las posiciones preconciiliares; ésta es sólo una muestra anticipada de su postura.

- 8.- La importancia que América Latina tiene para la Iglesia Católica la señaló el mismo Juan Pablo II: "El futuro de la Iglesia se juega en América Latina." Fazio, Carlos. "La coincidencia... op.cit., p. 39.
- 9.- La definición de injusticia social se verá en unas cuantas líneas más.
- 10.- Por mera facilidad escribo América Central o Centroamérica, aunque en realidad me refiero a los países que visitó el Papa en su gira de marzo de 1983; Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Panamá, El Salvador, Guatemala, Belice y Haití. También debo aclarar que no por hablar de conflictos centroamericanos estoy considerando una homogeneidad en todos ellos. Para el Papa, y así lo utilizo en el escrito, Nicaragua representa el peligro socialista y en los otros países existe injusticia social, aunque también sus escenarios más notorios son El Salvador y Guatemala.
- 11.- Para el efecto conviene consultar la encíclica referida de León XIII. En particular, yo consulté la editada en Buenos Aires por la editorial DIFUSA en 1959. O consultarse alguna de las otras encíclicas igualmente importantes. Por ejemplo la de Pío XI Quadragesimo anno de

1931; la de Juan XXIII, Sobre el reciente desenvolverse de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana; o la de Pablo VI, Populorum Progressio. Estos textos de basta divulgación se encuentran en muy variadas ediciones; en su oportunidad yo iré presentando la ficha bibliográfica de la que utilice.

- 12.- Desde la perspectiva de la doctrina, la explotación del trabajador existe cuando no se le paga el salario justo, a diferencia de la óptica marxista que considera que hay explotación desde el momento en que el trabajador vende su fuerza de trabajo como una mercancía. Importa establecer la diferencia, pues explotación no significa lo mismo para unos que para otros.
- 13.- De León XIII a Juan Pablo II han cambiado los criterios para establecer, de acuerdo a la doctrina, lo que se considera un salario justo. Mas, lo que ha permanecido inmutable es la idea de que de no pagarse un salario justo se comete una injusticia social.
- 14.- Como en su oportunidad se verá, esta concepción de justicia beneficia en particular al capitalista y no al trabajador. Para que un salario se considere justo la doctrina establece criterios, mas toda la ganancia excedente va al capitalista. Así, si un empresario cubre los criterios señalados por la doctrina, el resto será su ganancia justa. De acuerdo a las leyes de reproducción del capital, la ganancia siempre será mayor que la mera satisfacción de la fuerza contratada. De esta suerte, y de aplicarse los criterios de la doctrina, el salario es controlable pero no así la ganancia. Esto lleva a que la doctrina legitime las diferencias sociales; más gana el que más tiene.

15.- En particular, en el capítulo II se abordará el tipo de orientación y participación que la propia Iglesia se asigna.

I.- EL ESCENARIO DE LOS HECHOS.

En este capítulo me ocuparé de establecer los vínculos históricos de la Iglesia Católica con América Central, así como de señalar su relación con las principales características estructurales de las sociedades centroamericanas. El propósito es señalar a grandes líneas los momentos y las formas como la Iglesia Católica creó sus bases poblacionales y desarrolló en el área sus concepciones morales y sociales. En particular, el énfasis estará en el desarrollo de la Iglesia Católica por ser ésta tema central de la investigación, si bien referida a los conflictos sociales de la región centroamericana. Me detendré en la exposición de los principales problemas que enfrenta la cosmovisión católica a fin de presentar un cuadro de diversos conflictos intraeclesiásticos, con claras implicaciones sociales para la propia Iglesia, que motivan en gran parte la gira del Pontífice en marzo de 1983.

La hipótesis de trabajo que utilizo en este capítulo es la siguiente: la Iglesia Católica tiene vínculos históricos en la región, influye y es influida por los conflictos sociales que ahí se desarrollan. Por tanto, las distintas concepciones del quehacer terreno de los católicos nutren y se nutren de los conflictos centroamericanos. Para la argumentación de la hipótesis desarrollaré cuatro incisos; en el primero establezco los vínculos históricos de la

Iglesia Católica; en el segundo expongo que, pese al dominio católico en el campo simbólico de la religión, para finales de los años cincuenta se registra una baja considerable en la influencia real de la Iglesia Católica y una pérdida alarmante de la religiosidad en América Central. En el tercer inciso señalo que estos problemas no son exclusivos de la región, sino que se encuentran de manera general en el Tercer Mundo. Por otra parte, la Iglesia concluirá que la injusticia social y el socialismo son las causas de los conflictos sociales. Frente a estos problemas, en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) celebrado en 1968, se manifestarán distintas corrientes de solución que, para la CELAM III (1979), serán fácilmente identificables tres tendencias centrales. El cuarto inciso lo dedico a presentar las principales características estructurales de las sociedades centroamericanas a fin de señalar su relación con las distintas opciones sociales católicas. Como colofón del capítulo señalo que los problemas presentados motivan, ya desde este primer momento, razones para la realización de la gira pontificia.

A.- Los vínculos históricos de la iglesia Católica.

La Iglesia Católica llegó a América Latina con la conquista española. Desde entonces su presencia se ha hecho sentir en los distintos campos de la vida social, llegando

el catolicismo a formar parte de la identidad cultural de esos pueblos. En América Central la Iglesia Católica, como las fuerzas armadas, son elementos medulares en la construcción del Estado-nación. La arraigada organización religiosa, su estructura y membresía han permitido su permanencia y adecuación a los cambios sociales que se han presentado en el área. Para Monteforte la presencia social de la Iglesia Católica es tal, que "casi todas las normas de vida comunitaria emanan de sus dogmas y ejercicio."⁽¹⁾ Veamos algunos hechos históricos.

En tiempos de la Colonia la Iglesia Católica ayudó a la organización y ejercicio de la administración del Nuevo Mundo estableciendo las bases de instituciones y prácticas sociales que habrían de permanecer y aun ser útiles en el régimen poscolonial. La cofradía, por ejemplo, es la organización más difundida en la región.⁽²⁾ En un primer momento ella sirvió como mecanismo de control colonial al ser superpuesta a la organización comunal indígena. Con todo y su vestimenta eclesiástica, pronto sirvió para el reclutamiento de mano de obra para los trabajos públicos.

En el siglo XIX el imperio español pierde sus colonias americanas ante el fuego independentista. La Iglesia Católica, como institución, es de las más afectadas por los movimientos de independencia. Sufre pérdidas cuantiosas en lo económico e incluso se presentan escisiones internas por

la posición que asumen algunos de sus clérigos en las luchas republicanas y de independencia.⁽³⁾ El liberalismo, en los primeros años del siglo XIX, se constituye como el principal obstáculo que enfrenta la Iglesia y que amenaza derruir sus bases de sustentación por doquier. La Francia católica ve morir la monarquía y ascender la república. Con el cambio de régimen concluye el ancestral vínculo de las monarquías católicas y la Iglesia, base de la política vaticana. Ante el embate liberal, la Iglesia habría de diseñar la doctrina política que respondiera al desafío. Su inspirador sería el Cardenal Rampolla, quien elaboraría una doctrina que lleva su nombre.⁽⁴⁾

La doctrina Rampolla responde al Estado republicano, con partidos políticos y elecciones y libertad de cultos, que partiendo de Europa se generalizaba a distintas partes del mundo. Importa detenernos en la exposición de los supuestos y principios de la doctrina pues ellos formarán parte de la doctrina social de la Iglesia en general y serán referencia particular de ésta en su relación con los estados centroamericanos.

La premisa central es que el liberalismo introduce un problema en la relación Iglesia y Estado. No es un problema de la Iglesia con el conjunto de la sociedad, ni con las organizaciones civiles y políticas que en ella existen. Tampoco es un problema para la Iglesia los problemas socia-

les que en dicha sociedad se presenten. Por lo tanto, la Iglesia Católica reconoce la necesidad de modificar su doctrina política ante las nuevas circunstancias y enuncia, para la nueva situación, los siguientes principios:

- 1.- Acepta la distinción del campo religioso del político; en el primero se encuentra ella y en el segundo las organizaciones políticas y el Estado, que es independiente de la Iglesia. En su ámbito particular la Iglesia norma su actuación por sus propios dogmas y disciplina. En el campo político la Iglesia se declara neutral y sus fieles son libres, al menos en teoría, de hacer las opciones de su preferencia. En los campos mixtos, donde convergen la acción de los "religiosos" y de los "políticos" (por ejemplo, educación, cultura, bienes inmuebles) se buscan acuerdos. Obvio es decir que, en aquellos lugares donde los sujetos del campo político se mostraran cortos de miras y de voluntad, la Iglesia procuraría mantener el mayor número de privilegios posibles. Como veremos, este es el caso de los países de América Central.

- 2.- La Iglesia Católica establece concordatos con todos los gobiernos. Mejor dicho, la Santa Sede acuerda explícitamente con los gobiernos nacionales las condiciones y lugar de la Iglesia en la legalidad de la nueva sociedad. Esto significa que los episcopados nacionales que

dan mucho más subordinados a los dictados que provengan del Vaticano y obligados a temporalizar su actuación de acuerdo con los concordatos que la Sede romana hubiera firmado con los gobiernos de sus respectivas localidades. En Roma se espera lograr las mejores condiciones para su actuación y, a cambio de ello, compromete a los episcopados nacionales a apoyar y ser leales a los gobiernos contractuales. En la América Central, a los en debles estados nacionales nacientes les beneficiaría so bremanera esta doctrina política dada la escasa capaci dad consensual con que contaban en ese entonces.

3.- En conformidad a los lineamientos anteriores, a los fie les de la Iglesia se les exhorta a vivir de acuerdo a las normas institucionales de los gobiernos contractuales. Se les indica que de esa manera se crean las condiciones sociales más favorables para la acción de la Iglesia y para la defensa de los principios morales que ésta sustenta.

Esta doctrina política cubría potencialmente un es pacio muy basto de conflictos con el Estado liberal. Y aunque fue diseñada en el contexto de las repúblicas europeas, no dejó de mostrar su utilidad en regiones distintas. En las colonias españolas de América el derrotero que sigue la relación Estado-Iglesia es distinto al europeo, no obstante que el liberalismo nutre los movimientos de independencia e

inspira las reformas que emanan de los regímenes poscoloniales.

La reforma liberal encontró adeptos en el ejército, en la masonería, en el protestantismo y en los Estados Unidos, para activar en la región la nueva inserción en el mercado capitalista mundial. Este desarrollo es particularmente cierto para Guatemala y en menor medida para El Salvador, ya que "en el resto de Centroamérica no hubo radicalismo liberal contra la Iglesia y se pasó de una gradual supresión de sus privilegios a un laicismo moderado y a un régimen de libertad de cultos que daba seguridad a los practicantes de todas las religiones."⁽⁵⁾ Por otra parte, la reforma liberal no acabó, por ejemplo, con la cofradía, al descubrir que, como estructura de organización social, válida tanto para las comunidades rurales como ciudadinas, resultaba de utilidad política. Otras funciones de registro civil, como el bautizo y el matrimonio, se mantuvieron pues estos registros religiosos también resultaban útiles al Estado emergente al cubrir funciones que la legalidad naciente no estaba en posibilidades de absorber administrativamente. Todo esto se facilitaba porque el interés primordial de los independentistas era desbancar a los españoles del poder político y liberar a las fuerzas económicas de sus amarras coloniales.

En suma, el liberalismo sirvió para cercenar de manera irreversible algunos privilegios políticos y económicos

a la Iglesia en América Central. Mas ésta pronto encontró, con la doctrina Rampolla, la manera de adecuarse a los nuevos vientos de los estados nacionales, máxime que éstos eran débiles y requerían de ayuda. La Iglesia Católica siguió en la práctica cubriendo no sólo el campo religioso y el terreno mixto, sino haciendo sentir su parecer en el político.

B.- El pasado reciente.

No bien había logrado la Iglesia elaborar su doctrina política para el desafío liberal, cuando el surgimiento del marxismo pasó a ocupar su atención de manera central. El rápido avance de éste, con su ateísmo y negación de los principios morales y divinos y del papel que decía la Iglesia debía ella ejercer, originó una respuesta de León XIII en 1891: su encíclica Rerum Novarum, que trata sobre la cuestión obrera.⁽⁶⁾ Esta encíclica explicita por primera vez el por qué la propiedad privada es un derecho divino, inviolable y que es la única forma de propiedad que permite la paz social y facilita las condiciones sociales en las cuales el hombre puede salvar su alma. En ella se tiene presente el daño que el liberalismo había causado a la Iglesia y, en consecuencia, se le critica su excesivo interés en la acumulación de riquezas. La doctrina Rampolla también es incorporada, aunque con el distintivo sello de concebir al Estado como entidad subsidiaria y subordinada a los derechos natura-

les y divinos del hombre (por tanto de la propiedad privada). Mas su crítica central es para los planteamientos socialistas, pues en la medida que ellos niegan el carácter privado de la propiedad niegan simultáneamente un derecho divino fundamental y ponen en peligro la paz social bajo la cual se puede salvar el alma humana. En esta encíclica León XIII establece los fundamentos de la actual doctrina social de la Iglesia que, desde ese entonces, provee de elementos para criticar los excesos del capitalismo liberal, para evaluar el papel del Estado y para negar toda posibilidad de relación o de conciliación entre católicos y socialistas. Para esta investigación, pues, desde finales del siglo XIX la Iglesia ya contaba, al menos en teoría, con respuestas tanto para el liberalismo como para el socialismo.

Todos los sucesores de León XIII se han referido o basado en Rerum Novarum al pronunciarse sobre problemas sociales, ampliando y argumentando algunos aspectos de acuerdo con las innovaciones del desarrollo de los pueblos, con la excepción de Juan Pablo I que murió a los pocos días de su elección. Aunque como posibilidad real, el marxismo tardaría en llegar a América Central, Pío XI vería con creciente preocupación su auge sobre todo en Europa y así lo haría constar en su encíclica Quadragesimo Anno, publicada en 1931. Ciertamente, desde el triunfo de la Revolución de Octubre en 1917 el comunismo se extendía con más fuerza en todo el mundo lo que significa que la Iglesia Católica enfrentara una nue-

va situación motivada en gran parte por la fuerza creciente de la nueva alternativa social. Por tanto, tomaría sus previsiones y emprendería acciones concretas. Como en otras partes del mundo, en 1935 se formó la Acción Católica en Costa Rica y para la posguerra su labor se extendía a varios países de la región. Se fomentó la organización de las juventudes católicas tanto en el campo como en las ciudades y se hizo el intento de formar sindicatos y partidos. Broderick señala que fue durante la Segunda Guerra Mundial que la Iglesia cobró conciencia de la importancia que tenía la América Católica para el cristianismo.⁽⁷⁾ Para ser más precisos, la Iglesia Católica percibió que América Latina en particular estaba en riesgo de caer bajo la influencia del marxismo. No sólo por la riqueza teórica del marxismo sino también porque éste planteaba una salida nueva y revolucionaria a los ancestrales problemas de la miseria y desigualdad social, en forma diametralmente opuesta a la propuesta por la doctrina social de la Iglesia. El temor católico era mayor dado que la Unión Soviética surgió como uno de los grandes vencedores de la Segunda Guerra Mundial, lo que hacía pensar en enfrentar una fuerza adversaria como no había habido en el pasado.

A las previsiones tomadas antes de la Segunda Guerra Mundial, se adoptaron otras más. Una fue el preparar a "los intelectuales católicos de la nueva generación para que tuvieran acceso a puestos clave en los gobiernos latinoamericanos del futuro. Por lo tanto, las universidades católicas

de toda Europa facilitaban becas a los latinoamericanos. Pero encontraron la mejor bienvenida en Lovaina",⁽⁸⁾ por una sencilla razón: Lovaina era fortín de la Democracia Cristiana y sede de la Confederación Internacional de Sindicatos Cristianos. Además, Bélgica había sido escenario de las primeras luchas del Movimiento Obrero Cristiano y tierra natal del sacerdote Cardijn, eclesiástico que convenció al Papa Pío XI de que "la tragedia más grande del Siglo XIX constituía la pérdida para la Iglesia católica de la clase obrera"⁽⁹⁾ en Europa y de que esa pérdida no debía repetirse en América Latina. El razonamiento implicaba el reconocimiento de lo peligroso que resultaba el nuevo adversario, el marxismo, y la necesaria preparación de la Iglesia para enfrentarlo y tratar de vencerlo.

Otra importante medida fue el envío de sacerdotes y misioneros a América Latina, con el objetivo de reforzar el trabajo pastoral.

Las previsiones pronto dieron resultado. En Costa Rica, en 1948, triunfó la rebelión encabezada por José Figueres, teniendo como patrona a la Virgen de los Angeles y la fundamental participación del padre Benjamín Núñez y de monseñor Víctor Manuel Sanabria. El primero organizó un movimiento que, al triunfo de Figueres, se convirtió en la primera central obrera del país y, el segundo, enfrentó a los comunistas en la disputa de la reforma social, parapetado en

la doctrina social de la Iglesia. La constitución que se promulgaría al año del triunfo de Figueres declarararía al catolicismo religión del Estado y ordenaría a los funcionarios estatales que al rendir propuesta de aceptar un puesto público juraran en el nombre de Dios.⁽¹⁰⁾

Sin embargo, sería en Guatemala donde la Iglesia institucional creería sentir la llegada del temido adversario a la región vía la elección de Jacobo Arbenz, precedido de un empuje creciente de fuerzas sociales en las que efectivamente había participación de comunistas guatemaltecos.⁽¹¹⁾ Desde los púlpitos se llamó a defender la moral cristiana y el derecho natural de la propiedad atacados, desde la perspectiva eclesiástica, directamente por las reformas impulsadas por el gobierno constitucional de Arbenz. Es por demás sintomático que el golpe de Estado del Coronel Carlos Castillo Armas tenía como patrono al Señor Sepultado de Esquipulas y, al triunfo de los golpistas, éstos agradecieron la ayuda de la Iglesia restituyéndole "buena parte de los privilegios que había perdido desde 1871, dándole personalidad jurídica y derecho a poseer bienes y a reorganizar las asociaciones conventuales y la enseñanza religiosa."⁽¹²⁾ El marco jurídico otorgado a la Iglesia Católica no se vio constreñido por los hechos políticos de los años siguientes, antes bien se le confirmó y amplió sus atribuciones en la Constitución de 1964.

Por otro lado, en ese decenio de los años cincuenta se presentaron otros dos hechos importantes: la fundación en 1955 del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Río de Janeiro, que se traza como objetivos profundizar la acción social de la Iglesia y continuar la lucha contra los movimientos ateos, es decir, los marxistas. El otro es el triunfo de la Revolución Cubana en 1959 que dio aliento a la guerrilla como forma de lucha contra la explotación y desigualdad social en la región.

En los años sesenta se da un impulso sin precedente a las economías de América Central que, lejos de disminuir las diferencias sociales, las magnificaron.⁽¹³⁾ Por otra parte, y como una respuesta directa a la ola revolucionaria, Estados Unidos impulsa la Alianza para el Progreso (ALPRO) y los gobiernos del área aplican sus planes de reforma y represión.⁽¹⁴⁾ La Iglesia Católica se suma a la lucha anticomunista, pero hace importantes descubrimientos: descubre que, aunque los censos de 1960 en Centroamérica señalan que entre un 96 y un 98 por ciento de la población se declara católica, el compromiso de fe es más nominal que efectivo; que la participación de los feligreses en el culto externo es cada vez menor, reduciéndose a la práctica mínima como es la asistencia a los misales dominicales; que el importante número de eclesiásticos que había arribado de Europa, y del cual dan fe los mismos censos de población, se encuentra mermado en sus alcances pues la mayor parte de ellos rebasa

los 40 años y se mueven con dificultad en las zonas rurales y escasamente comunicadas; que en promedio, por cada sacerdote hay un auditorio regional de 10 382, "con máxima de 17 072 en Panamá, media de poco más de 12 000 en Honduras y Guatemala, y mínima de 5 410 en Costa Rica",⁽¹⁵⁾ cifra alta y dispersa para atender de manera satisfactoria. Y, por último, que los importantes incrementos en parroquias, religiosos y religiosas hechos desde la segunda posguerra no habían tenido el resultado esperado pues era bajo el número de seminaristas y sacerdotes lugareños. En conclusión, que había una baja considerable en la influencia real de la Iglesia y una pérdida alarmante de la religiosidad en los pueblos centro-americanos.

C.- Las luchas intestinas.

La reducción de la religiosidad e influencia de la Iglesia Católica no sólo se daban en América Central, sino en todo el Tercer Mundo. Esto, junto a los problemas sociales de la paz y la justicia social amenazadas por el socialismo y por el liberalismo presentaban para el Vaticano un panorama problemático y de difícil solución. De ahí que para 1959, apenas unos meses después de haber sido electo Papa, Juan XXIII anunciara la realización del Concilio Vaticano II cuyo objetivo era por demás ilustrador de su propósito: la puesta al día de la Iglesia Católica en materia so-

cial dadas las constantes amenazas a la paz y justicia y la baja incidencia de ella en la preservación de éstas.⁽¹⁶⁾ La muerte de Juan XXIII haría que el Concilio desarrollara sus últimas 3/4 partes bajo la conducción de Pablo VI, quien también expresaría su preocupación por los efectos de la injusticia social. Sobre la injusticia y sus efectos diría en su encíclica Populorum Progressio: "¿Quién no ve los peligros que hay en ello, de reacciones violentas, de agitaciones insurreccionales y de deslizamientos hacia las ideologías totalitarias? Estos son los datos del problema cuya gravedad no puede escapar a nadie."⁽¹⁷⁾ Al concluir el Concilio se reconocería que en él se habían logrado importantes reformas en el quehacer social de clérigos, religiosos, misioneros, laicos y feligreses. Mas, como no es objetivo de esta investigación detallar cada una de dichas reformas, sólo cabe decir que ellas tendían a coadyuvar a la solución de la injusticia social, a preservar la paz e impedir los peligros a los que aludía Pablo VI.

En 1968 habría de celebrarse la II reunión General del CELAM en Medellín que, partiendo de los cambios realizados en el Concilio, buscaría profundizar sus alcances sociales y darle impulso a las propias concepciones de los clérigos latinoamericanos.

De la convergencia de los cambios socioeconómicos en Centroamérica y de las innovaciones eclesiológicas que sur

gieron del Vaticano II y CELAM II, emerge un fortalecimiento del papel consensual de la Iglesia en tanto que ofrece a los habitantes del área un nuevo compromiso social en el que ésta propone un apoyo diferente a sus esperanzas y reivindicaciones por mucho tiempo aletargadas. El nuevo compromiso de los católicos se manifestó en su involucramiento en el patrocinio, organización y conducción de distintas formaciones sociales, desde comunidades cristianas de base y cooperativas hasta agrupaciones políticas.⁽¹⁸⁾ De esta forma la Iglesia pudo presentar nuevas formas de lucha contra la injusticia social, alternativas a la puesta en marcha por los socialistas y guerrilleros.

