

Las colecciones de Documentos de Trabajo del CIDE representan un medio para difundir los avances de la labor de investigación, y para permitir que los autores reciban comentarios antes de su publicación definitiva. Se agradecerá que los comentarios se hagan llegar directamente al (los) autor(es). ❖ D.R. © 2002, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C., carretera México - Toluca 3655 (km.16.5) ,Lomas de Santa Fe, 01210 México, D. F., tel. 727-9800, fax: 292-1304 y 570-4277. ❖ Producción a cargo del (los) autor(es), por lo que tanto el contenido como el estilo y la redacción son responsabilidad exclusiva suya.
26- abril-2002



NÚMERO 17

Jean Meyer

**RELIGIÓN Y VIOLENCIA, EL CONTEXTO SALVADOREÑO
DE LA MUERTE DE MONSEÑOR ROMERO**

Resumen

Hace 22 años (1980), el asesinato de Monseñor Romero, arzobispo de San Salvador, marcaba el inicio de la etapa más cruenta de la violencia en El Salvador, una guerra civil devastadora que tomó fin solo en 1992. Hasta la fecha no se sabe quienes asesinaron y quienes mandaron asesinar al prelado; en su tiempo se atribuyó el crimen a la ultra-derecha pero hoy en día no parece tan seguro. Es que el hombre, cuyo proceso de beatificación sigue en curso en Roma, molestaba a todos los extremistas por su denuncia universal de la violencia; lejos de ser un teólogo de la Revolución, Monseñor Romero, al final de una evolución personal provocada por la marcha de la historia en el Salvador, encarnó una opción en la cual la religión no lleva a la violencia.

Abstract

20 years ago (1980), the murder of archbishop Romero marked the beginning of the last and the most terrible chapter of the violence in Salvador: a civil war that ended only in 1992. To day it is impossible to say if the prelate was murdered by the extreme-right or the extreme-left. That may surprise because the guerrilla used Romero as a revolutionary flag (and that is slowing the process of his beatification now in course in Rome). The reality is that the man was not a theologian of Revolution and his valiant life and death prove that his religion did not drive to violence.

Résumé

11 a 22 años (1980), l'assassinat de Monseigneur Romero marquait le debut de la tragique guerre civile qui allait dévaster le Salvador jusqu'en 1992. On ne sait toujours pas qui a tué l'archeveque mais il n'est plus affirmé que le crime a été commandité par l'extrême -droite. Tant il est vrai que l'homme gênait aussi bien la droite que la gauche, du fait de sa dénonciation inlassable de toutes les violences. Loin d'être le théologue de la Révolution dont les guerrilleros ont voulu faire leur icone, Mgr Romero incarnait une option ou la religion ne conduisait pas à la violence.

Introducción

Religión y violencia, el contexto salvadoreño de la muerte de Monseñor Romero.

Hay un tiempo del mundo y un tiempo de la iglesia; pueden pero no tienen por qué coincidir; hay un tiempo de todo el mundo, un tiempo latinoamericano y un tiempo centroamericano; hay un tiempo de la iglesia universal, un tiempo de la iglesia romana, un tiempo latino y centroamericano de la misma. El arzobispo de San Salvador, Óscar A. Romero, murió el 24 de marzo de 1980, justo antes de consagrar el pan y el vino, en el altar como Thomas Beckett, a la intersección precisa de todos esos tiempos, a la intersección exacta de la fe y de la política, como Tomas Moro.