Sin embargo, como en tantos momentos de la Historia, la Iglesia Católica demostraría que no es monolítica. En un primer momento, las diferencias frente al programa reformista de los encuentros episcopales se dejaron sentir en su desigual acatamiento y aplicación, tanto entre las jerarquías como en los sectores sociales en que ellas influían. No obstante, el sector progresista del clero logró sacar adelante la idea de que la Iglesia se debía preocupar por re-descubrir la fuerza transformadora del Evangelio que, desde su particular visión, significaba el involucramiento directo de la Iglesia en la lucha contra la injusticia social. Sin embargo, y como tendremos oportunidad de analizar, la posterior elección de Juan Pablo II ahondó las diferencias existentes. Para la CELAM III, celebrada en Puebla en 1979, se

vería con claridad la lucha de tendencias que existen dentro de la Iglesia y que ya para ese año se podían identificar en tres. Ellas son: 1) la conservadora; 2) la de la teología de la liberación; y 3) la tercerista o neutra, también llamada de la neocristiandad. (19)

Aun a riesgo de parecer esquemático, puedo decir que el clero católico se ubica en una de esas tres tendencias, aunque hay que reconocer que al interior de cada una de ellas también existen diferencias de matiz e incluso de fondo. Por otra parte, debe quedar claro que las diferentes concepciones teológicas y sociales se dan dentro de la jerarquía institucional de la Iglesia Católica porque parten de interpretaciones diferentes de los mismos textos sagrados. Su traducción en determinados compromisos materiales ciertamente impacta en ciertos grupos sociales y los enfrenta, mas ello no significa necesariamente un cuestionamiento de la fe ligresía ni de la jerarquía a la creencia misma sino a la manera como los distintos creyentes interpretan y asumen su fe en sus actividades cotidianas. Es decir, no se cuestiona la existencia de Dios, se discrepa en la interpretación de sus enseñanzas y mensajes. La unidad en Cristo y hasta cierto punto en la Iglesia Católica se ha mantenido, aunque los problemas terrenales les ha alejado unos de otros, enfrentándolos inclusive. Veamos sus diferencias sobre lo temporal.

Según un informe de Inforpress,⁽²⁰⁾ la tendencia conservadora es partidaria de la doctrina de la seguridad nacional⁽²¹⁾ y en ella concurren los sectores religiosos y de la jerarquía católica con más acceso al poder económico y político. Por lo regular su quehacer político lo han canalizado por la democracia cristiana y mantienen un estricto apego a los postulados más ortodoxos de la doctrina social de la Iglesia. En la tendencia de la teología de la liberación se aglutinan los sectores progresistas y revolucionarios. Es precisamente dentro de esta tendencia donde se encuentran las mayores diferencias, pues hay desde clérigos que se pronuncian por las reformas sociales sin llegar a postular el cambio de sistema hasta quienes aceptan la lucha de clases como fundamento del cambio social. De cualquier forma, a ellos se les identifica, en términos teológicos, por su opción preferencial por los pobres.⁽²²⁾ Aunque su posición fue originalmente nutrida por una tradición católica aristotélico-tomista,⁽²³⁾ los avances del Vaticano II les dan una mayor cobertura de acción y pensamiento.

La tendencia tercerista o neutra surge a raíz del 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.⁽²⁴⁾ Sin embargo, como comprobaré en ocasión de la visita del Papa a América Central, los partidarios de esta tendencia tienen la convicción de que miembros del clero y feligreses buscan erróneamente

fuera de la doctrina (en el marxismo, luchas de liberación, etc.) respuestas a su vida espiritual y terrenal, lo que los hace emprender una especie de cruzada para rescatarlos de su caída en la tentación y el pecado. Es decir, los que en la búsqueda de la paz y la justicia recurren a la violencia olvidando que el obstáculo por excelencia para la instauración de ambas se encuentra en el pecado. Por ser Juan Pablo II el exponente más visible de esta posición tendré oportunidad de ampliar su contenido. Mas, lo que ya queda claro a estas alturas es que las brechas conceptuales que se abren al interior de la Iglesia Católica se nutren de, y a la vez nutren a, los conflictos sociales; esta relación es mucho más acuciante en América Central en particular, dadas las características estructurales de las sociedades locales y del grado de polarización y conflicto sociales.

D.- Una historia de dependencia y subordinación.

Aunque es un gran riesgo generalizar, en este apartado resalto las características comunes más importantes de las sociedades centroamericanas, en función de establecer un nexo entre ellas y las distintas concepciones sociales eclesíásticas.

Las formaciones sociales capitalistas de los países centroamericanos se caracterizan por ser altamente depen

dientes del exterior, en las que la penetración y dominio del capital estadounidense se ejercen en las actividades más dinámicas de esas economías. Por otra parte, la riqueza y el poder político se concentran en reducidos sectores sociales, que sustentan su dominación en estructuras políticas dictatoriales y oligárquicas, impasibles a las vindicaciones populares.⁽²⁵⁾ La situación es tan extrema que, para un grupo de científicos sociales reunidos en La Haya en junio de 1983, "el fraude electoral y la violencia, el asesinato de los políticos democráticos y la represión a las organizaciones populares han eliminado virtualmente la posibilidad de reformas a través de las estructuras políticas y económicas existentes."⁽²⁶⁾ Veamos algunos datos que ilustran estas aseveraciones.

Desde su pasado precolonial, Centroamérica se forma de sociedades agrarias. Con su inserción al mercado capitalista mundial se asentó su carácter agroproductor. Es más, su perfil monoexportador recién varió en los años sesenta de este siglo cuando se da un importante crecimiento diversificado que introduce nuevos productos, tales como el algodón, la carne y el azúcar, al tradicional cultivo del café. Sin embargo, las sociedades centroamericanas continuaron siendo agrarias, puesto que las innovaciones se sustentaron en nuevos procesos de concentración de tierras, en el cultivo extensivo y en la ocupación de los mejores predios. El resultado fue que pronto se alcanzaron altos niveles de

productividad en bienes de exportación, pero al alto costo de una baja en la producción de bienes de consumo interno. Torres-Rivas dirá que se trata de "una economía que produce divisas pero no alimentos, en una etapa en que la frontera agrícola prácticamente se agotó y la población, por lo menos, se duplicó al mismo tiempo."⁽²⁷⁾

El modelo agroexportador ha significado una extrema concentración de la riqueza y de la propiedad. Un estudio reciente de la CEPAL señala que el 62 por ciento de la población total de América Central vive en la pobreza o en la miseria,⁽²⁸⁾ es decir, sin los medios para satisfacer sus necesidades básicas de subsistencia. Incluso se señala que en Costa Rica, que tiene el ingreso per cápita más alto de la región, el 15 por ciento de su población (300 mil personas) vive de las donaciones de alimentos que otorgan instituciones internacionales de caridad.⁽²⁹⁾ Ello señala el tipo de relevancia social que tiene el que un país con un elevado ingreso per cápita, lo distribuye prioritariamente en beneficio de un reducido sector de la población. En efecto, la polarización estructural del modelo agroexportador arroja los siguientes resultados en la distribución del ingreso nacional: En Costa Rica el 5 por ciento de la población más rica capta el 23 por ciento del ingreso, mientras que el 20 por ciento de la población más pobre recibe el 5 por ciento; en Panamá el 5 por ciento de la población más rica capta el 22.2 por ciento y el 20 por ciento de la población más po-

bre el 4.6 por ciento; en Honduras el 5 por ciento de la población más rica el 29 por ciento del ingreso y el 20 por ciento de la población más pobre el 3 por ciento; en El Salvador el 5 por ciento de la población más rica el 38 por ciento del ingreso y el 20 por ciento de la población más pobre el 2 por ciento; en la Nicaragua de Somoza el 5 por ciento de la población más rica recibía el 42.4 por ciento del ingreso nacional y el 20 por ciento de la población más pobre sólo el 3 por ciento. (30)

El modelo agroexportador es altamente vulnerable a las fluctuaciones del mercado internacional y a las crisis económicas del capitalismo. Los bienes de exportación del área tienen como características el que son fácilmente sustituibles, lo que incide en su competitividad internacional y en que hay una tendencia a la baja de sus precios en la medida que aumente la oferta de los mismos. Ello significa que difícilmente puede haber periodos prolongados en que se capten divisas en mayor número por tal concepto. En cambio, lo que sí se ha visto es un alza constante en el uso de divisas por concepto de importaciones de bienes para consumo interno. Si ello arroja saldos desfavorables en los balances anuales e incrementa el monto de la deuda externa, en periodos de crisis la situación es más extrema. En la crisis que se ha presentado en los últimos años se ha comprobado la vulnerabilidad de las exportaciones centroamericanas; los precios han bajado, los costos han aumentado, los créditos han

escaseado, las tasas de interés se han vuelto prohibitivas, se han deteriorado los términos de intercambio y se ha presentado una aguda insuficiencia en la inversión privada.

Particularmente en tiempos de crisis, queda en evidencia la debilidad económica del Estado —luego me ocuparé de su debilidad política. Desde el momento en que su base financiera se dedica casi exclusivamente a crear la infraestructura que permita la expansión de la inversión privada, el ahorro interno disponible beneficia fundamentalmente a una minoría de la población que es la que acapara al final del ciclo productivo la mayor proporción del ingreso nacional, como se anota líneas antes. Esto ha orillado a un crecimiento sin medida del endeudamiento externo. Para finales de 1982 la deuda externa de los países del área ascendía a 55.0 millones de dólares para Belice; 2,600.0 millones de dólares para Costa Rica; 1, 200.0 millones de dólares para El Salvador; 1, 350.0 millones de dólares para Guatemala; 1,650.0 millones de dólares para Honduras; 2,400.0 millones de dólares para Nicaragua; y 3,500.0 millones de dólares para Panamá. En total, la deuda externa de dichos países alcanza la cifra de 12,775.0 millones de dólares.⁽³¹⁾ Esta situación se torna más grave en la medida en que el sector beneficiado no reinvierte la ganancia obtenida, sino que la exporta debido a la inestabilidad política y a las mayores tasas de interés que se pagan en los mercados internacionales de capital. Sólo para el caso de El Salvador la fuga de capitales en los

primeros años del decenio de los ochenta fluctuaba entre los 2 y 3,000 millones de dólares.⁽³²⁾

La ingerencia estadounidense en la región centroamericana data de mediados del siglo XIX y sus intereses geopolíticos y económicos le vinculan estrechamente con los grupos tradicionales de poder local. Esto ha significado que se otorgue toda la ayuda necesaria a estos grupos en los momentos de crisis y, particularmente, desde 1979 en forma más masiva y directa luego de la derrota de Somoza en Nicaragua.⁽³³⁾ El afán de sostener a los débiles gobiernos, reforzar los aparatos de represión regional y acabar con el régimen sandinista, han hecho que la administración Reagan lograra el envío de 1,689.1 millones de dólares por concepto de ayuda económica y asistencia militar a Costa Rica, Guatemala, El Salvador y Honduras, de 1980 a 1983.⁽³⁴⁾ De esa cifra, sólo El Salvador captó 773.8 millones por la sencilla razón de que ahí es donde el conflicto social es mucho más agudo. Por otra parte, valiéndose de su poder en instituciones multinacionales de financiamiento, tales como el BID, FMI, Banco Mundial, EU ha coadyuvado al otorgamiento de préstamos para dichos países, para el mismo periodo, por 1,964.8 millones de dólares. Sintomáticamente, las mismas instituciones, para el mismo lapso de tiempo, sólo autorizaron 197 millones para Nicaragua.⁽³⁵⁾

El vínculo EU-grupos tradicionales de poder tiene otra característica: la alta vulnerabilidad de estos últimos con respecto del primero. De ahí que, aparte de tomar las medidas coercitivas que sostengan el sistema de dominio que favorece sus intereses de clase, lo hacen de acuerdo con la dinámica y modalidades que dicta EU. Esto se constata tanto en el papel actual de Honduras (de ser base de entrenamiento y cuartel general de la contrainsurgencia en la región), de Costa Rica (de ser el pivote de la crítica política al gobierno sandinista) y de El Salvador (que tiene que presentar periódicamente informes de su actuación en materia de derechos humanos al Congreso de EU y realizar seudoelecciones que permitan a la administración Reagan mostrar los "avances democráticos" y lograr nuevas partidas para el embate contra insurgente).

Sin embargo, esa vulnerabilidad no establece una subordinación total de los grupos tradicionales de poder hacia EU. De ahí que las medidas de reforma que sugieren los voceros gubernamentales de EU, como reforma agraria por ejemplo, sean rechazadas por los sectores más reacios a conceder un cambio, por mínimo que sea, en la distribución de la riqueza y de la tierra. En este sentido hay que ver la reacción del Gral. Lucas García ante las políticas de derechos humanos de James Carter, la negativa a emprender una reforma agraria en El Salvador por la ultraderecha encabezada por Roberto D'Aubuisson, etc.

El estrecho vínculo entre EU y los tradicionales grupos de poder local ha significado, por otro lado, la incapacidad política de éstos para entrar en comunicación y alianzas con otros sectores sociales de la región, como los núcleos urbanos que se beneficiaron del crecimiento económico de los años sesenta. De ahí que cualquier movimiento social de reforma, aparte de no ser entendido en su dimensión exacta, sea fácilmente visto como contrario a los intereses de uno y otros. Esto sucedió sobre todo en los últimos años de la dictadura de Somoza y acontece ahora en El Salvador; los movimientos contra las dictaduras se caracterizan por ser policlastas y por llegar a identificar, en un momento dado de su lucha, un doble carácter en su reivindicación: antidictatorial y antiimperialista.

La debilidad política de las clases dominantes de la región y de los aparatos estatales queda en evidencia en su actual crisis política. El uso de la fuerza se vuelve el medio por excelencia para acabar con las diferencias y mantener el dominio. Incluso el recurrimiento a las armas ha sido la constante cuando un sector de las clases dominantes se opone a los designios de otra fracción similar. Por eso los regímenes militares se han impuesto y han renovado vía la asonada militar el poder gubernamental. Esa es la historia de El Salvador, que lleva poco más de 50 años de dictadura y dominio militar; de Guatemala desde 1954, año en que fue derrocado el gobierno electo de Jacobo Arbenz; de Nicaragua

desde 1937, año en que Anastacio Somoza García sentó las bases de su dominio dinástico, derrotado en 1979; y de Honduras que tras 30 años de dictadura militar recién en 1981 eligió un gobernante por la vía electoral, que pronto mostró ser belicista como cualquiera de sus antecesores. En suma, el sistema de dominación está en crisis y la lucha armada ha llegado a ser la única vía de sobrevivencia, tanto económica, política y social, para la mayoría de la población. La continuidad del modelo agroexportador es ampliamente cuestionada. La legitimidad de las instituciones es cada vez puesta en duda, dado que son representativas de un sector en disminución y en fuga económica y física de la región.

Por otra parte, la pobreza política e ideológica de los grupos tradicionales de poder se sustentan en dos corrientes de pensamiento; en el anticomunismo, que ha sido y es el sustento ideológico de todas las dictaduras en los últimos decenios, y en los principios morales de la Iglesia Católica. Este es un aspecto que atañe directamente a ella, tanto para bien como para mal. Dada la inexistencia o debilidad de las escasas organizaciones políticas y sociales centroamericanas,⁽³⁶⁾ los episcopados nacionales han devenido un elemento medular para la obtención del consenso social. De ahí que los procesos de legitimación política, jurídica y represiva sean vistos por el tamiz consensual de la religión, aspectos previstos en la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, la decadencia de las oligarquías y la debilidad

histórica de las burguesías han llevado a un abuso de este elemento consensual, de tal suerte que el compromiso social es para los episcopados nacionales mucho más fuerte del que ellos pudieran querer en un momento dado,⁽³⁷⁾ debido a la fuerte penetración del discurso religioso en el conjunto de la sociedad. Así, este discurso se ha convertido en un elemento fundamental en el aparato ideológico del sistema de dominación imperante en Centroamérica. Esta peculiaridad se ha convertido en una constante que alcanza su algidez en momentos históricos como el presente. Las crisis sociales que se presentan en estas sociedades repercuten entonces de manera inmediata en el seno de los episcopados requiriéndoles la clarificación de su postura. Desde esta perspectiva es explicable que los conflictos sociales escindan posiciones dentro de ellos, en los cuales, como hemos visto, hay diversidad de opiniones y posturas.

E.- Conflicto actual y conflicto potencial.

Con lo dicho hasta este momento puede verse que los conflictos sociales en Centroamérica son mucho más complejos si se toma en cuenta la incidencia de las organizaciones religiosas en ellos. Desde una óptica pontificia, estos conflictos eran de mayor importancia dado que ellos resultaban ser el escenario más álgido de enfrentamiento de las tres tendencias católicas de solución a los problemas terre-

nales. Al conjuntarse los vínculos históricos eclesiásticos en la región con las tradiciones sociales de la Iglesia Católica universal, se perfilaron los distintos compromisos terrenales: unos, optando por las posiciones más conservadoras y aceptando como necesarios los gobiernos dictatoriales para mantener el endeble orden social; otros, rescatando viejas tradiciones cristianas para unir las con los avances en reforma social aprobados en el Vaticano II y CELAM II y llegar a asumir la lucha armada como alternativa única de reforma y/o cambio social; y otros más en una tercera tendencia, la encabezada por el Papa, que pretende vencer la polarización social que se manifiesta en el seno de los propios episcopados nacionales de Centroamérica, criticando las posiciones extremas y llamando a cerrar filas en torno a la doctrina social de la Iglesia que señala: ni capitalismo liberal ni socialismo.

Por otra parte, la Iglesia Católica enfrenta un rival que le disputa el campo simbólico de la religión y su ascendencia político social, como en ningún otro momento en la Historia. Las sectas protestantes que, si bien también tienen vínculos históricos que datan de tiempos de la Colonia, a partir de la segunda posguerra han tenido un auge prolongado y fuertemente sustentado desde distintas instituciones extranjeras, particularmente estadounidenses.⁽³⁸⁾ Veamos unos datos estadísticos para tener una idea de su fuerza creciente y de lo que ella significa para la Iglesia Católica. Ya

para 1960 los censos centroamericanos señalan la existencia de 30 denominaciones protestantes, reuniendo entre todas ellas, la siguiente membresía: 11,423 en Costa Rica; 8,579 en El Salvador; 103,845 en Guatemala; 11,005 en Honduras; 23,164 en Nicaragua; y 59,449 en Panamá.⁽³⁹⁾ Por otra parte se anota la existencia de un ministro por cada 1,400 fieles y en algunos casos uno por menos de 1,000, cifras que contrastan fuertemente con las cifras promedio de los clérigos católicos.⁽⁴⁰⁾ Aunque los mismos censos señalan un porcentaje muy bajo de población protestante (entre el 2.8 y 3.14 por ciento), hay una diferencia cualitativa en su práctica religiosa: asumen su creencia como un acto de vida cotidiano, mientras que la mayoría de la población católica por ese entonces, como vimos en el inciso "B" de este capítulo, había reducido su práctica religiosa a la observancia mínima del culto externo.

Si para 1960 Guatemala era el país con el mayor número de practicantes protestantes, para febrero de 1983 su expansión era todavía mayor. Este nuevo auge se inició en 1976, con motivo de la ayuda que llevaron a los damnificados del terremoto de ese año numerosas denominaciones cristianas, la mayoría provenientes de Estados Unidos. La oportunidad sirvió para instalar nuevos centros de culto y el arribo de otras denominaciones protestantes. En febrero de 1983 se contabilizaban 210 sectas con 6,488 templos y poco más de 12,000 predicadores, frente a 600 sacerdotes y reli-

giosas y 1,500 catequistas de la Iglesia Católica. Por otra parte, sectas e iglesias protestantes controlaban varias empresas: "una universidad, 91 colegios, 5 radios, 19 publicaciones impresas, varios programas de televisión y seminarios, 6 centros de educación teológica y 73 librerías y centros de distribución de libros."⁽⁴¹⁾ No hay que olvidar además que el golpe de Estado del general E. Ríos Montt, predicador de la secta "Iglesia del Verbo", fortaleció la penetración de ésta en detrimento de la Iglesia Católica.

En síntesis, el auge de las sectas así como la práctica social y religiosa que las caracterizan las hacen un antagonista peligroso para la Iglesia Católica. Máxime que algunas de ellas la señalan abiertamente como coautora de las crisis sociales en la región, la atacan públicamente y/o convocan a optar por la solución divina a los problemas terrenales, aunque desde su particular visión religiosa. La tarea espiritual, política y de servicio a la comunidad que realizan las sectas les permiten ubicarse paulatinamente en actividades y lugares estratégicos de la vida social de los pueblos centroamericanos. Aunque cuentan con menos miembros pero con una menor organización que los católicos, poco a poco van logrando incidir más en las sociedades de la región. El logro inmediato es que ya han dividido el campo simbólico de la religión. En términos de la Iglesia, pues, las sectas introducen elementos disruptores en la cosmovisión católica y presentan un peligro al dominio social, polí

tico y moral de la propia Iglesia.

En conclusión, al ser América Latina una de las bases poblacionales más numerosas del catolicismo en el mundo y por ser una parte de ella (América Central) lugar donde se enfrentaban las distintas tendencias sociales del catolicismo, no podía dejar de realizarse una visita pontificia a la región en conflicto. La importancia estratégica de la región latinoamericana había sido vista con claridad por Juan Pablo II desde los albores de su pontificado, al señalar: "el futuro de la Iglesia se juega en América Latina".⁽⁴²⁾ De ahí no sólo sus dos viajes anteriores en 1979 y 1980, sino la necesidad de acudir a la zona más conflictiva; la gira pontificia podía contribuir a detener la escalada bélica en evidente ascenso en 1982 y, a la vez y de manera fundamental, presentar la propuesta pontificia de solución a los conflictos en curso y a las causas de ellos. De esta forma se propondría una solución inmediata a los conflictos centroamericanos y una solución de largo plazo a aquellos otros estados en donde la injusticia social pudiera perturbar la paz social; es decir, toda América Latina. Ello, sin menospreciar la adversidad de las sectas a la cosmovisión católica y al proyecto social del Vaticano.

NOTAS

- 1.- Monteforte Toledo, Mario. Centro América. Subdesarrollo y dependencia. Vol. 2. México. IIS, UNAM. 1972, p. 221.
- 2.- El establecimiento de la cofradía, sus ramificaciones y alcances sociales se encuentran documentados ampliamente en el estudio de caso realizado por Falla, Ricardo. Quiché Rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las ciencias tradicionales, en Sn. Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970). Colección Realidad Nuestra, Vol. 7, Ed. Universitaria de Guatemala. Universidad de Sn. Carlos, Guat. 1978.
- 3.- En Centro América tal es el caso de José María Castilla, Antonio Liendo y Goicoechea y José Matías Delgado que, junto con los independentistas, sufrieron la excomunión. El caso de los jesuitas, que fueron expulsados del imperio, es otra manifestación de los conflictos que ocasionaba el liberalismo dentro de la institución católica. Según Pilar Gonzalbo y Leandro Tormo, el padre Delgado llegó a ser presidente de El Salvador y se autonombró obispo de la Sede fundada por él. Ver, de los autores citados, Historia de la Iglesia en América Latina. FERES, 1962. p. 59 y ss. Otros casos más conocidos en la historia de México son los de Hidalgo y Morelos.
- 4.- "Sobre fe y política". México 1982. (mimeo). 9 p. La exposición de la doctrina Rampolla se basa en este documento.
- 5.- Monteforte T., Mario. Centro América... op.cit., p.244.