Vale la pena tomar el tiempo de considerar los tiempos aquellos. En la larga duración (1945-1991), la guerra fría por un lado, la revolución religiosa inducida por los papas por el otro lado, a partir del Concilio Vaticano II (1961-1965). En América latina esos dos tiempos se declinan así: revolución cubana, castrismo, guerrillas con su contraparte casi inmediata en forma de intentos reformistas por un lado, de gobiernos militares por el otro; tres internacionales se pelean al subcontinente, la roja, la demócrata cristiana y la militar; en esa pelea los reformistas son los grandes perdedores y la tentación de los extremos es irresistible. El tiempo de la de iglesia va de Roma (el concilio) a Bogotá, Medellín (1968) y Puebla (1979). Precisamente los tiempos del mundo y de la iglesia se cruzan en esas dos fechas, justo después de la muerte del Che Guevara, justo antes de la caída de Somoza y de la victoria de un Frente sandinista en el cual los católicos nicaragüenses son muy presentes. La Revelación y la Revolución parecen unirse para muchos cuando la teología de la liberación—es su canto del cisne pero nadie lo sabe en ese instante—pretende cristianizar la revolución y revolucionar a los cristianos. En julio de 1979 la revolución triunfa a Managua, en octubre del mismo año Monseñor Romero saluda con esperanza al golpe militar ideado por los “jóvenes oficiales” en el Salvador; faltan menos de tres meses para que la guerra civil incendie al país; antes de cinco meses el asesino anónimo mata al arzobispo que osa desafiar a los coroneles que han

eliminado a la “juventud militar” y cooptado a la democracia cristiana. Veamos las fechas:

Tiempo del mundo: guerra fría. En América latina, según las épocas, los Estados Unidos apoyan a los dictadores, a las democracias, luego a los regímenes militares, para responder a la amenaza castrista y guerrillera. En el mismo tiempo, antes y después de la Alianza para el Progreso lanzada por Kennedy, América latina conoce un crecimiento económico y un cambio social rápido, entrecortado por crisis periódicas. Políticamente, eso se traduce en la ruina de los sistemas políticos oligárquicos tradicionales y la alternativa reforma o revolución, guerrilla y/ o régimen militar.

Tiempo de la iglesia: sin transición, los cristianos pasan de la defensa del “orden social” a su crítica, predicada y exigida por los papas y las grandes órdenes religiosas; con el relevo generacional, muchos prelados, muchos sacerdotes abrazan la “opción preferencial para los pobres” y denuncian el estado de “pecado estructural” en el cual vive América latina.

1959.

Mundo.

Enero 1. Triunfa la revolución cubana.

Iglesia mexicana

Monseñor Lucio Torreblanca logra crear una Comisión Episcopal para Indígenas.

Chiapas.

14 de noviembre. El papa Juan XXIII nombra obispo a Samuel Ruiz García.

1960.

Mundo

Comienza la guerrilla en Guatemala.

Nace el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), en Nicaragua.

John F. Kennedy, presidente de los Estados Unidos.

Se inicia la “Alianza para el Progreso”.

Centroamérica.

Tratado de Integración Económica.

Golpe en El Salvador.

1961

Mundo

Fidel Castro declara que la revolución cubana es comunista.

17 de abril. Bahía de Cochinos-Playa Girón, Cuba.

Agosto. Comienza la construcción del muro de Berlín.

Iglesia.

Mater et Magistra

1962.

Mundo.

Octubre. Crisis de los misiles en Cuba.
En Guatemala nace el MR13.

Iglesia universal.

Octubre, 11. Inauguración del Concilio Vaticano II.

El Salvador.

Presidencia del Coronel Rivera (hasta 1967).

1963.

Mundo.

22 de noviembre. Asesinato de John F. Kennedy.
Lyndon Johnson asume la presidencia de Estados Unidos.

Iglesia universal.

Encíclica Pacem in Terris.
Muere el papa Juan XXIII.

Guatemala.

Golpe de Estado.

1964.

Mundo.

Deja Nikita Krushchev la secretaría general del Partido Comunista Soviético.
Lo sustituye Brezhnev.

Iglesia mexicana.

1ª reunión de Teólogos Latinoamericanos en Petrópolis, Brasil.

1965.

Mundo.

Johnson invade la República Dominicana de Juan Bosch.
Comienza la guerra de Vietnam.

Iglesia universal.

8 de diciembre. Clausura del Concilio Vaticano II.
Publicación de *Ad Gentes*. Publicación de *Lumen Gentium*.

México.

Foco guerrillero destruido en Ciudad Madera, Chihuahua.