- 6.- Entre El Manifiesto comunista y Rerum Novarum hay casi medio siglo. En el interin hubo otros intentos de cristianismo social que fueron condenados por la Iglesia, como el de Lammenais. Mas este punto no lo desarrollo aquí para no desviar la atención de mi tema central. León XIII. Rerum Novarum. Sobre la cuestión obrera. Buenos Aires. Editorial Difusa. 1959.
- 7.- Broderick, Walter. Camilo Torres. El cura guerrillero. Colección Nuevo Norte, No. 19, Ediciones Grijalbo, S.A. Barcelona. 1977. p. 85.
- 8.- Ibid.
- 9.- Ibid, p. 86.
- 10.- Monteforte T., Mario. Centro América... op.cit., p. 246.
- 11.- Sin embargo, cabe aclarar que no era un gobierno comunista ni un gobierno dominado por ellos. Se trataba de un proyecto que pretendía fortalecer la burguesía local en detrimento de la oligarquía tradicional.
- 12.- Monteforte T., Mario, Centro América... op.cit., p. 245.
- 13.- Rosenthal, G. "Principales rasgos de la evolución de las economías centroamericanas desde la posguerra" Centroamérica: crisis y política internacional. México. CECAD-CIDE. 1982. Ver también en la misma obra el artículo de Edelberto Torres-Rivas "Notas para comprender la crisis política centroamericana".
- 14.- Ver Informe. No. 3. México. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo. 1982. Este número contiene un estudio ampliamente documentado sobre la contrainsurgencia en América Central.
- 15.- Monteforte T., Mario. Centro América... op.cit., p. 231.

- 16.- Pezzella, Sosio. Qué ha dicho verdaderamente Juan XXIII. Madrid. Ed. Doncel. 1973. Ver en particular el capítulo 5 "Concilio y renovación de la Iglesia". pp. 144-173.
- 17.- Pablo VI. Populorum Progressio. Sobre el desarrollo de los pueblos. México. Ediciones Paulinas, S.A. 1967, p.8.
- 18.- Grigulevich, G. La Iglesia y la sociedad en América Latina. Moscú. 1982. Ver en particular el capítulo "La Iglesia y la revolución". pp. 161-180. Cabe precisar que en estas distintas formaciones sociales se plasmarían diversos proyectos de cristianismo social, los cuales, luego de cierto tiempo y de acuerdo a las especificidades de cada caso tendrían un comportamiento distinto, como se verá en próximos desarrollos.
- 19.- Inforpress. Centroamérica. No. 531. 24 de febrero de 1983. p. 2.
- 20.- Ibid.
- 21.- En el capítulo II se presenta la definición de régimen de seguridad nacional, tal y como la concibe la doctrina social de la Iglesia.
- 22.- Tanto en el Vaticano II como en la CELAM II, los prela- dos al hablar de los pobres se referían a las personas escasas de recursos económicos. Importa la aclaración da- do que, como se verá posteriormente, Juan Pablo II ha- blará de los pobres de espíritu, y no de recursos econó- micos; ello implicará la indistinción clasista.
- 23.- Hinkelammert, Franz. "Socialdemocracia y Democracia Cristiana. Las reformas y sus limitaciones", en El jue- go de los reformismos frente a la revolución en Centro- américa. Editado por Hugo Assman. San José. Costa Rica. Colección Centroamérica. Departamento Ecuménico de In- vestigaciones. 1981. pp. 13-56.

- 24.- Inforpress, op.cit., p. 2. Sin embargo, como se verá en su oportunidad, esta tendencia se nutre del reformismo social de la propia doctrina.
- 25.- Torres-Rivas, Edelberto. "Notas para..." op.cit.
- 26.- The Hague Declaration. An Alternative Policy for Central America and the Caribbean. Seminary and Conclusions of a Policy Workshop held in The Hague. June, 1983. p. 24
- 27.- Torres-Rivas, Edelberto. "Notas para..." op.cit. p. 46.
- 28.- The Hague Declaration. op.cit. p. 24.
- 29.- Ibid.
- 30.- Los datos los presenta Christus. Nos. 564-65. México. Revista de teología y ciencias humanas. 1983. pp. 24, 39, 46, 52. 60, 72, 80 y 85.
- 31.- The Hague Declaration. op.cit. p. 80. El cuadro IV contiene datos económicos de suma importancia para ilustrar la crisis económica del área.
- 32.- Ibid. p. 25.
- 33.- Informe N° 3. op.cit. p. 125. Aunque las cifras sólo dan cuenta de los montos destinados hasta 1980, ilustran lo que sería el inicio de un programa de asistencia estadounidense a la región que ha ido incrementando las partidas asistenciales en la medida que se profundiza la crisis política y económica del área.

- 34.- Estas cifras corroboran la afirmación anterior. Para un desarrollo del razonamiento ver The Hague Declaration. op.cit. pp. 25-26.
- 35.- Ibid.
- 36.- Cf. de varios autores. Centroamérica, crisis y política internacional. México CIDE-CECADE, 1982. La primera parte del libro contiene artículos que analizan detenidamente la crisis política en América Central. Ver también Castillo Rivas, Donald. (Comp.). Centroamérica más allá de la crisis. México. Ed. SIAP. 1983. Primera parte. pp. 33-179.
- 37.- Este compromiso social "excedido" es contraproducente porque, ante la inestabilidad política de la región, los episcopados nacionales se han visto obligados a "legitimar" los cambios de gobernantes; cambios que, como registra la Historia, se han dado en la mayoría de los casos vía la asonada militar.
- 38.- Pixley, Jorge. Conferencia, 12 de abril de 1983. México. DEP, FCPyS, UNAM.
- 39.- Monteforte T., Mario. Centro América... op.cit., Cuadro 41, p. 239.
- 40.- Ver Supra.
- 41.- Datos publicados en Servicio de Información y Análisis de Guatemala. (SIAG). Febrero 28, 1983. AFP, pp. 3 y 4.
- 42.- Fazio, Carlos. "La coincidencia de acciones bosqueja una política común del Papa y Reagan". Proceso. N° 384. México. CISA. 1984. p. 39.

II.- LA COSMOVISION PAPAL Y SUS CATEGORIAS ANALITICAS DE LA SOCIEDAD.

En este capítulo señalaré algunas de las categorías analíticas de la sociedad que utiliza Juan Pablo II en su particular visión del mundo. La idea es presentar sus fundamentos, que se encuentran tanto en la doctrina social de la Iglesia como en la experiencia vivencial del propio Pontífice en su natal Polonia. Al presentar los orígenes y desarrollos conceptuales de donde abrevia principalmente el pensamiento social de Juan Pablo II, intento explicar el por qué de la solidez, claridad e inflexibilidad en su análisis; características que serán particularmente visibles en su gira por América Central. Sin embargo, en este capítulo sólo apunto una parte de dichas categorías, pues dejo para el siguiente capítulo, que se ocupará de la visita pontificia, los señalamientos textuales del propio Papa sobre las causas de los conflictos sociales y la forma que él propone de solucionarlos. Por lo tanto, aquí me ocuparé de una parte de sus categorías analíticas y de establecer su relación con los problemas coyunturales del área centroamericana.

La hipótesis que utilizo en este capítulo es la siguiente: tanto por formación eclesiástica como por historia personal, Juan Pablo II es partidario de un orden social sustentado en la doctrina social de la Iglesia, que supone el respeto a los derechos divinos, a la misión evangélica de la

misma Iglesia, la crítica al capitalismo liberal y la negación del socialismo. Para argumentar lo anterior presento los siguientes incisos: el primero lo dedico al contexto internacional y centroamericano; en el segundo transcribo los pronunciamientos pontificios más importantes sobre los conflictos del momento, hechos en su mensaje de diciembre de 1982: "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo"; en el tercero analizo las categorías analíticas de dicho mensaje; en el cuarto explico cómo dichas categorías se fundamentan, en parte, en la doctrina social de la Iglesia; en el quinto expongo cómo las concepciones pontificias se apoyan, por otra parte, en la historia personal de Juan Pablo II; en el sexto y último señalo, conforme a la lógica expuesta, los pronunciamientos que hará el Papa en América Central.

A.- Un panorama desesperanzador.

Para finales de 1982 había una serie de conflictos en el mundo que motivaban fundadas preocupaciones en estadistas y analistas internacionales. Había una posibilidad real de una conflagración bélica en distintos lugares del mundo de alcances insospechados; no tanto porque los conflictos en sí mismos fueran de gran magnitud sino porque eran visualizados desde una óptica de confrontación sólo vista en los tiempos idos de la guerra fría.⁽¹⁾ Los síntomas más pronuncia-

dos de esta situación eran varios. El más preocupante era el que, como en pocos momentos anteriores, las relaciones soviético-estadounidenses habían alcanzado un nivel muy bajo de comunicación. El discurso y las políticas militares y de confrontación de la administración Reagan y las reacciones soviéticas hacían evidente el inicio de una nueva etapa armamentista. De ahí que con preocupante facilidad cualquier conflicto local hiciera surgir el espectro de la internacionalización del mismo y su casi inmediata ubicación en el esquema de confrontación Este-Oeste. Por otra parte, la crisis económica mundial al profundizar las relaciones políticas de los estados volvía más tensas las relaciones económicas y comerciales internacionales. La conclusión lógica es que existía un clima de inestabilidad generalizada y creciente que no sólo dificultaba las relaciones entre los estados, sino que incluso sometía a preocupantes cuestionamientos de legitimidad a algunos de ellos, en la medida en que sectores internos y externos llegaban a dudar en la capacidad de las estructuras establecidas (por ejemplo, aunque bajo circunstancias y antecedentes distintos, Polonia, Afganistán, Irán, los cambios gubernamentales en Francia, España, Grecia, etc.).

En este contexto internacional, América Central ocupaba uno de los espacios más conflictivos del mundo. Y aunque es difícil pensar que podría ser el detonador de un conflicto internacional de mayor envergadura, no dejaba de

preocupar en extremo la tendencia a una mayor militarización de la política en el área, como quedó de manifiesto con las acciones y acuerdos de prácticas militares pactados por distintos ejércitos de la región y de Estados Unidos.⁽²⁾ Ya desde los meses postreros de la administración Carter EU había iniciado un embate contra el gobierno sandinista que la administración Reagan se encargaría de magnificarlo.⁽³⁾ El ascenso insurgente en El Salvador y, aunque en menor medida, en Guatemala, reforzaron la puesta en boga de la teoría del dominó. De ahí que, aprovechando su poder imperial y sus intereses mutuos con los tradicionales grupos de poder en la región, EU dio marcha a una ofensiva antisandinista y contra insurgente que si bien contemplaba la parte militar como no-dal, también perfilaba cambios en los comportamientos económicos, que por cierto son los que menos han trascendido la intención —la iniciativa para la Cuenca del Caribe de febrero de 1982 y el informe Kissinger de enero de 1984 son dos ejemplos de ello.

La militarización de las relaciones políticas devenía tan irresistible que, quizá con la excepción de los conflictos en Medio Oriente, en ningún otro lugar del mundo la polarización de fuerzas en conflicto dejaban escaso margen a la negociación diplomática y mediación conciliadora. Ante la gravedad creciente de los conflictos y sus posibles implicaciones surgirían el Grupo Contadora en los primeros días de 1983 y la gira de Juan Pablo II a la región para marzo

del mismo año. Aunque con distinta perspectiva, Contadora y Juan Pablo II coincidían en la necesidad de marcar un alto a la carrera bélica en Centroamérica; el primero estableciendo una instancia ad-hoc en donde se discutiera y tratara de presentar opciones de negociación política y pacífica entre los estados centroamericanos y el segundo proponiendo un medio específico de solución a los conflictos y a las causas que los originaban, como veremos posteriormente.

B.- El diálogo por la paz.

Ya desde mediados de 1982 voceros oficiales mencionaban una posible visita del Papa a América Central. Para los primeros días de diciembre había una plena seguridad de que ello ocurriría. En la conflictiva región concurriría un nuevo elemento de poder, ya que no se trataba de un transitorio Jefe de Estado, aunque en cierto sentido el Papa lo sea, sino del Sumo Pontífice de la Iglesia Católica que visitaría para los primeros días de marzo de 1983 a naciones mayoritariamente católicas.

Si en la decisión de realizar la gira pesaron las razones antes expuestas, en la elección de la fecha seguramente se consideró el cariz alarmante que para ese entonces distinguiría a la región. La elección oportuna del momento de la gira, a la vez que enunciaba el rechazo de las soluciones

violentas, iniciaba la búsqueda del propio espacio de la propuesta de paz del Papa.

Dentro de esta lógica y contexto se debe entender la preocupación y la propuesta de paz pontificia. Igualmente, obliga a rechazar que en su mensaje decembrino, el cual analizaré más adelante, exista improvisación discursiva y acción irreflexiva. Hay, en todo caso, la intención de hacer una propuesta específica de solución y de crear las mejores condiciones para su difusión, partiendo del reconocimiento del momento crítico internacional y de los agravantes particulares que se presentan en Centroamérica.

El espacio que buscaba el Vaticano se amplió en ocasión del mensaje decembrino del Pontífice a la XVI Jornada Mundial de la Paz, ya que en su título enuncia el objetivo de su propósito: "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo". Cito con amplitud sus principales pasajes por ser éstos importantes al análisis que haré en el próximo inciso.

Juan Pablo II parte de la premisa de que la paz está amenazada y de que la única manera de mantenerla o de restablecerla es mediante el diálogo. Dice: "La paz no se establecerá ni se mantendrá, sin que se pongan los medios. Y el medio por excelencia es adoptar una actitud de diálogo, es introducir pacientemente los mecanismos y las fases de

diálogo donde quiera que la paz está amenazada o ya comprometida, en las familias, en la sociedad, entre los países o entre los bloques de países".⁽⁴⁾ Para él, la experiencia de los últimos tiempos demuestra que los conflictos se han debido a que "el diálogo no había tenido lugar verdaderamente o que había sido falseado, desvirtuado o restringido voluntariamente". De ahí que "el año que acaba de terminar ha ofrecido una vez más el espectáculo de la violencia y de la guerra, los hombres han demostrado que preferían servirse de sus armas, más que tratar de entenderse". A partir de lo anterior, señala que en esas condiciones el diálogo es necesario, oportuno y posible. Mas, para efectuarlo considera menester tener presente las cualidades del verdadero diálogo: que éste es elemento central e indispensable para el entendimiento entre los hombres, que fundamentalmente supone la búsqueda de lo verdadero, bueno y justo para todo hombre, que exige la apertura y acogida de puntos de vista, la aceptación de diferencia y especificidad del otro y, finalmente, el diálogo es la búsqueda del bien por medios pacíficos. Para sintetizar con sus propias palabras, "el diálogo se fundamenta en el respeto a la vida humana. Es una apuesta en favor de la sociabilidad de los hombres".

También señala que hay obstáculos al diálogo que se deben denunciar. En el mismo orden de presentación del texto pontificio se presenta en primer término la existencia de algunos obstáculos que entorpecen u obstruyen los proce-

sos normales del diálogo: la voluntad apriorística de no con
 ceder nada, la negativa a escuchar al otro, la pretención de
 ser juez para medir la justicia, lo que oculta el egoísmo de
 un pueblo, o el deseo de poder de sus dirigentes, y la "con-
 cepción ultrancista y pasada de moda de la soberanía y de la
seguridad del Estado". Párrafos después señala que si bien
 hay que mencionar estos obstáculos, "con mayor razón hay que
 mencionar la mentira táctica y deliberada, así como las ideo
logías que ven en la lucha el motor de la historia, en la
 fuerza la fuente del derecho, en la clasificación del enemi-
 go el a-b-c de la política". Frente a ellos, señala que "el
 diálogo resulta difícil y estéril, o, si continúa, es una
 realidad superficial y falseada. Se hace tan difícil que en
 la práctica es imposible. De ahí se sigue la casi incomuni-
 cabilidad entre países y bloques; se paralizan las mismas
 instituciones internacionales; y el fracaso del diálogo co-
 rre el riesgo de favorecer la carrera de armamentos".

Luego de hacer un llamado a las distintas instan-
 cias sociales, desde las estatales hasta los ciudadanos de
 cada país, para que salvaguarden o restauren la paz, exhorta
 en particular a los cristianos a hacer lo mismo ya que ellos
 conocen "la necesidad de la conversión y la oración"; saben
 que "el obstáculo por excelencia para la instauración de la
 justicia y la paz se encuentra dentro del corazón del hom-
bre, en el pecado".

C.- Juan Pablo II y su visión del mundo.

Del documento anterior se desprende que para el Papa la paz está amenazada por los conflictos sociales que se dan entre los hombres. Al reconocerlos hace dos señalamientos: 1) que estos son solucionables; y 2) que en su solución se debe descartar la utilización de la violencia. Para resolverlos es vital la "actitud de diálogo", es decir, la predisposición del sujeto para solucionar, hablando, las dificultades. Para que esta actitud se logre dar, hay que vencer los obstáculos que se encuentran, por excelencia⁽⁵⁾, dentro del individuo, y que lo hacen ir desde los excesos en su comportamiento hasta la imposibilidad de su socialización (el diálogo en términos de sociabilidad de los hombres) y el desenlace violento. Esto significa combatir el pecado (subjetivismo) con la adopción de una actitud de diálogo (subjetivismo).⁽⁶⁾ Por tanto, la solución está dentro del hombre y no en la sociedad.

Si los obstáculos se encuentran, por excelencia, dentro del hombre, ello no significa que todos los obstáculos sean iguales. El mismo Pontífice señala que estos son diferentes. Claramente dice que primero habría desde la voluntad priorística de no conceder nada hasta la "concepción ultrancista y pasada de moda de la soberanía y de la seguridad del Estado".⁽⁷⁾ En una segunda instancia, y explícitamente señalados como los de mayor peligro, están la mentira

táctica y deliberada y las ideologías que ven en la lucha el motor de la historia. Sobre estos últimos precisa cómo dificultan, casi hasta la imposibilidad, la utilización del diálogo. De ahí se sigue que quienes realmente ponen en peligro la paz mundial sean éstos y, en consecuencia, se les denuncie como tales y se les conmine particularmente a cambiar de actitud. A los obstáculos primeramente señalados, en cambio, no los considera factibles de llegar al extremo de imposibilitar el diálogo. Por tanto, se puede entender que ellos están más próximos a tener las cualidades para dialogar, expuestas líneas arriba, y alejarse del uso de la violencia. Es más, el señalamiento de quienes están más próximos al diálogo no queda en términos vagos, sino que precisa a los hombres a que se refiere: los católicos, que conocen la importancia de la conversión, la oración y el significado del pecado.

En el mensaje pontificio, pues, se establecen diferencias entre los obstáculos y entre los hombres. De un lado estarían los católicos y quienes conocen el pecado, la conversión y oración, las cualidades del diálogo que, por tanto, les puede permitir cambiar de actitud y favorecer éste, llegando a solucionar las diferencias de manera dialogada. Del otro lado quedarían quienes no son católicos o desconocen el pecado, la conversión u oración, o las cualidades del diálogo que, por tanto, difícilmente pueden cambiar de actitud, llegando casi hasta imposibilitarlo, de ahí que es-

tén más próximos al uso de la violencia en la solución de las diferencias (recuérdese que estos recurren a la mentira táctica y son partidarios de las ideologías que ven en la lucha el motor de la historia). Estas diferencias entre obstáculos y hombres determinarán el tipo de alocución y tono crítico que Juan Pablo II utilice en América Central, cuando se refiera a los partidarios del socialismo o del capitalismo liberal según tendremos oportunidad de analizar.

En su mensaje también está presente un vínculo teológico-social. Ya vimos que su análisis se refiere a la paz social como objetivo central de la convivencia humana y que el diálogo es el instrumento por excelencia para su consecución. De igual forma vimos su llamado al cambio de actitud y quiénes están con más posibilidades para lograrlo. En este contexto, su exhortación a la conversión y su mención de que el obstáculo para la instauración de la justicia y la paz se encuentran en el pecado, constituyen ese vínculo de

manera clara. Es decir, se establece de manera directa que quien altera la paz social no sólo atenta contra la convivencia humana, sino que también se convierte en un pecador. Así, quien utiliza la violencia contra el orden establecido es automática e inmediatamente un ofensor de Cristo y de la Iglesia Católica, su hogar en la tierra. Por consiguiente, resulta obvio que esta visión pontificia puede llegar a legi

timar desde la religión a los gobiernos constituidos, aunque no a todo tipo de gobierno según veremos en el inciso siguiente. De igual forma, y como complemento de lo anterior, descalifica social y espiritualmente a los opositores de los gobiernos establecidos, aunque no a todo tipo de opositores como también veremos enseguida.

Para entender esto último es preciso recurrir a la formación eclesiástica de Juan Pablo II y a su historia nacional. Detengámonos primero en su formación religiosa.

D.- La doctrina social de la Iglesia.

La actual doctrina social de la Iglesia proporciona a Juan Pablo II un bagaje teórico que asigna derechos y obligaciones a los distintos actores sociales, así como establece la misión evangélica de la Iglesia y su magisterio para la conducción moral y espiritual del hombre en la tierra. Por lo que vimos en el inciso anterior, Juan Pablo II hace incapié en un vínculo teológico-social que establece el tipo de paz que facilita la labor pastoral eclesial. Sin embargo hace falta adentrarnos en los conceptos de dicha doctrina católica para explicar la lógica del por qué no puede haber diálogo con los partidarios del socialismo y sí con los que celan al extremo la seguridad nacional de los estados capitalistas o se exceden en la apropiación de la riqueza.

za social.

El principal fundamento de dicha doctrina lo establece León XIII en su encíclica Rerum Novarum, (1891) como ya lo vimos. Según León XIII, los socialistas aprovechan la inconformidad obrera por los bajos salarios para prometer y alentar falsas expectativas entre los trabajadores, conllevándolos a emprender acciones que al atentar contra el derecho natural, y por tanto divino, de la propiedad privada, ponen en peligro la convivencia humana, el bien común de la sociedad y alientan un estado de cosas que, de realizarse (la anulación de la propiedad privada), "perjudica a los obreros mismos; y es además grandemente injusto, porque hace violencia a los que legítimamente poseen, pervierte los deberes del Estado e introduce una completa confusión entre los ciudadanos".⁽⁸⁾ De ahí que la violación de un derecho natural, otorgado por la gracia de Dios, tenga consecuencias tan catastróficas como las señaladas por León XIII. Y, por otra parte, al señalar de principio que es la Divina Providencia la que ha dispuesto este orden social, se entiende con facilidad que quien niegue con sus actos la naturaleza de las cosas, aparte de convertirse en un trasgresor de la ley, ofende a Jesucristo y peque en consecuencia. Esta misma concepción del derecho natural se encuentra en las obras de Pío XI, Pío XII, Juan XIII y Pablo VI. El vínculo teologicosocial que establece Juan Pablo II, por tanto, no es nada nuevo, si no que está plenamente sustentado en la doctrina social ela-

borada por sus antecesores.⁽⁹⁾

Si los socialistas, con su idea de anular la propiedad privada, se convierten en los principales enemigos del derecho divino, los partidarios del capitalismo liberal también atentan contra el bien común y la disposición divina. Este señalamiento se refiere a los excesos en que pueden caer quienes se apropian de más bienes; los capitalistas y los conductores del Estado; unos acaparando tantos bienes que limiten los disponibles para el bien común y los otros estableciendo leyes que restrinjan los derechos naturales del hombre (de trabajo, asociación, movimiento, residencia, etc.) so pretexto de preservar los intereses nacionales. La Iglesia, en estos casos, debe también combatir dichos excesos del liberalismo. Así, Juan Pablo II al criticar la concepción "ultrancista y pasada de moda" del Estado de Seguridad Nacional se está refiriendo a los excesos que cometen ciertos regímenes al aplicar con extremo medidas públicas que inhiben los derechos ciudadanos. También aquí cabe destacar una diferencia cualitativa: mientras que a los socialistas se les rechaza por negar el derecho divino de la propiedad privada, a los partidarios del capitalismo liberal se les critica sus "excesos" en preservarla. Esto, en términos de diálogo, significaría que es más factible dialogar con los que cometen excesos que con los que, por principio, niegan un derecho divino.

Más aún, al señalar Juan Pablo II la necesidad de combatir el obstáculo por excelencia (el pecado) con el medio por excelencia (el diálogo) para lograr preservar la paz o instaurarla donde ésta se encuentre comprometida, se está refiriendo a una concepción particular del ser humano y del medio social en que éste se desenvuelve. Esto es, a ubicar al ser individual (el pecado lo comete el individuo) en el primer plano y a las relaciones sociales en un segundo. En otras palabras, lo que importa es la salvación del hombre, que no cometa pecados, independientemente del medio social en que se encuentre. De esta forma, lo constante y permanente es la trascendencia espiritual para lograr la salvación ultraterrena y lo mutante y transitorio lo constituyen el medio social en que el hombre busca su salvación. La importancia que la sociedad pueda tener radica exclusivamente en ser el lugar donde el hombre busca su perfección espiritual y, si ésta proporciona las facilidades necesarias, poco importan épocas, culturas y las diferentes formas de organización social. Ello significa, dice Krims, "que las relaciones sociales no pueden ser constitutivas de la acción humana, y que la transformación de éstas tampoco puede ser un contenido de la acción humana. Son simples escenarios que es posible cambiar, ante los cuales el hombre individual procura alcanzar su plenitud o perfección moral".⁽¹⁰⁾ Mas el carácter secundario de los escenarios sociales es únicamente cuando no contradicen el derecho natural que propaga la Iglesia Católica; si ésta considera que un determinado escenario so-

cial es contrario a dicho derecho entonces el escenario en cuestión deviene importante de atender para cambiar su comportamiento. Tal es el caso de Nicaragua, según veremos.

En esta lógica, el hombre al procurar su perfeccionamiento moral tiene como modelo a seguir al propio Jesucristo que, aparte de ser un ejemplo personal, legisló los preceptos morales fundamentales que se encuentran en el Evangelio. Los apóstoles y los santos también serían ejemplos de perfección moral. La Iglesia, desde esta óptica, tiene como función cuidar la correcta interpretación del Evangelio por parte de los fieles. Krims señala que la visión del hombre de Juan Pablo II se caracteriza por "el hecho de que desvincula al hombre de sus relaciones históricas y sociales y lo declara un 'ser' abstracto y personalista, cuya función consiste en procurar la perfección moral y llegar así a la vida eterna, imitando en forma un ideal de persona y siguiendo leyes morales objetivas que han sido proclamadas".⁽¹¹⁾

De esos principios morales se desprende en consecuencia la concepción particular de los derechos humanos de Juan Pablo II. Estos derechos suponen la libertad de religión entendida como estatuto especial para la Iglesia, por ser ésta la única responsable de la correcta aplicación de los principios morales. Pero además, con calidad moral suficiente para condenar el comportamiento social de los individuos o de las instituciones públicas que contradiga el dere-

cho divino. Las leyes estatales que no concuerden con dichos principios (la legalización del aborto, la estatización de la educación, etc.) serán vistas, por definición, como violadoras de los derechos humanos, que son divinos. Lo cual no hace más que confirmar el carácter secundario de lo social y su incuestionable subordinación a los preceptos divinos. Esto significa la posibilidad de criticar no sólo a los estados socialistas sino también a aquellos estados capitalistas con legislaciones que violan tales derechos naturales.

La participación de la Iglesia en los asuntos terrenales, tanto en los que se refieren al individuo como los que tocan el quehacer estatal, se basa en una disposición divina a la que me he estado refiriendo y que le obliga a actuar en todo caso sin que ello signifique desvirtuar su función, antes bien cuida el cumplimiento de su mandato: "la Iglesia sólo está allí para servir 'al hombre' (y sobre todo para procurar su vida eterna), y no puede jamás aceptar labores políticas, vinculadas a la estructura social. Una acción política de la Iglesia sólo es posible en caso que una Sociedad infrinja la ley moral o impida a sus integrantes su búsqueda individual de perfección moral".⁽¹²⁾ De ahí que los pronunciamientos críticos del Pontífice sobre los excesos de los Estados de Seguridad Nacional estén avalados plenamente por el mandato divino, así como también su rechazo al proceder de los partidarios de la lucha social como motor

de la historia. Es decir, para recordar las tendencias político sociales católicas, de esta forma se justifica la crítica a los clérigos que han hecho opción por gobiernos ultra-conservadores o bien han optado por la teología de la liberación: los primeros, pero más los segundos han desvirtuado su función, desde la lógica doctrinaria que voy exponiendo.

En tanto que divina, la acción política de la Iglesia no responde a un mandato político y es neutral en los sistemas sociales, lo que implica que tanto ella como la ley moral que preserva están por encima de cualquier sistema social y organización estatal. "En caso que un sistema no acepte este hecho o bien él mismo entregue valores que no derivan de la ley moral proporcionada y dada a conocer por la Iglesia, dicho sistema entra en contradicción con la ley moral y por lo tanto con la Iglesia. En una situación así, la Iglesia puede emitir juicios, sin abandonar por ello el terreno de la neutralidad política (el enjuiciamiento por parte de la Iglesia sería entonces sólo una reacción ante el hecho de que la otra parte se haya situado a sí misma en una posición objetivamente equivocada)".⁽¹³⁾ Así, las críticas que puede hacer Juan Pablo II a la injusticia social de las sociedades centroamericanas, como una crítica más acerva al régimen sandinista, podrán presentarse desde el campo no partidario ni político de la Iglesia, sino desde la posición moral que le corresponde a la propia Iglesia.

Vemos, pues, que los conceptos fundamentales de Juan Pablo II (individuo, sociedad, Estado, diálogo, etc.) cuentan con una sustentación doctrinaria, tanto evangélica como episcopal pontificia. Mas, para contar con una idea más completa de su formación teológica y social conviene detenernos un momento en su historia nacional.

E.- Wojtyla, un polaco católico.

Desde antes de su elección pontificia, Karol Wojtyla contaba con una historia personal suficientemente enraizada en experiencias que lo llevaban a identificarse plenamente con los principales enunciados de la doctrina social de la Iglesia. Veamos algunos antecedentes históricos de Polonia y de la vida de Wojtyla que documentan la afirmación anterior.

Desde el año 966, fecha en que el fundador del Estado polaco, Miesko I, se convirtió al catolicismo, la Iglesia Católica ha estado indisolublemente ligada a la historia de Polonia. En los inicios del Siglo XI fue derrotada la última gran oposición a la cristianización por la fuerza y, desde ese momento, se establecieron estrechos vínculos entre la Iglesia y el poder monárquico. "Las autoridades locales estaban parcialmente en manos eclesiásticas. Además la Iglesia tenía el pleno control de la educación. El Derecho Ecle

siástico era parte del Derecho Estatal, etc. En la Constitución de 1791 se establecieron jurídicamente los privilegios y posiciones de poder: el rey sin ir más lejos, debía ser católico; no creer en Dios constituía un crimen penado por la ley, todos los obispos eran automáticamente miembros del Senado, etc. La Constitución destacó además el cargo del Arzobispado de Gniezo, que era el Primado de Polonia, en forma especial: en el Senado ocupa el lugar junto al Rey y se desempeñaba como Regente desde que éste fallecía hasta la elección de un nuevo monarca. De esta forma el Primado de Polonia era en tiempos sin Rey (es decir, sobre todo en la época en que Polonia no existía como Estado) el Señor Legítimo y símbolo de la humanidad nacional".⁽¹⁴⁾

De finales del siglo XVIII (1795) a comienzos del XX (1918), la Iglesia jugó un papel fundamental en la preservación de la identidad cultural polaca, debido a la división del Estado-nación por las fuerzas de Rusia, Prusia y Austria. Esto reforzó el lazo de identidad cultural con la religión y, lo que es más, el surgimiento de la clase obrera polaca se dio durante este momento, lo cual permitió establecer una estrecha relación histórica del movimiento obrero y la Iglesia Católica. Al inicio del Siglo XX, en que "el nacionalismo se convirtió en una importante fuerza impulsora del desarrollo social de Europa, los polacos no tenían un Estado propio. La única forma de poder articularse como nación consistía por lo tanto en una profesión de fe común con el catoli-

cismo, con la virgen María como 'reina de Polonia', así como con el Arzobispo de Gniezo como símbolo de la unidad nacional. En aquella época 'nacionalismo' y 'catolicismo' se transformaron para los polacos en conceptos idénticos".⁽¹⁵⁾ El advenimiento de la II Guerra Mundial, apenas 18 años después de haberse reunificado el Estado polaco, hizo que desde los púlpitos nuevamente se llamara a la defensa nacional ahora amenazada por los nazis. En plena guerra, en 1942, Karol Wojtyla inició sus estudios de filosofía cristiana y en 1946 se ordenó sacerdote. Salvo escasos momentos en que se dedicó de lleno a las labores de su ministerio, hasta mediados de los años cincuenta se dedicó a perfeccionar sus estudios sacramentales.

Mas, para ese entonces, era ya un hecho que no se efectuaría la restauración esperada por la Iglesia que le devolvería sus poderes anteriores. Y no sólo eso, el nuevo régimen socialista, que se declaraba abiertamente ateo, negaba el papel espiritual de la Iglesia, lo cual llevaba a una lógica confrontación. La exclusión de la Iglesia de la vida pública cohesionó más a ésta en la medida que el ateísmo era visto como un agente externo a la nación, a la cultura y a la historia polacas y no sólo a la religión católica. A partir de ese momento, Polonia sería escenario de una tensión constante entre la Iglesia y el Estado, con sus altas y bajas, que involucraría a todos los clérigos, en especial a sus más connotados, entre los que se encontraba K. Wojtyla

que para 1958 ya era Obispo de Cracovia.

Durante su vida episcopal en Polonia, Wojtyla habría de encabezar luchas católicas contra el Estado y en diversas ocasiones no escatimó palabras para reclamar abiertamente al poder público sus violaciones a los derechos divinos, mencionados anteriormente. Por otra parte, al celebrarse el Concilio Vaticano II y pronunciarse éste por una apertura al mundo e incluso señalar la disposición de la Iglesia para aprender de ese mundo, es entendible que el episcopado polaco, en el que participaba Wojtyla, se manifestara en bloque contrario a tales pronunciamientos: en el contexto polaco el mundo era una sociedad socialista.⁽¹⁶⁾ ¿Tendría el episcopado polaco que aprender de los socialistas, esos ateos que negaban el derecho divino y la misión evangélica y moral de la Iglesia? Sencillamente, no.

La actividad pontificia que iniciaría de inmediato Juan Pablo II vendría a confirmar su historia y comportamiento anteriores. Desde un primer momento acabaría con el falso optimismo de quienes esperaban que, por ser polaco, tendría una mejor recepción para los socialistas. Como hemos visto, esa vana ilusión sólo era alimentada por quienes desconocían su historia eclesiástica y personal. Pronto daría, con sus declaraciones, pruebas de su postura sólida e inflexibilidad en los asuntos internos de la Iglesia y de la concepción que profundizaría en torno a los llamados problemas

temporales. Con su elección a la posición clave de Vicario de Cristo la tendencia tercerista o de la neocristiandad se vio fortalecida por la asunción de un clérigo autoconvencido de dicha postura.

F.- Preludio de la gira pontificia.

Sin duda alguna que su llamado a "el diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo" tiene, aunque no lo diga explícitamente, una referencia directa a América Central; como pocas regiones en el mundo y en vísperas de su gira a la región, América Central ocupaba un lugar destacado en su preocupación por los conflictos que ponían en peligro la paz. Podemos entonces pensar que su crítica a los estados de seguridad nacional, que en América Latina han proliferado, encuentra su referencia más directa en El Salvador, Guatemala y Haití, por mencionar los escenarios dictatoriales de su visita de marzo. Pero estas dictaduras inspiradas en la doctrina de la seguridad nacional, como hemos visto, sólo cometerían excesos en su deber público. Excesos que pueden ser corregidos y que no atentan contra el derecho natural, divino, y por tanto están en posibilidades de solucionar de manera dialogada los conflictos en que se ven envueltos.

En cambio, al considerar que las organizaciones como las sandinistas e insurgentes son partidarias de las "ideologías que ven en la lucha el motor de la historia", que por esa razón niegan el derecho natural y divino de la propiedad privada, presentan los mayores obstáculos al diálogo, llegando a imposibilitarlo en la práctica lo que a su vez orilla a las soluciones violentas. Recordando el vínculo teológico social de Juan Pablo II podría decirse que mientras que los que se exceden en el cumplimiento de sus deberes cometen pecados veniales, los que niegan el derecho divino pecan mortalmente. Desde esta perspectiva, entonces, en la medida en que condena los movimientos insurgentes y revolucionarios incluidos los sandinistas, implica la descalificación de éstos para participar con legitimidad social y con capacidad de diálogo en la negociación política y pacífica de los conflictos que se desarrollan en el área centroamericana. De ser así, y ello habrá de comprobarse, su concepción beneficia a los gobiernos dictatoriales en cuanto a que los legitima, pese a que los "regaña" por sus excesos, y permite, en una perspectiva más amplia, ubicar a los conflictos centroamericanos dentro del esquema de confrontación Este-Oeste.

En otro nivel de preocupación pontificia, aunque estrechamente vinculado con el anterior, podemos suponer que esa lógica doctrinal llevará a recriminar en particular el compromiso político asumido con los insurgentes por parte de

clérigos centroamericanos. No sólo por considerar que asumen tareas ajenas a su ministerio, sino fundamentalmente por que adoptan o apoyan ideas contrarias al derecho natural, del cual me he ocupado en los incisos c y d de este capítulo. Más aún, frente al embate de las sectas protestantes contra la Iglesia y el que dichos clérigos se alejen de su ministerio, sobre todo se pensará así de Nicaragua, los hace contribuyentes del deterioro de la Iglesia y de la misión evangélica que ésta desarrolla en la tierra por disposición divina. Por lo anterior, Juan Pablo II deberá llamar a todos los clérigos a cerrar filas con los máximos responsables de sus episcopados nacionales y a asumir plenamente las funciones ministeriales que sus obispos les indiquen.

Sin embargo, las deducciones lógicas que presento en este inciso de las concepciones pontificias y de la posición tercerista o de la neocristiandad, serán confirmadas o rechazadas por el propio Juan Pablo II en el capítulo siguiente.

NOTAS

- 1.- Maira, Luis. "La política latinoamericana de la administración Reagan: Del diseño armonioso a las primeras dificultades". Centroamérica: Crisis Política Internacional. México. Siglo XXI, eds., CECADE-CIDE. 1982. pp. 145-146.
- 2.- Recuérdese la reactivación del CONDECA, los ejercicios militares Ahuas Taras, etc. Ver también Informe N° 3. México. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo. 1982. pp. 72-157.
- 3.- Ver el programa de renovación de Reagan en el art. de Piero Gleijeses "La política del Presidente Reagan en Centroamérica", en Castillo, D. (Comp.) Centroamérica más allá de la crisis. México. 1983. Ediciones SIAP. pp. 273-310.
- 4.- Juan Pablo II "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo". Revista de Estudios Centroamericanos. 1982. Las citas textuales que se utilizan en este inciso corresponden a este texto. Los subrayados aparecen en el original.
- 5.- En lo sucesivo, el lector encontrará la utilización recurrente de la expresión "por excelencia". Desde mi punto de vista, el Pontífice la utiliza en el mismo sentido que otros autores le dan a "en última instancia". Al escribirla tal y como lo hace el prelado pretendo señalar el énfasis que él hace de los tópicos que trata.
- 6.- El subjetivismo presente en su análisis es congruente con el tránsito terrenal del hombre y el asumir a la

sociedad como medio transitorio, según se verá en párrafos posteriores.

- 7.- Ver Supra.
- 8.- León XIII. Rerum Novarum. Sobre la cuestión obrera. Buenos Aires. Editorial Difusa. 1959. p. 21.
- 9.- No nada más los pontífices citados han contribuído a la elaboración de dicha doctrina, pero son los máximos voceros e intérpretes de ella.
- 10.- Krims, Adalbert. "Wojtyla, programa y política del Papa" El Día. México. 17 de junio de 1983. p. 12.
- 11.- Ibid.
- 12.- Ibid.
- 13.- Ibid.
- 14.- Ibid.
- 15.- Ibid.
- 16.- Ibid.

III.- LA GIRA PONTIFICIA.

Este capítulo se caracteriza por ser descriptivo dado que mi intención es presentar la información que me permita comprobar y calificar las proposiciones de esta investigación. Por lo tanto, presento los pormenores de la gira siguiendo un orden temático en los pronunciamientos hechos por el Papa. Con él, con la reseña de los últimos acontecimientos sociales previos a la visita de Juan Pablo II y los que se suscitaron durante su presencia pretendo dar una idea, lo más apegada a los hechos ocurridos, de lo que sucedió durante ese periodo (2-9 de marzo de 1983).

En el primero inciso presento los preparativos y expectativas que causó el anuncio de la gira, los problemas menores, los conflictos entre organizadores, los pedimentos de tregua, etc. El segundo inciso contiene la exposición temática de los principales pronunciamientos pontificios sobre las causas de los conflictos y las medidas que propone para su solución; en este marco discursivo presento sus pronunciamientos sobre el diálogo que Juan Pablo II propone para el área centroamericana. El tercer inciso lo dedico a establecer un vínculo directo entre los pronunciamientos pontificios y los hechos sociales más visibles del momento. De esta forma podré evaluar qué dijo y qué omitió el Papa a la luz de los conflictos en curso. El cuarto y último inciso lo reservo al señalamiento de que el Papa sabía lo que de-

cía. Con ello comprobaré que sus intervenciones denotaron su información actualizada sobre el acontecer centroamericano.

A.- Preparativos y expectativas.

El anuncio de la gira pontificia dio lugar a preparativos y expectativas de distintos sectores sociales. De los primeros urgiría la coordinación entre los gobiernos y los episcopados locales por una parte y, por la otra, la coordinación de los anfitriones con el Vaticano. Por lo antes expuesto, Nicaragua se constituía en el caso más problemático, dada la opción de amplios sectores eclesiales por la teología de la liberación y por el desarrollo de una organización social que se consideraba alejada de la doctrina social de la Iglesia. De los distintos emisarios eclesiales que América Central recibió durante la fase preparatoria, con las tareas de preparar la agenda y elaborar informes sobre los escenarios que visitaría el Pontífice, el canciller del Vaticano acudiría a Managua con la delicada misión de remediar los conflictos entre el gobierno sandinista y el episcopado nicaragüense, así como auxiliarlos en la organización de la visita de Juan Pablo II a ese país. Por su parte, el Comandante de la Policía del Vaticano, Camilo Cibín, también viajó por los distintos escenarios con la misión de elaborar el plan de seguridad para el Pontífice. El director de Ra-

dio Vaticano hizo lo propio para coordinar la emisión radial de la visita.

Sin duda, los informes que recibirían el Vaticano y el Papa confirmarían el carácter complejo de la gira y la consecuente necesidad de cuidar al detalle actos y palabras. Dicha minuciosidad no es gratuita dado que en la tradición diplomática del Vaticano el mínimo gesto es motivo de un mensaje (por ejemplo, el nombre que elige el nuevo Papa indica su compromiso con determinada línea pastoral). Los mensajes que el mismo Pontífice dirigiera a las naciones centroamericanas, previos a su gira, mencionan el carácter pastoral de la misma, refiriéndose en términos generales a los conflictos en la región. A escasos días de emprender el viaje, lo calificaría de "particularmente importante y cargado de responsabilidad", debido a que algunos de los pueblos centroamericanos "se encuentran en el centro del interés de la opinión mundial, a causa de las dolorosas experiencias que en el curso de estos últimos años han vivido".⁽¹⁾ Sin duda, se refería a Nicaragua y El Salvador y, en menor medida, a Guatemala. Días después diría en un mensaje televisivo dirigido a los países por visitar, su intención de favorecer "un eficaz cambio, ante todo de actitudes interiores, capaces de abrir tantos corazones cansados, a una fundada esperanza de futuro mejor". Agregaría en el mismo mensaje su intención de estar más cerca de quienes sufren intensamente y experimentan "el flagelo de la división, de la guerra, del odio,

de la injusticia secular, de los enfrentamientos ideológicos que sacuden al mundo y que hallan escenario de conflicto en poblaciones inocentes anhelantes de paz".(2)

Los preparativos alimentaban también expectativas. Una publicación guatemalteca partidaria de la teología de la liberación señalaba en enero de 1983 su preocupación por la posible "manipulación que querrán hacer de su visita los poderosos de Guatemala, quienes, en la guerra que están llevando contra los oprimidos, están utilizando, hoy más que nunca, la Fe y Religiosidad del Pueblo".(3) En San Salvador, el arzobispo Rivera y Damas solicitaba una tregua con motivo de la visita pontificia. Los presidentes de la CELAM y de la CEDAC, monseñor A. López Trujillo y R. Arrieta Villalobos, respectivamente, también solicitaban se depusiera toda actitud bélica en muestra de buena voluntad hacia el viaje papal.(4) El Ministro de Defensa de El Salvador respondería que a las fuerzas armadas no se les podía pedir tregua "porque no luchan contra otra nación, sino contra malos salvadoreños" y continuaba la movilización del ejército en la lucha contrainsurgente.(5)

Los movimientos revolucionarios declararon la tregua. La Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador emitirían sendos comunicados en que declaraban la tregua en señal de respeto a las creencias religiosas. Los movimientos revolucionarios de El Salvador también declaraban la tregua en señal de respeto a las creencias reli-

giosas de sus respectivas naciones y de buena voluntad hacia el Papa.⁽⁶⁾ Por su parte, Daniel Ortega, Coordinador de la Junta de Gobierno de Nicaragua, diría: "el gobierno y el pueblo quieren que venga" en clara respuesta a la oposición y condiciones que trataba de imponer la jerarquía episcopal nicaragüense al gobierno sandinista para el paso del Papa por esa nación.⁽⁷⁾ Como lo veremos en el inciso C de este capítulo, las pugnas entre jerarquías y gobierno venían de años anteriores.

Ante los distintos pronunciamientos de los sectores en conflicto, los voceros oficiales del Vaticano declararon en reiteradas ocasiones el carácter pastoral de la gira. Sabedores de la polarización social y de los niveles de enfrentamiento a que se llegaba, la idea era evitar que se creara un ambiente adverso al propósito central de la gira pontificia. No porque se tratara de evitar la idea de que la Iglesia Católica se pronunciaría sobre los conflictos terrenales en América Central. Por el contrario, al partir de manera consciente de que ello sería así, se intentaba fomentar las condiciones más propicias al planteamiento de solución que llevaría el Papa. Había pues conciencia de que se trataría de influir en la correlación de fuerzas en pugna y, por tanto, se cuidaría que no se fuera a dar, sobre todo por parte de las fuerzas más alejadas a las concepciones pontificias, un manejo distinto a la intención papal.