1966.

Mundo.

Conferencia Tricontinental de La Habana.
Abril. Mao impulsa la revolución cultural.
Febrero. Muere en Colombia el sacerdote guerrillero Camilo Torres.
En Guatemala, guerrilla y masacres en Oriente (1966-68).

1967.

Mundo.

Muere el Che Guevara en Bolivia.
Llega al poder Anastasio Somoza (hijo), en Nicaragua.

Iglesia universal.

Encíclica *Populorum Progressio*.

México.

Comienza la guerrilla en Guerrero.

Centroamérica.

Nicaragua: Anastasio Somoza, presidente.

El Salvador: general Sánchez Hernández, presidente.

1968.

Mundo.

Primavera de Praga.

Mayo en París.

8 de junio. Asesinato de Robert Kennedy en Estados Unidos.

Richard Nixon presidente de Estados Unidos.

Iglesia universal.

Abril. Primer Encuentro Continental de Misiones en Melgar, Colombia.

Congreso Eucarístico de Bogotá en presencia de Pablo VI

26 de agosto. Da inicio a la II Conferencia CELAM en Medellín. Dura diez días.

Se crea en Argentina el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

México.

2 de octubre. Matanza en Tlatelolco.

Se fundan FUZ, MAR y otras organizaciones radicales clandestinas.

Iglesia mexicana.

Publicación de la carta pastoral “El desarrollo e integración de nuestra patria”, de la CEM, a propósito del movimiento estudiantil, donde se ofrece cooperar con el gobierno, pero también se le critica, y se expone la situación jurídica de la Iglesia.

Chiapas.

Samuel Ruiz es nombrado presidente del Departamento de Misiones Indígenas del CELAM (1968-1974).

1969.

Mundo.

Cordobazo en Argentina.

México.

6 de agosto. Nacen las FLN en Monterrey.

Iglesia mexicana.

24 al 28 de noviembre. Congreso Nacional Teología “Fe y Desarrollo” organizado por STM.

Centroamérica.

Guerra de las Cien Horas entre Honduras y El Salvador.

1970.

Mundo.

Llega al poder la Unión Popular en Chile, con Salvador Allende al frente.

México.

Luis Echeverría Álvarez asume la presidencia de la república.

Iglesia mexicana.

Agosto. El Secretariado Social Mexicano pide a los obispos una actitud mental de renovación, acorde con los problemas del país.

Octubre. Seminario en Chihuahua de teología de la liberación.

Encuentro de Misiones en Xicotepec, "Indígenas en polémica con la Iglesia".

Nace el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI).

1971.

Iglesia universal.

Enero. Primera reunión de Barbados, organizada por antropólogos.

Declaración a favor de una "antropología liberadora" contra el etnocentrismo misionero.

Sínodo Mundial de Obispos.

Gustavo Gutiérrez publica su *Teología de la Liberación*.

P. Arrupe SJ: Carta a los Provinciales de América Latina

Chiapas.

Publicación de catecismo "Estamos buscando la libertad".

Chile.

Católicos por el Socialismo.

1972.

Mundo.

Reelección de Richard Nixon en Estados Unidos.

El Salvador: Golpe de Estado cancela la victoria de la Democracia Cristiana.

México.

Muere Genaro Vázquez Rojas.

Iglesia mexicana.

14 de abril. Salen a luz pública los grupos Sacerdotes para el Pueblo (SSP) y Cristianos por el Socialismo.

Chiapas.

Llegan a Chiapas miembros de las FLN, para fundar el Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata.

Centroamérica.

Terremoto en Managua.

Presidencia del coronel Molina en El Salvador gracias al fraude electoral a expensas de Napoleón Duarte.

1973.

Mundo.

Golpe de estado de Pinochet en Chile.

Termina la guerra de Vietnam.

Guerra árabe/ israelí.

Aumentan drásticamente los precios del petróleo.

Iglesia universal.

Enero. Se funda, en Quito, la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América latina, con el propósito de escribir una historia desde la perspectiva de los pobres. Su primer presidente es Enrique Dussel.