B.- Juan Pablo II en Centroamérica.

Del dos al nueve de marzo de 1983 se realizó la visita de Juan Pablo II a ocho países de la cuenca del Caribe. En todos los casos fue recibido con los máximos honores gubernamentales por parte de los gobiernos anfitriones, los cuerpos diplomáticos acreditados, conferencias episcopales y funcionarios eclesiásticos. Grandes masas, por otra parte, hicieron acto de presencia para ver, aclamar y escuchar al Vicario de Roma. Las grandes movilizaciones populares que se hicieron durante su visita cobran mayor importancia si se toma en cuenta que, en general, en el área hay grandes limitaciones de recursos e infraestructura para actos de tal magnitud. Máxime si recordamos que varios países se encuentran prácticamente en estado de sitio (Guatemala, El Salvador y Haití), otros con alarmante fiebre armamentista (Honduras), o bien bajo excepcional situación de inestabilidad y agresión externa (Nicaragua).

Desde su arribo a Costa Rica quedaron claros los temas centrales de su propuesta de paz; la necesidad de que los gobiernos impulsen reformas que garanticen la justicia social y la paz; la negación de formas de solución no contempladas en la enseñanza social de la Iglesia; la condena a la violencia y el odio, así como la condena a la ingerencia externa en la solución de los conflictos locales; y el señalamiento de la Iglesia como el centro de unidad religiosa y de

orientación ético-moral de la sociedad. Mas que hacer grandes desarrollos en ese primer país de su gira, Juan Pablo II enuncia los rubros que tocará en los días por venir. Ello es así porque, una vez en el lugar concreto de su visita, se ha llegado el momento de pasar de los señalamientos generales anteriores a abordar los temas específicos que le interesan. En el primer punto de su gira, enuncia las líneas específicas de sus alocuciones. Incluso en su segundo discurso por tierras costarricenses hará una aclaración pertinente: "como la visita quiere tener el carácter unitario que imponen las mismas condiciones externas, lo que en cada etapa o lugar exprese a un sector eclesial, lo dirijo a ese mismo sector de toda América Central y, más ampliamente, de América Latina".⁽⁸⁾ Paso entonces a exponer temáticamente los discursos pontificios, dejando para los siguientes incisos y capítulo próximo la interpretación analítica de sus conceptos.

En momentos anteriores quedó establecido que Juan Pablo II identifica al socialismo y a la injusticia social como los principales oponentes a la paz social. Por tanto señalaría que en su espíritu ha resonado con acentos de urgencia "el clamor desgarrado que se eleva desde estas tierras y que invoca la paz, el final de la guerra y de las muertes violentas; que imploran reconciliación, desterrando las divisiones y el odio; que anhela una justicia, larga y hasta hoy inútilmente esperada; que quiere ser llamada a una

mayor dignidad, sin renunciar a sus esencias religiosas cris
tianas".⁽⁹⁾ Más tarde agregaría que en América Central se es
tán cosechando los frutos de la semilla sembrada por "la in-
justicia, por el odio y la violencia".⁽¹⁰⁾ Para luego recor-
dar las palabras de Pablo VI dichas en Bogotá: "la violen-
cia no es cristiana ni es evangélica".⁽¹¹⁾ En Nicaragua vol-
vería a pronunciarse por el final de "los sufrimientos de
pueblos inocentes de esta área del mundo; para que acaben
los conflictos sangrientos, el odio y las acusaciones estér-
iles".⁽¹²⁾ El último de sus mayores pronunciamientos sobre
la situación general del área lo haría en Guatemala. Señala-
ría que "esta nación ha sido varias veces, aun en tiempos re-
cientes, escenario de calamidades que han sembrado muerte y
destrucción de hogares. Y hoy sigue sufriendo el flagelo de
la lucha entre hermanos que provoca tanto dolor. En nombre
de todas las víctimas inocentes querría pedir que se movili-
cen todas las fuerzas y buena voluntad, para lograr la pací-
fica convivencia social, fruto de la justicia y de una gran
reconciliación de los espíritus".⁽¹³⁾ En suma, el propio
Juan Pablo II diría en Honduras a lo que se opone: "hemos de
rechazar todo lo que es contrario al Evangelio: el odio, la
violencia, las injusticias, la falta de trabajo, la imposi-
ción de ideologías que rebajan la dignidad del hombre y de
la mujer".⁽¹⁴⁾

Dentro de estas referencias generales a los proble-
mas regionales cabe incluir sus palabras sobre los peligros

de una regionalización mayor de la violencia. Diría que nada hay "tan lamentable y alarmante como la mera amenaza de una guerra que arrasaría a los países en la contienda y los convertiría en luctuoso escenario de intereses foráneos".⁽¹⁵⁾ Señala que durante su gira volverá con frecuencia a invocar la instauración de la paz tanto dentro como entre las naciones, única manera de impedir que la violencia divida a los hombres.

Si se ve su discurso desde una óptica religiosa, su principal preocupación estaba en los problemas intraeclesiales y socioeclesiales. De ellos diría que "la unidad de la Iglesia es puesta en cuestión cuando a los poderosos factores que la constituyen y mantienen, la misma fe, la Palabra relevada, los sacramentos, la obediencia a los obispos y al Papa (...), se anteponen consideraciones terrenas, compromisos ideológicos inaceptables, opciones temporales, incluso concepciones de la Iglesia que suplantán la verdadera".⁽¹⁶⁾ También se pone en cuestión la unidad "cuando el cristiano, sea cual fuere su condición, prefiere cualquier otra doctrina o ideología a la enseñanza de los Apóstoles y de la Iglesia; cuando se hace de estas doctrinas el criterio de nuestra vocación; cuando se intenta reinterpretar según sus categorías la catequesis, la enseñanza religiosa, la predicación; cuando se instalan 'magisterios paralelos', como dije puede hacerse responsable de romper esa unidad, actuando al margen o contra la voluntad de los obispos 'a quienes

el Espíritu Santo ha puesto para guiar la Iglesia de Dios'."(17)

En el más polémico de sus discursos, que versaba sobre la unidad de la Iglesia y dicho precisamente en Managua, enfatizaría sobre "lo absurdo y peligroso que es imaginarse como al lado —por no decir en contra— de la Iglesia construida en torno al obispo, otra Iglesia concebida sólo como 'carismática' y no institucional, 'nueva' y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, una 'Iglesia popular'."(18) Finalmente, en El Salvador les diría a los religiosos que le escuchaban que no valía la pena dar la vida "por una ideología, por un Evangelio mutilado o instrumentalizado, por una opción partidista."(19)

El Papa, pues, critica las opciones partidistas de los religiosos que él considera que se apartan del Evangelio y del magisterio eclesiástico. Por lo visto en esta investigación, podría criticarse tanto a los religiosos de tendencia conservadora como a los partidarios de la teología de la liberación. Sin embargo, su crítica se centra particularmente en los de esta última. Además de señalarlos como vinculados y/o responsables de la violencia desatada, se les indica que se apartan del camino evangélico. De ahí que la crítica pontificia sea en dos sentidos; por un lado, porque se alejan de los señalamientos establecidos y, por otro, porque adoptan posturas políticas antagónicas e inaceptadas por los

defensores y emisores de dichos señalamientos establecidos en la doctrina social de la Iglesia: el Papa y el alto clero.

La opción socialista resulta inaceptable por los medios que utiliza y por los fines que persigue, según el Pontífice y la moderna doctrina social de la Iglesia. La inaceptabilidad queda demostrada desde el momento en que cono voca a acciones violentas que no sólo atentan contra la paz social sino que también incitan a abandonar las labores productivas; "hay quienes están interesados en que abandonéis vuestro trabajo, para empuñar las armas del odio y de la lucha contra otros hermanos vuestros".⁽²⁰⁾ La Iglesia, por tanto, "rechaza como inadecuados y nocivos" los planteamientos de sistemas colectivistas por resultar opresores de la dignidad del hombre.⁽²¹⁾

Sin embargo, hay otra situación que tampoco resulta aceptable: la injusticia social, producto de una apropiación excesiva de la riqueza social producida. El Papa dirá que este tipo de capitalismo puramente economicista también es opresor de la dignidad del hombre.⁽²²⁾ Dirá que "ninguno ignora que muchas de las condiciones actuales existentes son injustas; que las estructuras económicas no sirven al hombre; que tantas situaciones reales no elevan la dignidad humana; que la naciente industrialización crea ya un cierto grado de desempleo, particularmente dañoso para la juven-

tud."(23) Señalará cómo esta situación de injusticia priva tanto en las ciudades como en el campo, percatándose de ello los cristianos que "han constatado también la división, la injusticia, la excesiva desigualdad, la degradación de la calidad de vida, la miseria, el hambre, el miedo de mucha gente; han pensado en los campesinos incapaces de vivir de su propia tierra, en las gentes que se amontonan, sin trabajo, en las ciudades, en las familias deshechas, en las víctimas de diferentes frustraciones."(24)

El panorama centroamericano se caracteriza entonces por la amenaza a la paz social por la injusticia y el socialismo y por una violencia que acaba con pueblos inocentes; hechos en que están involucrados intereses externos a la región. Para el Papa la hecatombe no ha llegado ni llegará necesariamente. Sin embargo, ante la grave situación dirá que es necesario un cambio de actitudes y que ese cambio es posible "si sabemos renunciar a prácticas de ciego egoísmo, si aprendemos a ser más solidarios, si se aplican con rigor las normas de justicia social que proclama la Iglesia, si se abre paso en los responsables de los pueblos a un creciente sentido de justicia distributiva de las cargas y deberes entre los diversos sectores de la sociedad; y si cada pueblo pudiera afrontar sus problemas, en un clima de diálogo sincero, sin interferencias ajenas."(25) Recordará en distintos momentos pasajes de su mensaje decembrino "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo", en que

señala las características del diálogo genuino; el único, desde la perspectiva del Papa, en permitir la solución de los conflictos.

Empero, para el Pontífice resulta más importante la solución de las causas de los conflictos. Al señalar las características del área conflictiva dirá que "la tarea que se impone es la de afrontar honestamente la complejidad de estos problemas en el plano económico social, pero más aún en el plano humano y cultural."⁽²⁶⁾ Aclarará que al señalar las causas de los conflictos "no se quiere simplemente acusar a un sistema, ni efectuar una especie de análisis de clase que contraponga una ideología a otra. La Iglesia habla partiendo de una visión cristiana del hombre y de su dignidad. Porque está convencida de que no hay necesidad de recurrir a ideologías o proponer soluciones violentas, sino comprometerse en favor del hombre, de cada hombre y de todos los hombres, de su dignidad integral, partiendo del Evangelio. Asumiendo para ello el valor humano y espiritual del hombre en cuanto trabajador, que tiene derecho a que el producto de su trabajo contribuya equitativamente a su propio bienestar y al bienestar común de la sociedad."⁽²⁷⁾ Justificará sus análisis y propuestas diciendo que la Iglesia tiene una misión profética, "inseparable de su misión religiosa, y pide libertad para realizarla; no para acusar, y no sólo para hacer tomar conciencia del mal, sino para contribuir de manera positiva a poner bien las cosas comprometiendo todas

las conciencias, especialmente las conciencias de los responsables en los pueblos, en las ciudades y a nivel nacional, a obrar en conformidad con el Evangelio y con la doctrina social de la Iglesia."⁽²⁸⁾ Por tanto, señalaría que únicamente para él, "cuando cada uno de los componentes asumen su propia responsabilidad, en colaboración con los otros, puede la sociedad ir más allá de polarizaciones de ideología y lucha de clases, para asegurar el crecimiento armónico del trabajador, de la familia y sociedad."⁽²⁹⁾ En conclusión, el Papa se pronunciará por fomentar todo lo que es según "la voluntad del Padre que está en los cielos; la caridad, la ayuda mutua, la educación en la fe, la cultura, la promoción de los más pobres, el respeto de todos, especialmente de los más necesitados, de los que más sufren, de los marginados."⁽³⁰⁾

Desde la perspectiva pontificia de solución a las causas de los conflictos surgen responsabilidades de los distintos sectores de la sociedad. El Papa precisa dichas responsabilidades sociales, que son distintas pero complementarias para el logro de la paz social. La responsabilidad de los católicos es mantener la unidad en torno a los obispos y el Papa. Dirá que la fortaleza de los clérigos proviene del Evangelio y no de las armas,⁽³¹⁾ que "la Iglesia es comunidad de creyentes, es decir, de quienes participan de una misma fe."⁽³²⁾ La comunidad de creyentes, en tanto que para amar, "es germen firmísimo de unidad y paz"⁽³³⁾ y, en consecuencia, contraria a la violencia. En particular los obis-

pos, que tienen una formación y concepción diferente al mate
rialismo liberal y al materialismo socialista, deben contri-
 buir a "crear un mundo más digno del hombre, más justo, soli-
 dario y fraterno."⁽³⁴⁾ Les diría que a ellos les tocaría
 "en comunión con el Papa y nunca sin él" promover la unidad
 de la Iglesia y les alentaría: "yo os sostengo en ese esfuer-
 zo unitario."⁽³⁵⁾ En reiterados momentos recordará a los sa-
 cerdotes su obligación de vivir muy unidos a sus obispos a
 fin de evitar desviaciones en la interpretación de la ense-
 ñanza y fe en Cristo.⁽³⁶⁾ Les señalaría que una prueba de
 unidad es obedecer las directrices de los obispos, que el vo-
 to de obediencia grava "especialmente sobre los sacerdotes,
 religiosos y demás agentes de la pastoral."⁽³⁷⁾

En otro momento señalará otros deberes del sacerdo-
 cio. Dirá que el sacerdote "tiene que ser el primero en
 identificarse con esa integridad doctrinal del Evangelio, pa-
 ra ser a la vez el trasmisor fiel de la doctrina de la Igle-
 sia, en comunión con su Magisterio."⁽³⁸⁾ Les pediría no de-
 fraudar "a los pobres del Señor que os piden el pan del Evan-
 gelio, el alimento sólido de la fe católica segura e ínte-
 gra, para que sepan discernir y elegir ante otras predica-
 ciones e ideologías que no son el mensaje de Jesucristo y de
 su Iglesia."⁽³⁹⁾ Les diría que la juventud espera sus orien-
 taciones para no apartarse del camino trazado ni caer en la
 violencia y señalaría que "el sacerdote tiene que ser el hom-
 bre diálogo. En su tarea de mediador debe asumir con valen-

tía el riesgo de hacer de puente entre diversas tendencias, de fomentar la concordia, de buscar soluciones justas ante situaciones difíciles."(40) Precisaría que el sacerdote no debe tomar partido contra nadie, "pues todos somos hermanos o, al límite, enemigos que tiene que amar según el Evangelio."(41)

Los laicos educadores tendrán como responsabilidad educar conforme al Evangelio y al magisterio católico. A ellos les diría que "la libertad de las familias y la libertad de enseñanza en el proceso educativo tienen su base en un derecho natural del hombre que nadie puede ignorar. No se trata, pues, ni de un privilegio reclamado, ni de una concesión del Estado, sino de una expresión y garantía de libertad, indisociable de un cuadro global de libertades debidamente institucionalizadas".(42) Por ser la educación un derecho natural, el profesorado no puede oponer "resistencia al llamado del Señor, aun em medio de la adversidad."(43) Mas, si dudaran de las bondades y alcances del mandato divino, el Pontífice les diría: "no tenéis necesidad de ideologías ajenas a vuestra condición cristiana para amar y defender al hombre; pues en el centro del mensaje que enseñáis está presente el compromiso por su dignidad."(44)

La responsabilidad del trabajador es cumplir con su deber laboral. Dirá que "Dios ha creado al hombre y lo ha hecho hijo e imagen suya, lo ha creado para que con su intellecto y voluntad pueda conocer y amar a Dios y a sus hermanos."

teligencia y trabajo físico, en la ciudad o en el campo, se perfeccione, se realice y encuentre honestamente su subsistencia personal y la de su familia. Y para que a la vez sirva con su trabajo al bien de sus hermanos y contribuya al desarrollo de la sociedad." (45) Dirá que el trabajador, en la búsqueda de una mejor justicia no debe dejarse "arrastrar por la tentación de la violencia, de la guerrilla armada o de la lucha egoísta de clases; porque este no es el camino de Jesucristo, ni de la Iglesia ni de vuestra fe cristiana." (46) Señalará que con la violencia crece el odio y las distancias sociales, se ahonda la crisis del pueblo, aumentan las tensiones y los conflictos; se provocan "nuevos males de descomposición moral y social" que hacen imposible el logro de la justicia y dignidad del trabajador. (47) Concluirá que si el trabajador quiere construir "la nueva sociedad, la de justicia y de la paz" entonces deberá "de seguir las orientaciones marcadas por la enseñanza social de la Iglesia". (48)

En cuanto a los empresarios, estos tendrían la obligación del pago de un salario justo al trabajador. Para ello resulta necesario implantar "estructuras y métodos que superen la contraposición entre trabajo y capital". (49) Para él "el modo de acabar con la violencia de la oposición de clases, no es ignorar las injusticias, sino corregirlas, como la Iglesia reclama insistentemente en su enseñanza social." (50) Resulta entonces necesario el pago de un salario

justo que permita al trabajador vivir de manera digna a él y a su familia y que les de acceso a "todos los beneficios de la cultura."⁽⁵¹⁾ Mas, para que ello se logre demandará la participación del Estado; participación que es delimitada: "las estructuras del gobierno deben tener su parte equilibradora. Porque no es aceptable que el poderoso obtenga grandes ganancias, dejando al trabajador unas migajas. Ni es aceptable que gobierno y empresario, sean de dentro o de fuera del país, estipulen acuerdos entre sí mismos, beneficiosos para ambos, excluyendo a la voz del trabajador en este proceso o su participación en los beneficios."⁽⁵²⁾ Por último agregará que "será quizá oportuno separar una parte de los beneficios laborales, para convertirlos en nuevos puestos de trabajo en favor de los desocupados."⁽⁵³⁾

Aparte de participar en la asignación de un salario justo al trabajador, el Estado tiene otras obligaciones que preserven el bien común y la paz social. A los gobernantes les pedirá "en nombre de la Iglesia, una legislación cada vez más adecuada que ampare eficazmente de los abusos y proporcione el ambiente y los medios adecuados para el normal desarrollo."⁽⁵⁴⁾ Dirá que la Iglesia "seguirá reclamando la supresión de las injustas desigualdades, de los abusos autoritarios. Seguirá apoyando y colaborando en las iniciativas y programas orientados a la promoción y desarrollo."⁽⁵⁵⁾ Será, por último, muy claro su señalamiento de que las leyes civiles, por ser posteriores al hombre, deben subordinarse a

los derechos naturales de él; de ahí sus conceptos sobre la educación, familia, procreación, etc. (56)

El Pontífice esboza, así, las responsabilidades sectoriales que de manera conjunta preservan la paz social y el bien común de la sociedad. Mas, para poder hacer una justa evaluación y crítica de su propuesta de orden social conviene mencionar los hechos sociales más importantes previos y ocurridos durante la gira pontificia.

C.- La cara más visible del iceberg.

Existe una clara vinculación entre los pronunciamientos generales y particulares del Pontífice con el escenario regional y lugares específicos que él visita. Si el orden temático del inciso anterior permitió la exposición lógica de la propuesta de orden social de Juan Pablo II, la presentación cronológica de los conflictos en curso en este inciso permitirá establecer la relación entre la palabra y el hecho social.

En marzo de 1983 Costa Rica era uno de los países menos involucrados en los conflictos en la región. Por otra parte, el sistema político local es el que más se aproxima al modelo presentado por el Pontífice en el inciso anterior, pues los otros escenarios nacionales tienen una larga trayec

toría política de dictaduras y gobiernos militares como se vio en el capítulo I del presente trabajo. De ahí que surgiera como el mejor lugar para dar inicio a la gira pontificia y, lo que es más, servir de plataforma para la mejor exposición de las temáticas que, a manera de introducción, presentaría Juan Pablo II en su primera elocución en América Central. La elección cuidadosa tuvo el éxito esperado en tanto que se logró cumplir el cometido sin trastorno alguno. Incluso, el Presidente de Costa Rica aprovecharía la ocasión para hablar de las bondades del régimen político local y pronunciarse a favor de la paz en la región.

De Costa Rica el Papa pasó a Nicaragua, donde las diferencias entre el gobierno sandinista y la Conferencia Episcopal datan de, cuando menos, 1980. La colaboración entre episcopado y sandinistas en los últimos años del régimen somocista quedó trunca al triunfo de la Revolución; los reunió la lucha contra la dictadura, mas los volvió a separar sus diferencias sobre el desarrollo social que se debía seguir en la era postsomocista. Las primeras diferencias graves entre ambas instancias se dan en mayo de 1980 cuando la Conferencia Episcopal de Nicaragua demandó a los sacerdotes que ocuparan puestos públicos o ejercieran funciones partidistas su separación de los mismos so pena de considerarlos "en actitud de abierta rebeldía y formal desobediencia a la legítima autoridad eclesiástica, expuestos a las sanciones previstas por las leyes de la Iglesia".⁽⁵⁷⁾ El severo tono

del comunicado da una idea de lo tenso de la relación que ya para ese entonces, a menos de un año del derrocamiento de la dictadura, existía entre gobierno y jerarquía.

En ese entonces se logró que los sacerdotes Miguel D'Escotto, Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal y Edgar Parrales, continuaran en sus actividades públicas, con la condición de abstenerse de "todo ejercicio del ministerio sacerdotal ya sea pública o privadamente, dentro o fuera de la nación." Sin embargo, la más seria dificultad se suscitó en agosto de 1982 cuando fotografías del principal asistente del arzobispo Obando, el sacerdote Bismark Castillo, fueron publicadas en las primeras planas de los diarios sandinistas en donde se le muestra desnudo y acompañado de una mujer. Al poco tiempo las instalaciones del Colegio Salesiano, donde se realizaban manifestaciones antisandinistas, pasaron a manos del gobierno; acto que fue calificado por la jerarquía de confiscación disimulada.

El 5 de diciembre de 1982, cuando se anunció oficialmente la visita del Papa a Nicaragua, se formó de inmediato una comisión organizadora con representantes tanto de la Iglesia como del Estado, como ocurrió en todos los demás países que visitaría el Pontífice. Pero a la vez el Episcopado formó paralelamente un comité de recepción con antisandinistas. A los pocos días el New York Times publicó que la jerarquía nicaragüense había logrado que el Vaticano condi-

cionara la visita de Juan Pablo II a esa nación a la previa renuncia de los sacerdotes-funcionarios sandinistas. El gobierno sandinista rechazó la exigencia por considerarla inaceptable.⁽⁵⁸⁾

Tiempo después se supo que la jerarquía intentó organizar la visita fuera de la participación de las autoridades públicas del país; este intento fue aceptado y explicado por el canciller del Vaticano de la siguiente forma: dijo que "el problema no consistía ya en la presencia de sacerdotes funcionarios sino en el rol asumido por el gobierno y la organización de los encuentros entre la población y el Papa", precisando que "parte del Episcopado nicaraguense teme que asumiendo el deber por motivos de seguridad, de regularizar el transporte, el flujo, la distribución de la multitud, el gobierno pretenda monopolizar todas las manifestaciones. La jerarquía local quiere, en cambio, gestionar ella misma las etapas del viaje papal."⁽⁵⁹⁾

Lo dicho por el Canciller indica que ya se había llegado a un acuerdo sobre el tema escabroso sacerdotes-funcionarios. Por otra parte, la segunda aseveración del prelado permite ver que la visita del Pontífice alimentaba las diferencias; unos queriendo desplazar al poder público de la organización y realización de la visita que, de haber logrado su propósito, se hubiera convertido en una victoria política. Los otros, reclamando el mismo trato y participación que tenían los otros gobiernos anfitriones que, al obtenerlo, hicieron valer su legítima autoridad

gubernamental.

Sin embargo, los conflictos persistieron. En el mismo mes de febrero los obispos comunicaron al gobierno sandinista que había la posibilidad de que se suspendiera el viaje porque no se garantizaba el carácter pastoral del mismo. Por último, los obispos Obando y Barni y el nuncio apostólico Montezémolo viajaron a Roma en un último intento por modificar la decisión del Vaticano de mantener a Nicaragua en la agenda de la gira; intento que fracasó. El gobierno sandinista, como lo vimos en el primer inciso de este capítulo, declaró en voz del Coordinador de la Junta: "el gobierno y el pueblo quieren que venga".

A otro nivel de hechos, el 26 de febrero el gobierno sandinista anunció el control de la educación en Nicaragua, lo que significó para el Episcopado un fuerte ataque sandinista a uno de sus campos tradicionales y mecanismos mediante el cual ejercía su dominación social.

En suma, el clima entre jerarquía y Estado era más que tenso a la hora de recibir al Pontífice. Más que tenso porque en el fondo del conflicto está el carácter propio del régimen. Es decir, es el primer país donde triunfó un movimiento popular con una decisiva participación de católicos, tanto en los contingentes revolucionarios como en la dirección del movimiento, partidarios todos de la teología de la

liberación. Por si fuera poco, su ejemplo es seguido muy de cerca en países vecinos, como en Guatemala y El Salvador, por católicos igualmente partidarios de dicha concepción que, como hemos visto, no goza de la más mínima aceptación en las altas esferas del Vaticano.

En este contexto de conflicto social y divergencia intraeclesial, el Papa aprovechó con oportunidad su visita para exponer sus puntos de vista. Al presentar su saludo dijo que éste se alargaba "especialmente a los millares y millares de nicaragüenses que no han hallado la posibilidad de acudir —como hubieran deseado— a los lugares de encuentro",⁽⁶⁰⁾ en clara alusión a la idea difundida de que los sandinistas habían restringido el acceso a miles de creyentes. En la ciudad de León hablaría sobre el derecho natural de educación y el deber de los laicos educadores; el plan de educación sandinista, a escasos días de haber sido anunciado, recibía respuesta directa del Sumo Pontífice. En Managua expondría directa y sin ambages la obligación sacerdotal de obedecer a los obispos y preservar la unidad de la Iglesia. Sería en esa misma ocasión en que descalificaría a la Iglesia popular y, pese al enfrentamiento verbal que sostuvo durante la homilia con partidarios de ella y los cuales le pedían una oración por los asesinados por las bandas antisandinistas, ratificaría sus conceptos una vez vuelta la calma: "quiero hoy reafirmar estas palabras, aquí delante de vosotros,"⁽⁶¹⁾ y continuaría señalando los males que se causa a

la Iglesia y a la misión de ésta de no preservarse la unidad en torno a los obispos y al Papa. Resulta por demás sintomático el que omitiera cualquier referencia a la violencia específica que se ejercía en contra del pueblo nicaragüense por parte de bandas antisandinistas. E igualmente sintomático es que en ese discurso pronunciara 14 veces la palabra "obispo" y sólo dijera una vez la palabra "paz", en la única frase que pronunció fuera de texto y en respuesta a los gritos que le demandaban hablara de paz para Nicaragua.

El Papa hizo enérgicos llamados al respeto de la jerarquía eclesiástica y reclamos directos a los sandinistas. Ambos son fácilmente explicables a la luz de los conflictos previos del Episcopado nicaragüense con el gobierno sandinista por una parte y, por la otra, por las concepciones pontificias que he presentado en el capítulo anterior, que encuentran en gentes como los sandinistas a verdaderos enemigos de la paz social y de la fe cristiana. Cabe recordar que desde sus tiempos de simple sacerdote y luego de obispo en su natural Polonia, Karol Wojtyla se distinguió por reclamar, como en Nicaragua, el derecho paterno de enseñar a los hijos la visión del mundo de su preferencia y de adoctrinarlos según su creencia, máxime si el Estado trata de implantar programas educativos ateos.⁽⁶²⁾ Ya investido de Pontífice, en su primer viaje a Polonia, haría un reclamo similar a los antes señalados. Nicaragua, pues, desde su óptica, seguía los pasos socialistas de Polonia. De ahí que

había la urgencia de reclamar los derechos de educación, cultura y creencias, todos en uno de índole natural, divino, e históricamente en manos de la Iglesia Católica. Mas, el Papa tiene idea de que Nicaragua no es igual a Polonia, al menos en un sentido; en la tierra de Sandino "olvido" la doctrina Rampolla, mientras en su tierra natal hace una utilización, aunque mínima, de ella. Quiero decir que, por este detalle, Juan Pablo II da a entender que el proyecto sandinista no está consolidado, que es mucho más vulnerable. De ahí, posiblemente, sus críticas tan abiertas y directas, en un tono no utilizado en Polonia.

En Panamá el Papa rescata ideas básicas de su mensaje decembrino, como también lo ha hecho en los escenarios anteriores, al exponer sus ideas sobre los derechos naturales de la familia, el matrimonio y la procreación, así como indicar el carácter subordinado de los derechos civiles. Por otra parte indica a los campesinos de la región que normen sus acciones por la doctrina social de la Iglesia. Lo novedoso en sus palabras es que aclara el vínculo entre comportamiento social y prédica moral: no abandonar al trabajo para empuñar las armas del odio. Con ello abunda la concepción pontificia ya enunciada: quien deja de trabajar desobedece un mandato divino (ganarás el pan con el sudor de tu frente) y altera el orden social y, si lo hace para utilizar la violencia, atenta contra la paz y contra otro mandato divino (no matarás). Con esta explicación Juan Pablo II exhorta a

no tratar de subsanar la injusticia social por medios violentos.

En El Salvador las alocuciones del Papa también tendrían un carácter preventivo, ahora dedicado a los sacerdotes. A ellos les expondría la misión sacerdotal tal y como él la concibe. Es decir, no optar por alguna de las tendencias existentes y en pugna; situarse sobre ellas, asumir un papel puente y predicar, ante todo en el altar, la palabra divina. En el contexto salvadoreño, sus palabras significan un llamado a los clérigos que hacen caso a "otras predicaciones e ideologías que no son el mensaje de Jesucristo" para que se alejen de tales ideas y prácticas consecuentes. Para decirlo llanamente, que se alejen del movimiento revolucionario. Sus palabras en El Salvador tienen una particular significación: Monseñor Romero hizo pública sus críticas a la represión popular, motivo por el cual fue asesinado por la ultraderecha, y su ejemplo causó profundo impacto en el bajo y joven clero. Así, la voz de Juan Pablo II trató de contrarrestar dicho impacto. Por otra parte, la expectación que había en torno a las palabras que dirigiera en torno al asesinado monseñor Romero quedó diluida al decir Juan Pablo II: "al recordarlo, pido que su memoria sea siempre respetada y que ningún interés ideológico pretenda instrumentalizar su sacrificio de Pastor".⁽⁶³⁾ Las cuidadosas palabras que utilizó el Papa estaban destinadas sin duda a los movimientos revolucionarios que han hecho del asesinato del prelado

una de las banderas más importantes en su lucha contra la represión indiscriminada.

La siguiente etapa de su gira era Guatemala, donde le esperaba una situación delicada. Habría que recordar que los problemas de la Iglesia Católica guatemalteca con los gobiernos de la localidad han venido presentándose con mayor frecuencia sobre todo en los últimos años en que la sistematización progresiva de la represión ha golpeado particularmente a los católicos y a las organizaciones de éstos. En última fecha se había denunciado el cierre de 100 parroquias, 12 noviciados, seminarios y 30 centros de formación católica, sin olvidar a los religiosos asesinados, perseguidos o exiliados. De esta manera, el SIAG mencionaba la existencia de tres Iglesias en Guatemala: la oficial y pública; la del exilio que realiza su labor con los refugiados en territorios vecinos; y la de las catacumbas que mantiene su trabajo con las comunidades de base en la clandestinidad por temor a la represión y ataques de las sectas fundamentalistas. (64)

En particular los ataques de las sectas se han multiplicado desde mediados de 1982. Para los incisos de 1983 un cable de la AFP comentaba la crítica de éstas a los católicos por "adorar imágenes". (65)

El 3 de marzo, al hacerse pública la noticia del fusilamiento de seis presuntos guerrilleros, rápidamente se alzaron voces de protesta y crítica. La Santa Sede condenó

severamente ante la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en Ginebra, las ejecuciones realizadas por el gobierno guatemalteco. El boletín de prensa del Vaticano en el que se presenta su condena, si bien fue ampliamente difundido en el ámbito internacional, en el interior de Guatemala fue prohibida su difusión con el argumento de estar en estado de sitio.⁽⁶⁶⁾ El fusilamiento, la negativa de Rios Montt a conceder entrevista al enviado papal que pretendía primero interceder por la vida de los condenados y luego presentar la condena pontificia por la ejecución de los mismos, la prohibición de difusión del comunicado, así como las declaraciones del ministro de la Defensa en el sentido de que el Vaticano al hacer declaraciones sobre la ejecución se entrometía en asuntos de exclusiva competencia de los guatemaltecos, forman los antecedentes más inmediatos y polémicos de la visita del Papa a este país.

En las primeras palabras de saludo Juan Pablo II señalaría a Guatemala "escenario de calamidades que han sembrado muerte y destrucción en muchos hogares" aun en tiempos recientes y, "en nombre de todas las víctimas inocentes" pediría la pacífica convivencia social. Sus palabras fueron la respuesta más lúcida a quienes se habían pronunciado por cancelar la visita a Guatemala. Consecuente con su línea y con sus pronunciamientos anteriores, el Papa no podía dejar pasar la oportunidad única que se le presentaba. Por eso no canceló su visita e inteligentemente la utilizó para hacer

saber su parecer. En otro momento respondería a la violencia ejercida contra los católicos y aclararía diferencias: rogaría que no se les "dificulte la libre práctica de vuestra fe cristiana; que nadie pretenda confundir nunca más auténtica evangelización con subversión, y que los ministros del culto puedan ejercer su misión con seguridad y sin trabas." (67)

Al partir el Papa, el gobierno guatemalteco diría que no comentaría los discursos pontificios, dado que hacerlo incumbía sólo a los católicos. (68) Ríos Montt, por su parte, arguiría que el gobierno "no hace proselitismo religioso", (69) en un lapsus mentis de sus acostumbrados sermones dominicales. Cabe mencionar que durante todo este tiempo de la visita papal al área, el ejército guatemalteco no detuvo su labor contrainsurgente; el 2 de marzo los periódicos guatemaltecos publicarían la decisión del ejército de no aceptar la tregua propuesta por la guerrilla y, para el 12 de marzo, Prensa Libre publicaría la declaración del ministro de Defensa que no sólo habla de su labor continuada sino también de su respuesta a la propuesta pontificia: "con oraciones y perdones no se puede proteger al pueblo." (70)

En su paso por Honduras, el Papa volvió a pronunciarse por la terminación de las luchas, la violencia y criticó las imposiciones ideológicas. Mas, sería aquí donde expondría con amplitud sus ideas sobre el trabajo, el salario

y el desempleo. Posiblemente escogió este escenario porque, de acuerdo a cifras de años recientes; Honduras es el país con el mayor porcentaje de actividad industrial en el Producto Nacional Bruto en la región. (71)

Durante su breve paso por Belice, Juan Pablo II se refirió a la unidad de las Iglesias y el ecumenismo. (72) Finalmente, en Haití haría la crítica más fuerte de su gira a la injusticia social. La importancia de sus palabras es que fueron pronunciadas en el país más pobre del continente y uno de los más paupérrimos del mundo. Los deseos populares de justicia ciertamente son reivindicaciones legítimas de las mayorías haitianas, mas lo que resulta difícil de surgir es una "concepción desinteresada de todos los que tengan responsabilidades" dado que su enriquecimiento se debe precisamente a la práctica opuesta a dicha concepción y al sostenimiento de una dictadura dinástica.

D.- El Papa lo sabía.

Queda claro que la mención de los principales puntos de sus discursos muestra que el Papa estaba al tanto de los conflictos sociales y de los problemas que enfrentaba la Iglesia Católica en América Central. Igualmente evidente resulta que le era necesario aprovechar el momento y el escenario adecuados para señalar la posición institucional de la

Iglesia y la propuesta de solución por él elaborada. Ello resultó así inclusive en las situaciones más delicadas como Nicaragua, El Salvador y Guatemala, en el sentido religioso, y en Honduras, Panamá y Haití, desde la óptica del conflicto social motivado por la apropiación salvaje de la riqueza,

Una vez presentada con cierta profusión los principales conceptos vertidos por Juan Pablo II, estamos en condiciones de pasar al siguiente, el cual se ocupará de continuar el análisis antes iniciado.

NOTAS

- 1.- Uno más uno. 28 de febrero de 1983 pp. 1 y 12.
- 2.- Uno más uno. 1º de marzo de 1983, p. 11.
- 3.- Justicia y paz. Comunicado. Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala. 1983. p. 1.
- 4.- Excelsior. 22 de febrero de 1983. p. 18.
- 5.- Uno más uno. 20 de febrero de 1983. p. 11.
- 6.- Uno más uno. 26 de febrero de 1983. pp. 1 y 11, y 1º de marzo de 1983, p. 11.
- 7.- El Día. 21 de febrero de 1983. p. 17.
- 8.- Juan Pablo II. 2;5. El primer número se refiere al número de discurso de Juan Pablo II y los siguientes al número del párrafo. Cito de acuerdo a la nomenclatura oficial de los documentos del Vaticano; de esta forma el lector, con estas referencias de autor y cifras, puede consultar los textos de referencia en cualquier edición oficial de la Iglesia Católica. Por mi parte, he consultado la reproducción íntegra de los discursos de Juan Pablo II, en ocasión de su visita a América Central, aparecida en Christus. México. Revista de Teología y Ciencias Humanas N° 564-65, abril-mayo de 1983.
- 9.- Juan Pablo II. 1;9-3.
- 10.- Juan Pablo II. 6;18-5.
- 11.- Juan Pablo II. 6;19.
- 12.- Juan Pablo II. 8;7.
- 13.- Juan Pablo II. 24;4.

- 14.- Juan Pablo II. 32;19.
- 15.- Juan Pablo II. 2;42.
- 16.- Juan Pablo II. 11;14-4.
- 17.- Juan Pablo II. 11;15.
- 18.- Juan Pablo II. 11;21.
- 19.- Juan Pablo II. 22;10.
- 20.- Juan Pablo II. 15;22-6.
- 21.- Juan Pablo II. 2;38.
- 22.- Ibid.
- 23.- Juan Pablo II. 34;5.
- 24.- Juan Pablo II. 40;19
- 25.- Juan Pablo II. 1;12.
- 26.- Juan Pablo II. 34;5.
- 27.- Juan Pablo II. 34;6.
- 28.- Ibid.
- 29.- Juan Pablo II. 34;16.
- 30.- Juan Pablo II. 32;19.
- 31.- Juan Pablo II. 2;8.
- 32.- Juan Pablo II. 2;11.
- 33.- Juan Pablo II. 2;31-7.
- 34.- Juan Pablo II. 2;40-8.
- 35.- Juan Pablo II. 11;17-5.
- 36.- Juan Pablo II. 9;2.
- 37.- Juan Pablo II. 11;18.
- 38.- Juan Pablo II. 22;10.
- 39.- Juan Pablo II. 22;14.
- 40.- Juan Pablo II. 22;21-6.
- 41.- Juan Pablo II. 22;22.
- 42.- Juan Pablo II. 10;11.
- 43.- Juan Pablo II. 10;26.
- 44.- Juan Pablo II. 10;27.
- 45.- Juan Pablo II. 15;4.
- 46.- Juan Pablo II. 15;22-6.
- 47.- Juan Pablo II. 15;23.
- 48.- Juan Pablo II. 15;24.

- 49.- Juan Pablo II. 34;7-3.
- 50.- Juan Pablo II. 34;8.
- 51.- Juan Pablo II. 34;14.
- 52.- Juan Pablo II. 34;15.
- 53.- Juan Pablo II. 34;21.
- 54.- Juan Pablo II. 27;17.
- 55.- Juan Pablo II. 15;27.
- 56.- Juan Pablo II. 14.
- 57.- Comunicado Pastoral de la Arquidiócesis de Managua. 15 de Julio de 1981.
- 58.- Excelsior. 22 de febrero de 1983.
- 59.- Uno más uno. 24 de febrero de 1983.
- 60.- Juan Pablo II. 8;5.
- 61.- Juan Pablo II. 11;21.
- 62.- Krims, A. Wojtyla, "Programa y política del Papa". El Día. México. 17 de junio de 1983. p. 12.
- 63.- Juan Pablo II. 21;9.
- 64.- SIAG. p. 5, del 28 de febrero al 7 de marzo de 1983.
- 65.- Ibid. Cable AFP del 28 de febrero de 1983..
- 66.- SIAG, op.cit., p. 13.
- 67.- Juan Pablo II. 27;18.
- 68.- La razón. 9 de marzo de 1983.
- 69.- Uno más uno. 8 de marzo de 1983.
- 70.- La razón y El gráfico del 2 de marzo y Prensa libre del 12 de marzo de 1983.
- 71.- Christus. op.cit., p. 77.
- 72.- Juan Pablo II. 37;16.

V.- La negación del modelo pontificio.

La idea central de este capítulo es que la propuesta presentada por Juan Pablo II de introducir reformas al capitalismo en América Central resulta inaceptable tanto para los tradicionales grupos de poder en la región como para las organizaciones insurgentes. Cada cual, por supuesto, por razones distintas. La argumentación de esta afirmación la realizó en los siguientes incisos: el primero contiene los objetivos centrales de la propuesta; el segundo presenta las limitaciones y contradicciones más importantes de la doctrina social; el tercero los problemas que la propuesta representa para los grupos de poder, incluidos los estadounidenses; el cuarto los elementos por los cuales las organizaciones insurgentes no aceptan la propuesta pontificia; y el quinto, como consecuencia lógica, establece las coincidencias de la visión pontificia con determinadas percepciones e intereses sociales en la región centroamericana.

A.- Objetivos de la propuesta pontificia.

Con lo expuesto en los capítulos anteriores queda claro que al interior de la Iglesia Católica existen distintas concepciones de cómo hacer factibles las condiciones sociales que permitan la salvación del hombre y qué condiciones son las que se requieren, así como las principales caracte-

terísticas del orden social que presenta Juan Pablo II, que se sustenta en la visión reformista de la doctrina social de la Iglesia. Paso ahora a unir las distintas líneas de análisis elaboradas en los capítulos precedentes.

En la medida que la vida terrenal constituye el medio en el cual el hombre se perfecciona para salvar su alma, importa al magisterio eclesiástico preservar ciertas condiciones sociales que faciliten la moral católica y la salvación espiritual. Desde la óptica pontificia, América Central es uno de los escenarios internacionales donde más peligra la paz que la Iglesia requiere y en donde ella tiene varias razones para contribuir al sostenimiento de un determinado orden social; de ésto ya me he ocupado en los capítulos precedentes. De acuerdo con la doctrina social de la Iglesia, dos son los peligros que alteran la paz social en América Central; la injusticia social y el socialismo. La primera priva en la mayoría de los países de la región, aunque los casos más extremos son los de Haití, El Salvador y Guatemala.⁽¹⁾ En Nicaragua es en donde se reconoce un socialismo incipiente, pero lo suficientemente evidente como para motivar la defensa de los derechos naturales y divinos que por principio atacan los socialistas. A saber, la propiedad privada y la misión profética y moral que la Iglesia tiene en la conducción de los asuntos terrenales.

Tanto en la injusticia social como en el socialismo hay una participación de clérigos, lo que constituye una desviación de su misión pastoral. El sector clerical que ha cuidado en exceso la preservación de la propiedad privada como derecho fundamental para la preservación de la paz social ha caído en situaciones extremas que han negado otros derechos naturales del hombre (de justicia, asociación, residencia, educación, cultura, etc.). En cambio, otro sector que ha cuidado al extremo la impartición de justicia ha cuestionado el derecho fundamental de la propiedad privada. Incluso algunos han llegado a aceptar su negación y a aceptar otro tipo de derecho natural (ejemplo de ello, sería el papel del Estado en la educación, cultura, economía, etc.). En síntesis, desde la óptica pontificia tanto unos como otros han caído en posiciones equivocadas pues olvidan el carácter complementario de las clases sociales y actúan de una forma que favorece el conflicto entre ellas y no la colaboración que debe existir entre ambas. De ahí la lógica llamada a respetar el voto de obediencia y actuar conforme a los dictados de los obispos y a éstos a actuar "en comunión con el Papa y nunca sin él".⁽²⁾ Sin embargo, la crítica a los partidarios de la teología de la liberación es mucho más acerva y directa, como quedó visto en el capítulo anterior.

De acuerdo con la doctrina social de la Iglesia y con los discursos de Juan Pablo II, la Iglesia Católica reconoce que en el momento actual hay lucha de clases en América

Central. La hay porque los actores sociales no están cumpliendo con su respectiva responsabilidad sectorial. De ahí que en un momento dado diga que "las estructuras económicas no sirven al hombre." El hombre de Juan Pablo II no es sólo el trabajador, también lo es el capitalista; su crítica a las estructuras económicas económicas es tanto por uno como por otro. Me explico; las estructuras han permitido la injusticia social que daña los derechos del trabajador o bien, en el caso de Nicaragua, la estructura estatal en formación tiende a negar los derechos del capitalista. Ni una ni otra cosa es de justicia, de acuerdo con la doctrina social; según ésta las clases son diferentes pero complementarias, no antagónicas. De ahí que considere que las estructuras no sirven al hombre, pues no permiten la labor complementaria de las clases.

Por lo anterior, la propuesta pontificia es referida a la necesidad de solucionar las causas de los conflictos. Mas, como el socialismo se incubaba en la injusticia social, es menester atender prioritariamente a ella. Claramente lo había dicho el propio Juan Pablo en julio de 1980, en Brasil, al hablar de la necesidad de remediar la injusticia social: "Reforma social o violencia." (3) Con otras palabras, Juan Pablo II repite la misma idea en América Central: no permitir los excesos del capitalismo liberal ni "recorrir a métodos de violencia ni a sistemas de colectivismo, que pueden resultar no menos opresores de la dignidad del hombre que un capitalismo puramente economista." (4) El Pontífice

se declara partidario de introducir reformas a las formaciones sociales capitalistas de América Central, que permitan la complementariedad de las clases: "cuando cada uno de los componentes asumen su responsabilidad, en colaboración con los otros, puede la sociedad ir más allá de polarizaciones de ideología y lucha de clases".(5)

En tanto que se pronuncia sobre la solución a las causas de los conflictos subordina el medio específico de solución a los conflictos armados. Sin entender la solución de conjunto no es del todo viable el medio de solución a un tipo específico de conflicto. El medio, en este caso el diálogo por la paz, tiene sentido sólo en la perspectiva de que su instrumentación sirva para establecer el orden social que el Pontífice propone. En si mismo el diálogo no tiene sentido ni trascendencia, pues en el supuesto caso en que se aplicara y lograra la paz, ésta nuevamente sería quebrantada en tanto que las causas que la habían roto anteriormente permanecerían y no tardarían en provocar nuevas confrontaciones violentas.

Las causas de los conflictos, la injusticia y el socialismo, no están en el mismo plano ni significan el mismo tipo de peligro, como ya se ha visto en páginas anteriores. La injusticia es exceso de las clases pudientes. El socialismo es esencia de un orden social contrario y antagónico al orden natural y divino. Por tanto, el exceso no

puede ser tratado como esencia porque es transitorio; en cambio, la esencia es permanencia. En términos del diálogo se puede ilustrar la diferencia de la siguiente manera: no es lo mismo dialogar con quien se excede en el ejercicio de un derecho o en el cumplimiento de un deber que intentar hacerlo con quien establece otro tipo de criterios que niegan los principios de que parte el magisterio católico (los derechos naturales y divinos y la misión evangélica de la Iglesia Católica). A los primeros se les puede hacer ver sus excesos y conminarlos a rectificar su actuación. Sobre todo si son católicos, dice Juan Pablo II, saben el significado de la conversión y del pecado.⁽⁶⁾ En cambio, a los segundos, para poder entrar a discutir los pormenores del orden propuesto por el Papa, se les debe exigir como presupuesto innegociable la renuncia a las vindicaciones contrarias a los derechos naturales y divinos y su aceptación explícita del papel ético-moral de la Iglesia Católica en la sociedad. Las diferencias, pues, establecen formas distintas de relación con quienes asumen una u otra postura y, en consecuencia, dan lugar a políticas diversas de entendimiento o enfrentamiento.

En conclusión, las palabras pontificias se dirigen a los tradicionales grupos de poder económico y político así como a los sectores sociales que presentan alternativas de reforma y/o transformación social. Sin embargo, en una situación de creciente polarización social ¿qué significan sus palabras para los distintos sectores sociales en pugna?. La

pregunta tiene relevancia si consideramos que su propuesta se refiere a la articulación del sistema de dominación; al régimen político, a las estructuras económicas, a las condiciones de circulación de capital y a la distribución del ingreso. Todo ello independientemente de que se le reconozca o no un papel ético y moral a la Iglesia Católica. Antes de discutir sus implicaciones a la luz de los intereses sectoriales, veamos algunas de las limitaciones y contradicciones de la doctrina social que repercuten en la sociedad.

B.- Limitaciones y contradicciones de la doctrina.

La historia demuestra que lo que el Papa considera excesos del capitalismo liberal no son tales, sino características intrínsecas del modelo agroexportador de acumulación. Dichas características se encuentran en el origen de la riqueza, en el uso de ella y en la violencia social. De acuerdo con la doctrina social de la Iglesia, la riqueza es producto del ahorro y éste del trabajo.⁽⁷⁾ Para la Iglesia ese es el único origen de la riqueza aunque, por lo que vimos en el capítulo anterior, la riqueza también puede surgir como producto del capitalismo liberal.⁽⁸⁾ Mas, al no cuestionar el origen de la riqueza y preocuparse de que ésta sea respetada como manifestación concreta del derecho natural de propiedad, legitima su existencia y la defiende a toda costa. Ello resulta incongruente con su propio discurso, pues

legítima un producto de la violación de un mandamiento divino (no robarás). Además, tampoco cuestiona si la riqueza es producto de un contubernio entre gobierno y capitalistas o de un aprovechamiento de los fondos públicos para el enriquecimiento personal; aunque no lo cuestiona Juan Pablo II reconoce que existe en América Central, al hacer llamados para que no se continúe con esa práctica.⁽⁹⁾ Esta práctica daña el bien común, desde la misma lógica de la doctrina, y pone en peligro la paz social y, sin embargo, defiende su existencia e inviolabilidad, independientemente de su criticable origen. Por tanto, en cualquiera de los dos casos se presenta una violación a la convivencia social y a los derechos del hombre. Esta aceptación incuestionada de la riqueza, en particular en América Central, crea un grave problema pues por lo regular el origen de ella no siempre ha sido el ahorro.⁽¹⁰⁾ En Centroamérica, pues, la práctica refuta por limitada la concepción del derecho natural de propiedad en su manifestación particular de acumulación de riqueza.

Complemento del origen de la riqueza es el uso que se le da a ella. Es decir, quien ha acumulado tiene la obligación moral de invertir, mas su obligación no tiene fundamento divino ni legal. De ahí que la Iglesia sólo puede recordarle su obligación fraternal y llamar a la conciencia del capitalista a contribuir a crear empleos. Esto introduce una contradicción sui generis, pues mientras todas las obligaciones ético-morales del hombre se desprenden del man-

dato de la Divina Providencia, el uso y destino de la riqueza es un problema de conciencia del hombre mismo.⁽¹¹⁾ Si el hombre considera que parte de su riqueza es superflua puede destinarla a la caridad o a la inversión. Aquí el problema tiene dos caras; que el hombre considere superflua una parte de su riqueza y que, si así lo dicta su conciencia, destine lo superfluo a uno u otro fin social. En tanto que estos problemas no son resueltos objetivamente, ni por la sociedad ni por la moral cristiana, la subjetividad decide. La Iglesia no puede obligarlo e incluso se opondrá a que el Estado lo haga pues violaría un derecho natural. De esta suerte, el capital puede emigrar (como lo ha hecho de América Central en un éxodo masivo en los últimos años) guardarse en el banco (no invertir sino depositarlo a interés aprovechando las altas tasas del mercado financiero internacional, como también ocurre con el capital de la región) o guardarse bajo el colchón. El capital, forma concreta del derecho de propiedad, es inviolable.

Por lo anterior, ese origen de la riqueza y el uso que se le ha dado son una primera forma de violencia social, en tanto que la acumulación extrema a la que han llegado en América Central han provocado una notoria inestabilidad social. Inestabilidad que, para los últimos tiempos, se caracteriza por protestas colectivas que recurren a vías violentas ante la inexistencia de instituciones legales que realmente representen sus derechos y reivindicaciones. Al

desconocer o minimizar las primeras formas de violencia social el discurso de Juan Pablo II puede ser utilizado para legitimar la represión que se desata contra la violencia popular. Es decir, la exigencia popular que reclama cambios en las estructuras políticas y económicas introduce incertidumbre e inestabilidad a la propiedad; la exigencia popular de justicia se vuelve violencia social. La inseguridad entonces es producto de la violencia popular y no de las primeras formas de violencia (la de los acaparadores de la riqueza social). En América Central Juan Pablo II relativiza el peso de las primeras formas de violencia. En cambio, la violencia popular es recriminada en todo momento y de forma directa.⁽¹²⁾ La crítica sesgada de la violencia es únicamente entendible a la luz de la defensa de la propiedad privada. Esta defensa a ultranza de la propiedad, pues, permite a las clases dominantes legitimar en el último de los casos la represión que ejerzan contra todos aquellos que consideren enemigos de la propiedad; de su propiedad.

C.- La negación de derecha.

Aunque las evidentes contradicciones y limitaciones de la doctrina benefician a los acaparadores de la riqueza social, la propuesta de reforma de Juan Pablo II resulta inaceptable para los tradicionales grupos de poder en la re-

gión. Ellos no aceptan el orden social propuesto por Juan Pablo II porque de hacerlo socavarían sus propias bases de dominio social. Por otra parte, la coyuntura del momento les permite reforzar sus aparatos y actos represivos, lo que significa optar por la solución militar de los conflictos en curso. Veamos como se sustentan estas afirmaciones en dos planos complementarios.

El interés geopolítico de la administración Reagan por el área centroamericana ha significado el envío masivo de asistencia militar y económica,⁽¹³⁾ la realización de prácticas conjuntas de las fuerzas armadas de la región con sus similares de EU,⁽¹⁴⁾ el establecimiento de un cuartel regional contrainsurgente en Honduras, el apoyo ilimitado a los grupos antisandinistas y canalización de ayuda económica regional.⁽¹⁵⁾ Todo ello sin olvidar los planes globales de asistencia y desarrollo económico como la iniciativa para la cuencia del Caribe que, aunque no se ha llevado a la práctica, muestra el interés estadounidense por reforzar a las clases dominantes en crisis.⁽¹⁶⁾ Al menos en el corto plazo, las clases dominantes en la región se han fortalecido y las situaciones de conflictos han permitido encubrir su incapacidad para resolver los problemas estructurales del modelo agroexportador. En cierto sentido, el triunfo de los sandinistas en Nicaragua les ha significado una mayor afluencia de asistencia estadounidense y la postergación de su derrota histórica; mientras les funciona el señuelo de la inestabilidad interna como producto del

comunismo y de los sandinistas, podrán contar con ayuda externa y con mayores instrumentos de coerción.⁽¹⁷⁾ De ahí que el interés geopolítico de Reagan en muy poco aliente a dichas clases dominantes a modificar su comportamiento económico y político y refuerce en cambio su actuar represivo.

Si históricamente los tradicionales grupos de poder no han tenido necesidad de instaurar un régimen político y económico democrático y la coyuntura refuerza sus aparatos de coerción y les provee de financiamientos que encubren la gravedad de su crisis, entonces no les resulta necesario compartir o ampliar el número de beneficiado de la riqueza social. Máxime que la propuesta de Juan Pablo II introduce una ruptura discursiva con las tradicionales clases dominantes y una idea de cambio en el sistema de dominación. Es decir, en la medida que el Papa critica las estructuras existentes "porque no sirven al hombre", está proponiendo cambiarlas y el cambio que propone, de realizarse, beneficiaría a amplios sectores sociales diluyendo así el concentrado poder económico y político de las tradicionales clases dominantes.⁽¹⁸⁾ El mismo Juan Pablo II aclara que, al hacer la crítica del sistema, lo hace para mejorarlo.⁽¹⁹⁾ En otras palabras, señala que hay distintas formas de organización social en el capitalismo, que la forma seguida en América Central es inoperante porque está fomentando la lucha de clases y que hay que introducir reformas en la estructuración del aparato productivo, en

la estructura de la propiedad, en las condiciones de apropiación y circulación de capital y en la organización política del propio sistema capitalista. Reformar lleva a preservar.⁽²⁰⁾ Mas reformar significa para las clases dominantes compartir el poder; lo que sería tanto como aceptar el riesgo de llegar a desaparecer como sector social dominante e incluso físicamente, pues sus vínculos con la violencia institucionalizada son tan evidentes que difícilmente podrían asegurar su integridad física.

En efecto, aunque Juan Pablo II no lo diga abiertamente, su propuesta de reforma implica la necesaria renovación cuando menos parcial, de la clase dirigente; la asunción al poder de una nueva fracción de la misma clase. Posiblemente, un sector de las clases dominantes que no es el dominante política ni económicamente. Este sector sería formado por las burguesías que no han logrado instaurar un régimen acorde con sus intereses y han permanecido en un lugar secundario, pese a su creciente desarrollo surgido del auge de los años sesenta. Sector que al no encontrar espacios en las cúpulas de poder, ha coincidido, en Nicaragua cuando menos, con las organizaciones populares en la lucha contra el esquema de dominación impuesto.⁽²¹⁾ Esta suposición no sólo parte de las implicaciones de reforma de Juan Pablo II sino también de las realidades centroamericanas.

En este sentido importa rescatar la experiencia de Nicaragua. Una de las tantas enseñanzas de esta experiencia

es que las condiciones sociales al final de la dictadura de Somoza⁽²²⁾ eran tan intolerables que incluso sectores de la burguesía, afectados por la ambición desmedida del dictador y de su reducido grupo de parientes y amigos, se aliaron con las fuerzas insurgentes hasta derrocar la dictadura. El amplio frente de masas fue entonces formado por guerrilleros, bajo y alto clero, organizaciones laborales y sectores de la pequeña y de la burguesía nacional.⁽²³⁾ La diferencia de intereses dentro de la clase dominante en Nicaragua originó que ésta enfrentara, reducida y fraccionada, la lucha revolucionaria.⁽²⁴⁾ Sin duda ello contribuyó a la rápida derrota de Somoza. Así pues, aunque con grados diversos y sobre todo en algunos países del área, la concentración de riquezas no sólo atenta contra los derechos de los trabajadores sino que incluso daña a sectores de las burguesías nacionales.

Al menos en El Salvador, hay una tendencia económica similar a lo ocurrido en Nicaragua. Ya en el capítulo II quedó asentada la magnitud de la concentración del ingreso nacional en un reducido sector de la población, como también se dio cuenta de la larga historia de gobiernos militares y represión a las organizaciones democráticas. La mayor polarización social y represión contra dichas organizaciones han excluido a sectores de la pequeña burguesía nacional que, si bien en un momento todavía reciente (al final del decenio de los setenta) tuvieron una participación política y gubernamental, hoy forman parte activa de la oposición de masas con

tra el régimen dictatorial.⁽²⁵⁾ En este sentido, Guillermo Ungo resulta ser la cabeza más visible de dicho sector social.

Por lo anterior, es muy posible que la propuesta pontificia quiera evitar que se vuelvan a repetir situaciones similares a las antes expuestas y sugiera una pronta ampliación social de la base de sustentación consensual.

Empero, la falta de sentido histórico de los grupos de poder en América Central no significa su carencia de olfato para oler el peligro. Tal parece que el principio de la psicología conductista del instinto de preservación por temor que ha orientado las políticas de exterminio masivo, opera también en su caso como un bumerang, pues ante el temor de perder su dominio social han optado por incrementar la represión contra todo sector que disienta de su parecer. Han preferido reprimir en lugar de establecer alianzas, como anoté en los casos de Nicaragua, El Salvador y Guatemala. También han emitido su parecer frente a las propuestas de reforma provenientes de los voceros gubernamentales de E.U, rescatando un manoseado nacionalismo y exigiendo a la administración Reagan, como antes a James Carter, el respeto a su libre autodeterminación; Lucas García por Guatemala y Roberto D'Aubuisson por El Salvador nos ilustran al respecto.⁽²⁶⁾ Frente a la visita de Juan Pablo II las fuerzas armadas no detuvieron su labor contrainsurgente, pese a la tregua propuesta tanto por

las conferencias episcopales como por las organizaciones guerrilleras.⁽²⁷⁾ Incluso el ministro de defensa de Guatemala hizo un abierto rechazo de la propuesta de paz del Pontífice.⁽²⁸⁾ A estas reacciones hay otras previsibles en defensa de sus intereses dominantes. Para analizarlas hay que precisar más las implicaciones de la propuesta de Juan Pablo II.

Del orden social propuesto, en el terreno económico, hay dos medidas que afectan la estructura de acumulación de la riqueza socialmente producida y de tierras. El primer problema estaría en los mecanismos de distribución de la riqueza, pues éstos no únicamente serían para beneficio de los trabajadores sino también para los sectores medios. Otorgar salarios tal y como lo señala el Papa, que es una demanda la boral difícilmente atendida, significaría una disminución de las ganancias de la minoría privilegiada. Más, si el salario va acompañado de las prestaciones sociales a las que alude el Pontífice la ganancia todavía se verá menor. Por otra parte, si abren los mecanismos a mayores ingresos para los sectores medios es muy probable que proliferen industrias me nores que compriman sus mercados cautivos, o bien que los sectores emergentes con mayor liquidez acudan a mercados externos, lo cual también significaría una ganancia menor a los actuales grupos de poder económico. Por tanto, no conviene a los intereses de estos últimos introducir nuevos mecanismos de distribución del ingreso que beneficie a amplios sectores sociales. En otras palabras, no les conviene aca-

bar con la práctica que les ha permitido acumular cuantiosas riquezas; temen que, de conceder con facilidad alzas salariales, pronto se levantarían nuevas demandas que a la larga acabarían con su amplia ganancia. De ahí que, frente al empuje de los sectores laborales, prefieran exportar su capital a sitios que brindan seguridad al capital, como EU.

Lo mismo puede decirse de la distribución de las tierras. El Papa demanda legislaciones que garanticen el libre desarrollo.⁽²⁹⁾ Para los campesinos ello significa tierras fértiles, créditos, asesoría técnica, precios de garantía y facilidades para la comercialización de sus productos. Mas la tendencia del modelo agroexportador se caracteriza por la concentración creciente de las mejores tierras y de los créditos en manos de reducidos grupos y la conversión de los campesinos en asalariados del campo. Aquí tanto los grupos tradicionales de poder como los intereses trasnacionales se opondrían a una reforma agraria integral y a un cambio en el estatuto asistencial a las masas campesinas.

La re-estructuración del aparato productivo, sin embargo, no necesariamente sería negado por los grupos de poder económico siempre y cuando se les garantizara una participación que les satisficiera. De hecho, en la diversificación del aparato productivo que se dio en decenios anteriores⁽³⁰⁾ participaron, copando, por el lado nacional, los principales puestos directivos. Así que los pronunciamien-

tos del Papa a los acuerdos de capitalistas y gobernantes, " sean de dentro o de fuera", no serían negados bajo ese entendido.

Si en términos económicos la propuesta de Juan Pablo II no tiene la aceptación de los grupos tradicionales de poder, por las implicaciones señaladas, en el terreno político sus palabras significan una crítica a las usanzas tradicionales del golpe de Estado, fraude electoral y represión de las organizaciones democráticas. Su crítica alcanza incluso a los sectores políticos tradicionales incluidos los de la democracia cristiana que no han vacilado en negar los derechos de asociación, sindicación y organización política para llegar al poder gubernamental. A nivel de ejemplo habría que recordar a Napoleón Duarte, dirigente de la Democracia Cristiana en El Salvador, encabezando el gobierno militar en fechas recientes y justificando la represión de la insurgencia. En Nicaragua, hasta un poco antes de la caída de Somoza, sucedió lo mismo. Esto es porque la democracia cristiana en la región ha sido copada por miembros de los sectores tradicionales de poder que han orientado el quehacer de esas organizaciones a la defensa de sus intereses particulares.⁽³¹⁾ De ahí que la democracia cristiana esté ligada e identificada con los tradicionales núcleos de poder.

Por todo lo anterior, un régimen tal y como lo propone Juan Pablo II afectaría en primer lugar a dichos grupos tradicionales, máxime que en la polarizada actualidad forman parte activa de la lucha contrainsurgente. Desde la perspectiva de los detentadores del poder resulta imposible modificar su comportamiento. No es cuestión de voluntad, sino de intereses lo que determina el compromiso que asume cada sector social. Tampoco es cuestión de conversión, pues desde la óptica de los implicados en la represión dejar las armas es exponer gratuitamente la vida. Por todo ello, aceptar la propuesta del Papa es tanto como aceptar desaparecer no sólo como sector dominante sino incluso físicamente.

Por lo antes dicho tampoco resulta viable el llamado al diálogo que Juan Pablo II hace a "los gobernantes y responsables de la conducción de los pueblos". Ante tan evidente conflicto de intereses su propuesta de diálogo, cuyas características fueron enunciadas en el capítulo II, no tiene sentido alguno; salvo el de bandera transitoria, ondeada con fines propagandísticos por los tradicionales grupos de poder en la región. (32)

D.- La negación de la insurgencia.

Las organizaciones insurgentes no aceptan la propuesta pontificia básicamente por dos razones: a) porque

consideran que tanto por historia como por coyuntura la única forma de cambiar los regímenes dictatoriales es mediante el derrocamiento político-militar; y b) porque se consideran, tanto en El Salvador como en Guatemala, organizaciones representativas de amplios sectores sociales, calidad que no les reconoce Juan Pablo II. El régimen sandinista, por su parte, no acepta la propuesta por considerar que históricamente en Nicaragua se ha superado el orden social presentado por el Papa.

En el inciso anterior quedó argumentado el por qué los grupos tradicionales de poder no cambian su comportamiento histórico y sólo incrementan su esfuerzo bélico como solución a la crisis actual. Esto es válido particularmente en los estadios de mayor conflicto como El Salvador y Guatemala, pues si bien es cierto que las demás sociedades centro-americanas pasan por serias dificultades político y/o económicas, las organizaciones de oposición aún no han alcanzado un nivel de desarrollo que permita hablar de ellas como serios cuestionadores del poder establecido. Las organizaciones de insurgencia popular, en los primeros dos países citados, al concluir sobre la naturaleza dictatorial de las estructuras de dominio social y de su derrocamiento mediante el combate político y militar, confirman su intención de ruptura total con el statu quo. Es decir, dada la experiencia histórica, descartan que en las actuales estructuras de dominio se pueda dar curso a sus reivindicaciones sectoriales y desconfían

totalmente de que los actuales grupos de poder político y económico realicen las modificaciones estructurales que den acceso y representatividad a sus intereses sociales. De ahí que la propuesta de Juan Pablo II de que dejen la lucha armada y pacífica y pacientemente canalicen sus demandas mediante las instituciones existentes no tenga sentido.

Las organizaciones insurgentes se consideran legítimas representaciones de amplios sectores sociales, con capacidad plena para realizar cualquier tipo de acción legal, política, económica y militar. Sin embargo, por lo visto en los capítulos II y III, Juan Pablo II no les reconoce tal representatividad. Para él, dichas organizaciones son prosocialistas, que mediante la violencia tratan de instaurar una organización social que niega los derechos naturales y divinos así como obstruye la misión profética de la Iglesia Católica. Entonces, para las organizaciones insurgentes la visión pontificia adolece de dos graves fallas; desconoce su naturaleza policlasista⁽³³⁾ e ignora el carácter central de su lucha: antidictatorial y antimperialista. Dichas organizaciones, por tanto, no están dispuestas a que se desconozca ni su naturaleza social ni el carácter de su lucha. Es decir, reclaman que se aprehenda su especificidad y se entienda su historia particular. Las organizaciones insurgentes no están dispuestas a aceptar las propuestas que, aparte de negarles legitimidad social, las califiquen monolíticamente de terroristas e inmutables.⁽³⁴⁾ En conclusión, para que ellas acepten partici-

par en diálogos de paz, reclamarán por principio se reconozca su legitimidad, su naturaleza policlasista y su capacidad de evolución.

En Nicaragua el punto central de diferencia estriba en la participación política de clérigos en el FSNLN y su opción por la teología de la liberación. Los partidarios de esta visión no están dispuestos a renunciar a ella por varias razones: porque, sin negar su filiación católica, han encontrado otra fuente cristiana de orientación y acción social que las encamina a la salvación del hombre; porque dicha fuente les ha proporcionado soluciones satisfactorias; y porque consideran que, frente a los problemas de concentración de riquezas y limitación a la vida política de los pueblos, la teología de la liberación les brinda respuestas de solución masivas. Además, pese al poco tiempo transcurrido, han descubierto que la práctica que desencadena dicha teología ha contribuido de manera fundamental para consolidar una unidad social inquebrantable frente a la escalada de agresión externa.⁽³⁵⁾ De ahí que no estén dispuestos a renunciar a sus avances sociales y teológicos.

E.- Las coincidencias

El desarrollo anterior permite señalar las principales coincidencias de los distintos actores sociales

interesados en el área centroamericana. En primer lugar, la conclusión pontificia sobre las organizaciones insurgentes coincide con la percepción de la administración Reagan y la de los tradicionales grupos de poder en la región. Es decir, al calificar a las organizaciones insurgentes como pro-socialistas, amenazantes de la propiedad privada y, en la medida en que contempla el desarrollo de la actual Nicaragua casi igual a la de su natal Polonia, concluye en una visión Este-Oeste de los conflictos centroamericanos y en la necesidad de enfrentar el avance socialista. Esta coincidencia ha sido particularmente clara para la administración Reagan, que no ha vacilado en difundir ampliamente los pronunciamientos críticos que el Pontífice hizo durante y después de su gira por América Central. (36)

En segundo lugar, el Papa coincide con la administración Reagan y con los tradicionales grupos de poder local en demandar de las organizaciones insurgentes el abandono de la vía armada y el acatamiento de las normas legales existentes. Es decir, que no puede haber diálogo con dichas organizaciones mientras ellas no modifique su actuación político-militar.

En tercer lugar, el Pontífice coincide con la administración Reagan en la necesidad de ampliar la base social de legitimidad de los procesos políticos-electorales, instrumentos idóneos para la renovación de la clase gobernante detenta-

doras del poder político. Los pronunciamientos pontificios, particularmente en El Salvador, sobre lo positivo de realizar elecciones son similares a los pronunciados por el gobierno de Ronald Reagan en distintos momentos. Sin embargo, cabe aclarar que, si bien en principio, las organizaciones insurgentes no descartan el proceso electoral, sí reclaman un mínimo de garantías que ni la conclusión pontificia sobre ellas, ni la percepción de Reagan, ni la actuación de las clases dominantes en la región las hacen factibles. De ahí que bajo esa situación se nieguen a participar en las elecciones convocadas. En consecuencia, la administración Reagan y las clases dominantes han podido contar con un instrumento más para descalificar a las organizaciones opositoras: su negativa a atender el llamado papal para participar en el juego electoral.

En cuarto lugar, Juan Pablo II también coincide con la administración Reagan en la necesidad de introducir reformas en las economías centroamericanas. Sus referencias a acuerdos de capitalistas y gobernantes "sean de dentro o de fuera" que garanticen la justicia social tiene su fundamento en la doctrina social católica. En ella, el capital, forma específica de propiedad, es producto del ahorro y si circula y se invierte crea fuentes de trabajo, lo que beneficia al bien común y a la paz social en tanto que establece la base para la complementariedad de las clases sociales. De ahí que proyecto como la iniciativa para la cuenca del Caribe y el reciente informe Kissinger puedan ser suscritos por el

Pontífice. En todo caso, dicha coincidencia resulta útil a la administración Reagan, que también difunde el parecer pontificio.

En quinto lugar, el Papa coincide con ciertos sectores sociales en señalar la necesidad de introducir reformas a las estructuras económicas y políticas de la región, como única vía para preservar las formaciones sociales capitalistas. Sus palabras "reforma social o violencia" sintetizan correctamente su pensamiento.

Por último, en el plano socio-religioso, el afán del Papa por unificar a las distintas tendencias sociales que se dan dentro de la Iglesia en la que él encabeza, restauradora de la doctrina social católica, y particularmente al hacer severos llamados a la disciplina a los partidarios de la teología de la liberación, coincide con la administración Reagan y con los tradicionales grupos de poder en la necesidad de eliminar la práctica política de dichos clérigos. Es decir, el Papa no pide que se deje de hacer política. Lo que exige es que ésta se haga bajo la doctrina social de la Iglesia y no bajo un signo determinado (socialista) Importa esta precisión, porque esto no es lo que quiere Reagan, cuya visión si es liberal, éste es que considera que a la Iglesia sólo le conciernen los asuntos religiosos. La coincidencia, pues del Papa y Reagan es en eliminar la práctica política denominada Teología de la Liberación.

NOTAS

- 1.- Ver inciso D del capítulo II y A del capítulo II. Si bien es cierto que la tendencia estructural del modelo agroexportador es similar en dichos países, también es cierto que el desarrollo político en cada uno de ellos, como lo documenta la historia, es diferente en cada caso. Consúltese, por ejemplo, Pablo González Casanova (coord.) América Latina: historia de medio siglo. Vol. 2. México. 1981. En particular los análisis de Mario Salazar Valente "El Salvador; crisis, dictadura, lucha...(1920-1980)" pp. 87-138; de Edelberto Torres-Rivas, "Guatemala: medio siglo de historia política", pp. 139-173; y el de Gérard Pierre-Charles, "Haití: la crisis ininterrumpida (1930-1975), pp. 174-222.
- 2.- Ver del capítulo anterior, el inciso B, donde se establece la responsabilidad del obispado.
- 3.- Fazio, Carlos. "La coincidencia de acciones bosqueja una política común del Papa y Reagan". en Proceso N° 384. México. 1984. p. 40.
- 4.- Juan Pablo II. 1;14.
- 5.- Juan Pablo II. 34;16.
- 6.- Recuérdese su mensaje decembrino de 1982, "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo", que ocupa los incisos B y C del capítulo II.
- 7.- Este principio fue primeramente señalado por León XII en Rerum Novarum y posteriormente aceptado por todos sus sucesores.

- 8.- Ver Supra, capítulo III, inciso B, la parte crítica del Papa a la injusticia social.
- 9.- Supra, cap. III. inciso B.
- 10.- Sobre el origen de la riqueza en Centroamérica se ha escrito bastante. Aquí cito sólo un ejemplo: José Luis Méndez. Estado y crisis social en Nicaragua 1956-1977. México. 1983, en el capítulo "economía y sociedad, 1950-1977" documenta ampliamente el punto en cuestión.
- 11.- Hinkelammert, F. Las armas ideológicas de la muerte. San José, Costa Rica. Departamento Ecuménico de Investigaciones. 1981. p. 206.
- 12.- Supra, cap. IV, inciso B.
- 13.- Informe. Vol. I. N° 3. México. Programa de Estudio de Relaciones México-Estados Unidos. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo. 1982. Cuadro 5, p. 125; Cuadro 7, p. 146; Cuadro 8, p. 147; Cuadro 9, p. 148; y Cuadro 10, p. 151.
- 14.- Informe, op.cit., pp. 72-157.
- 15.- Ibid. pp. 124-139.
- 16.- Dichos planes, a los cuales ya me he referido en otro momento representan los esfuerzos más elaborados por la administración Reagan de dar respuesta a una amplia gama de problemas sociales en la región.
- 17.- Como en otros momentos de la historia, los dictadores han aprovechado el pánico estadounidense al comunismo

para proveerse de recursos y asistencia económica y militar de EU.

- 18.- Aunque sus pronunciamientos de reforma son en general válidos para todas las sociedades capitalistas del área, particularmente tienen mayor relevancia para los que viven situaciones de polarización extrema. El Salvador en primer lugar, seguido de Guatemala.
- 19.- Ibid.
- 20.- O, como él dijo: "Reforma social o violencia" Fazio, C. "La coincidencia..." op.cit.
- 21.- Al hacer estas afirmaciones nuevamente pienso en el caso extremo de Nicaragua y en menor grado en El Salvador y Guatemala. Complementariamente, sus palabras, para mi, tienen un mensaje preventivo para las otras sociedades aledañas que también tienen conflictos producidos por la injusticia social, pero que no han llegado a la situación crítica de los dos países antes referidos. Es decir, que Juan Pablo II indica a ellos que utilicen el mayor cambio de maniobra para mejorar la situación social antes de que la protesta se generalice y torne violenta.
- 22.- Méndez, J. Luis. Estado... op.cit., en el capítulo III da cuenta pormenorizada de la extrema concentración de la riqueza.
- 23.- Recuérdese simplemente la naturaleza plural de la Junta Provisional de Gobierno, que se conformó poco antes de la derrota final de Somoza.

- 24.- Herrera Z, René, "Nicaragua: el desarrollo capitalista dependiente y la crisis de la dominación burguesa, 1950-1980" Foro Internacional. Vol. XX N° 4. México. Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. 1980. pp. 612-645.
- 25.- El desarrollo de exclusión se encuentra documentado en Informe Vol. I. N° 2. México. Programa de Estudios de Relaciones México-Estados Unidos. CEESTEM 1982. pp. 119-146. También puede consultarse Manuel A. Chavarría. "El Salvador: actores políticos y acontecimientos históricos" en Donald Castillo (comp.) Centroamérica más allá de la crisis. México. Ediciones SIAP. 1983. pp. 91-118.
- 26.- El gobierno de L. García se indignó por las objeciones de la administración Carter a la política guatemalteca de represión a los derechos humanos y D'Aubuisson emitió un parecer semejante ante las recomendaciones estadounidenses de aplicar reformas de beneficio social. Ambos reivindicaron su capacidad de autogobernarse sin injerencia externa.
- 27.- Supra, cap. III. inciso A.
- 28.- Supra, cap. III, inciso C.
- 29.- Supra, cap. III, inciso B.
- 30.- En particular, me refiero al crecimiento económico de los años cincuenta y sesenta. Ver el trabajo de Edelberto Torres-Rivas "Derrota oligárquica, crisis burguesa y revolución popular" en Donald Castillo (comp.) Centroamérica... op.cit., pp. 33-60.
- 31.- Hinkelammert, F. "Social democracia y Democracia Cristiana: las reformas y sus limitaciones". Hugo Assman

(ed.) El juego de los reformismos frente a la revolución en Centroamérica. San José, Costa Rica. 1981. pp. 13-56.

- 32.- De hecho, esto fue lo que hizo las dictaduras de El Salvador en particular. En honor a la verdad, por otra parte, hay que señalar que sus discursos también han sido utilizados con fines similares por organizaciones de izquierda.
- 33.- Sobre todo, en la Nicaragua prerrevolucionaria, en El Salvador actual y en Guatemala, aunque en menos medida.
- 34.- Ciertamente, el Papa no llamó expresamente terroristas a las organizaciones insurgentes. Más, sus constantes señalamientos de que ellos son partidarios de la violencia y destrucción es tanto como decirles terroristas.
- 35.- Cáceres, Jorge. et al. Iglesia, Política y Profecía. Juan Pablo II en Centroamérica. San José, Costa Rica 1983. Ver en particular el cap. III, donde se expone una experiencia de organización popular. pp. 83-159.
- 36.- Ezcurra, Ana Ma. Agresión ideológica contra la revolución sandinista. México. Ediciones Nuevo Mar, 1983. Ver pp. 197-203.

V.- LA LUCHA CONTINUA.

El desarrollo de los capítulos precedentes permite no sólo confirmar las hipótesis planteadas, sino abundar en los matices particulares que adquiere la propuesta pontificia en los distintos escenarios centroamericanos. Llegar a este tipo de precisiones en el análisis es importante porque, al dar cuenta de sus diversas connotaciones sociales, resultan más fácilmente aprehensibles las realidades estudiadas. Esto es particularmente válido cuando la politización social permite las interpretaciones extremas, como sucede en América Central. Así, es fácil encontrar en los medios de comunicación identificadas con determinada posición, o ignorantes de la compleja red de intereses y percepciones en juego, explicaciones por demás superfluas y distorsionadoras. Y ésto es válido tanto para los partidarios del cambio social como para sus oponentes. Ciertamente, en la guerra todo se vale, y la instrumentación del discurso pontificio no escapa a ello. Pero también es cierto que si se quiere trascender la realidad no hay que quedarse en el informe parcial, el que emite el propio participante que, al final de cuentas, está condicionado por su propia situación concreta. Aquí también hay que decir que el mismo discurso pontificio tiene un similar tipo de condicionamiento objetivo; el de ser parte interesada. En este trabajo mi esfuerzo ha sido el de presentar la propuesta pontificia con sus principios, desarrollos, implicaciones, limitaciones y coincidencias

con distintos sectores sociales interesados en Centroamérica; de si lo logré o no, el lector dará cuenta. Pero antes de dar por concluido este documento cabe hacer unas reflexiones finales.

No puede soslayarse el estudio de la propuesta pontificia pese a que no resulta aceptable, según la conclusión del capítulo anterior, por los sectores principales a quienes fue dirigida. Primero, porque las coincidencias señaladas en el último inciso del pasado capítulo señalan por lo menos su utilización política. Segundo, porque la presentación de la propuesta representa sólo una fase, la más importante del año 1983, de la lucha político-social y político-religiosa de la Iglesia Católica en el escenario más álgido de dichos conflictos: América Central. Tercero, y último, porque todo parece indicar que la visión social-religiosa que encabeza el Papa cuenta con amplios seguidores y aliados; de algunos de ellos hemos dado cuenta en este trabajo otros más, que escapan a los objetivos de esta investigación, se encuentran en posiciones claves: el grueso de las jerarquías episcopales, puestos estratégicos en el Vaticano, etc.

En efecto, no por rechazada la propuesta deja de ser útil e instrumentalizada, según ya vimos. Tampoco la propuesta, pese al rechazo, deja de ser sostenida por los voceros oficiales de la Iglesia incluido el propio Juan Pablo II. Y esto no por ingenuidad, sino por principios. Esto es, mientras

la Iglesia tenga como fin guiar al hombre para la salvación de su alma y esta salvación tenga que darse en vida del hombre, es decir, en sociedad, la Iglesia entonces seguirá pronunciándose sobre los escenarios sociales; sea para preservarlos, para reformarlos o para pugnar por cambiarlos, según vimos a lo largo de la investigación. Como ese fin es común a todas las tendencias sociales de los católicos y como es de hecho su razón de ser, puede pensarse que mientras la Iglesia exista como tal seguirá emitiendo su parecer social y continuará intentando ser conductora moral de todos los hombres.

Por lo anterior, puede decirse que la larga historia que tiene la Iglesia en América Central no va a acabarse, máxime que el área forma parte de uno de sus asentamientos poblacionales más importantes del orbe. Pero la Iglesia no sólo actúa para conservar lo existente sino para fortalecer su presencia y ampliarla dentro de lo posible. La actividad inusitada de Juan Pablo II da cuenta fehaciente de su trabajo para fortalecer a la Iglesia; encabeza una lucha política interna que pretende unificar las distintas concepciones sociales en una sola; quiere normar el comportamiento político con la cosmovisión de su preferencia, convoca a fortalecer la presencia de la Iglesia en la sociedad, propone soluciones a diversos conflictos sociales, visita escenarios en conflicto y emite su parecer al respecto, se entrevista con gobernantes y dignatarios del mundo a fin de hacer sentir la opinión de la Igle-

sia, etc.

Importa, en consecuencia, detenerse a estudiar la manera como la Iglesia intenta cambiar la correlación de fuerzas en pugna en un lugar determinado. Es decir, como hace política la Iglesia Católica. Desde esta óptica la importancia de la gira no radica en sí misma; incluso sería ingenuo pensar que habría el acatamiento inmediato de los dictados pontificios por la mera razón de ser expuestos por Juan Pablo II. Lo atractivo está en que explicita el orden social que propone institucionalmente la Iglesia para las formaciones sociales capitalistas con serios problemas, producto de la extrema concentración de la riqueza. Los indisolubles nexos de la Iglesia con esas formaciones le da un primer matiz de lucha por defender la propia existencia. Y, como los conflictos sociales siguen en curso, la Iglesia también continúa la lucha.

Pero además, en América Central se escriben las hojas finales de la construcción de un nuevo tiempo social. Ahí no sólo está en juego el devenir de las cosas sociales, sino también el de sus instituciones. Hoy por hoy, el presente centroamericano es de clarificación de posturas, de fortalecimiento de posiciones que permitan llegar al mañana en las mejores condiciones y ubicarse en lugares estratégicos del nuevo sistema de dominación social. Conforme a su pasado, la Iglesia

quiere en el momento de cambio seguir cumpliendo un papel estratégico. De ahí que la visita pontificia sea ilustrativa de esa intención. Más, de acuerdo a su proyecto social, quiere continuar y reforzar su función autoasignada de guía moral de la sociedad. De ahí que el Papa presente el modelo ideal elaborado en la doctrina social católica para hacer realidad un mundo de amor y sin conflictos; un mundo fraternalmente clasista.

BIBLIOGRAFIA BASICA

- BERRYMAN, Phillip. The Religious of Rebellion. Chris-
tous in Central American Revolu-
tions. New York, Orbis Books.
Maryknoll. 1984. p. 439.
- BRODERICK, Walter. Camilo Torres. El cura guerrillero.
Colección Nuevo Norte, N° 19, Edi-
ciones Grijalbo, S.A., Barcelona,
1977.
- CACERES, Jorge. et al. Iglesia, política y profecía.
Juan Pablo II en Centroamérica. San
José, Costa Rica. 1983.
- CASTILLO RIVAS, Donald. (Comp.) Centroamérica más allá de
la crisis. México. 1983. Ediciones
SIAP.
- CHAVARRIA, Manuel A. "El Salvador: actores políticos y
acontecimientos históricos" en Do-
nald Castillo (Comp.) Centroaméri-
ca... op. cit.
- Comunicado Pastoral de la Arquidio-
sis de Managua. 15 de julio de 1981.
- DOMINGUEZ, Enrique y Deborah Huntigton. "The Salvation Bro-
kers: Conservative Evangelicals in
Central America". NACLA; report on
the Americas. Vol. XVIII, N° 1. New
York. 1984. p. 48.
- FALLA, Ricardo. Quiché Rebelde. Estudio de un movi-
miento de Conversión religiosa, re-
belde a las ciencias tradicionales,
en San Antonio Iliotenango, Quiché.
(1948-1970). Colección Realidad
Nuestra, Vol. 7, Ed. Universitaria
de Guatemala. Universidad de San
Carlos, Guat. 1978.
- FERRARO, Joseph El poder religioso en América Lati-
na y la conservación del capitalis-
mo. México, UAM-I. s/f. Mimeo.
- San Juan de la Cruz y el problema
místico: la necesidad de un nuevo
Concilio. Puebla. Ed. Periodística
e Impresora de Publa, S.A. 1976.
cap. IX.

- GONZALBO, Pilar y Leandro Tormo. Historia de la Iglesia en América Latina. FERES, 1962.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo. América Latina: historia de medio siglo. Vol. 2. México, 1981.
- GRIGULEVICH, G. "La Iglesia y la revolución" en La Iglesia y la sociedad en América Latina. Moscú. 1982.
- GUZMAN G., Luis y Ma. Luisa Puente. Análisis de la variable religiosa en la coyuntura nicaragüense. El papel de la Iglesia y el discurso eclesiástico en el proceso de la liberación: la fase armada y la fase de reconstrucción. Tesis de Maestría. México. Universidad Iberoamericana. 1981.
- HERRERA Z., René. "Nicaragua: el desarrollo capitalista dependiente y la crisis de la dominación burguesa, 1950-1980". Foro Internacional. Vol. XX, N° 4, México. Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México. 1980.
- HINKELAMMERT, Franz. "Socialdemocracia y Democracia Cristiana. Las reformas y sus limitaciones", en El juego de los reformismos frente a la revolución en Centroamérica. Editado por Hugo Assman. San José, Costa Rica. Colección Centroamérica. Departamento Ecuménico de Investigaciones. 1981.
- Las armas ideológicas de la muerte. San José, Costa Rica. Departamento Ecuménico de Investigaciones. 1981.
- JUAN XXIII. Sobre el reciente desenvolverse de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana.
- JUAN PABLO II. "El diálogo por la paz, una urgencia para nuestro tiempo". Revista de Estudios Centroamericanos. 1982.
- Justicia y paz. Comunicado. Comité Pro-Justicia y Paz de Guatemala. 1983.

- KIRKPATRICK, J. "Dictatorships and Double Standards".
Commentary, noviembre de 1979.
- "US Security and Latin American".
Commentary, enero de 1981.
- LEON XIII. Rerum Novarum. Sobre la cuestión
obrera. Buenos Aires. Editorial DI-
FUSA. 1959.
- LERNOUX, Penny. Cry of the people. New York. 1982.
Penguin books Ltd., p. 535.
- MAIRA, Luis. "La política latinoamericana de la
administración Reagan: Del diseño
armonioso a las primeras dificultades". Centroamérica: Crisis Políti-
ca Internacional. México. Siglo XXI
Eds. CECADE-CIDE. 1982.
- MENDEZ, José Luis. Estado y crisis social en Nicaragua
1956-1977. México. 1983. Tesis de
Licenciatura. El Colegio de México.
- MONTEFORTE TOLEDO, Mario. Centro América. Subdesarrollo y
dependencia. Vol. 2. México. IIS,
UNAM. 1972, p. 221.
- PAULO VI. Populorum Progressio. Sobre el desa-
rrollo de los pueblos. México. Edi-
ciones Paulinas, S.A. 1967.
- PEZELLA, Sosio. Qué ha dicho verdaderamente Juan
XXIII. Madrid. Ed. Doncel. 1973.
- PIERRE-CHARLES, Gérard. "Haití: la crisis ininterrumpida
(1930-1975)" en González Casanova,
Pablo (Coord.). América Latina...
op. cit.
- PIO XI. Quadragesimo anno de 1981.
- PIXLEY, Jorge. Conferencia, 12 de abril de 1983.
México, DEP. Facultad de Ciencias
Políticas y Sociales. UNAM.
- RICHARD, Pablo. "La Iglesia que nace en América Cen-
tral por la fuerza de Dios" en Do-
cumentos. México. CRIE. abril-mayo
1984. pp. 1-12.

y Diego Irarrazabal. Religión y política en América Latina. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular. San José, Costa Rica. Departamento Económico de Investigaciones. 1981. p. 61.

ROSENTHAL, G.

"Principales rasgos de la evolución de las economías centroamericanas desde la posguerra" Centroamérica: crisis y política internacional. México. CECADE-CIDE. 1982.

SALAZAR VALENTE, Mario. "El Salvador; crisis, dictadura, lucha... (1920-1980)", en González Casanova, Pablo. (Coord.) América Latina... op. cit.

"Sobre fe y política". México 1982. Mimeo.

The Hague Declaration. An Alternative Policy for Central America and the Caribbean. Seminary and Conclusions of a Policy Workshop held in The Hague. June, 1983.

TORRES-RIVAS, Edelberto. Crisis del poder en Centroamérica. San José, Costa Rica. Editorial Universitaria Centroamericana. 1981. p. 251.

"Derrota oligárquica, Crisis burguesa y revolución popular" en Donald Castillo (Comp.) Centroamérica... op. cit.

"Guatemala: medio siglo de historia política" en González Casanova, Pablo (Coord.) América Latina... op. cit.

VARIOS AUTORES.

"Viaje del Papa por Centroamérica". Iglesias (CENCOS) México. Número especial. 1983. p. 44.

PERIODICOS

- CHRISTUS. Nos. 564-65. México. Revista de teología y Ciencias Humanas, abril-mayo de 1983.
- EL DIA Krims Adalbert. "Wojtyla, programa y política del Papa". México, 17 de junio 1983.
- EXCELSIOR Enero-Marzo de 1983.
- INFORME N° 2 y 3. Revista del Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo. 1982.
- INFORPRESS Centroamérica. N° 531. 24 de febrero de 1983.
- LA RAZON del 2 y 9 de marzo de 1983.
- SIAG Servicio de Información y Análisis de Guatemala. febrero 28, 1983. AFP.
- UNO MAS UNO Enero-Marzo de 1983.