Agosto. Viaje a Cuba del P. Arrupe SJ.

México.

La Liga 23 de Septiembre asesina a Eugenio Garza Sada. El Tecnológico de Monterrey se separa de los jesuitas.

Iglesia mexicana.

Febrero. La CEM publica *El compromiso cristiano ante las oposiciones sociales y la política*, en la que permite a los laicos elegir entre las distintas opciones políticas siempre y cuando la plataforma de sus planes sean congruentes con la doctrina cristiana.

1974.

Mundo.

9 de agosto. Nixon renuncia a la presidencia de Estados Unidos por el escándalo Watergate.

Gerald Ford asume la presidencia estadounidense.

México.

Febrero. La “Casa Grande” de las FLN, en la Ciudad de México es descubierta.

Muere Lucio Cabañas, jefe de la guerrilla en Guerrero.

1975.

Mundo.

Cuba envía tropas a Angola.

Muere Francisco Franco. Comienza la transición democrática en España.

1976.

Mundo.

James Carter asume la presidencia de Estados Unidos.

Guatemala. Se recrudece la guerrilla-represión (1976-1978).

1977.

Iglesia universal.

Segunda reunión de Barbados, organizada por el Consejo Mundial de las Iglesias, con líderes indígenas de todo el continente.

Iglesia mexicana.

Carta Pastoral de los obispos de la región Pacífico Sur sobre el compromiso político de los cristianos.

Chiapas.

Llegan a Chiapas miembros de la estructura maoísta Organización Ideológica Dirigente (OID).

El Salvador.

“Elección” del general Romero.

1978.

Centroamérica.

Enero. Asesinato en Nicaragua de Pedro Joaquín Chamorro.

Agosto. Al mando de Edén Pastoral el FSLN toma el palacio nacional de Nicaragua.

Iglesia universal.

6 de agosto. Muere el papa Pablo VI.

Es nombrado papa Juan Pablo I. Muere.

Juan Pablo II, nuevo papa.

Iglesia mexicana.

Lleva a México el nuncio Girolamo Prigione.

En vísperas de Puebla 79, monseñor José Salazar López, presidente de la CEM, denuncia una conjura internacional con elementos subversivos agrupados bajo el nombre de "Iglesia Popular", que ha penetrado en presbiterios, seminarios y comunidades religiosas.

1979.

Centroamérica.

19 de julio. Cae Somoza y los sandinistas llegan al poder en Nicaragua.

Crisis de los rehenes en Estados Unidos (embajada en Irán).

Golpe de estado en El Salvador. (15 de octubre) Primera junta.

Iglesia universal.

Enero. III Conferencia CELAM en Puebla.

Primera visita del papa a México.

1980.

Mundo.

Diciembre 1979- Enero. Segunda junta de gobierno en El Salvador.

Enero. Masacre en la embajada de España.

Marzo. Asesinato de monseñor Oscar A. Romero. Empieza la guerra civil en el Salvador.

En Guatemala represión contra religiosos y catequistas católicos.

Crecen tensiones entre el gobierno sandinista y la Iglesia Católica en Nicaragua.

Llega Ronald Reagan a la presidencia de los Estados Unidos.

Caída de los precios del petróleo.

Aparece sendero Luminoso en Perú (aunque se comenzó a gestar en 1970).

I. El Salvador en Centro América: el Tiempo del Mundo.

Después de la gran matanza traumática de 1932 que hizo mucho más de 2000 y posiblemente menos de 30,000 muertos, El Salvador ha sido, hasta 1979, una república militar mal disimulada por una pantalla constitucional y un juego electoral que ve intervenir el árbitro militar cuando, como en 1972, la oposición democrática está ganando. Esos militares, si bien no tocan el problema agrario, son modernizadores y apuntan a la industrialización, a los cultivos de exportación y al mercado común centroamericano; eso provoca el nacimiento de un proletariado y de clases medias que piden la participación política. En ese país muy densamente poblado y sin posibilidad de abrir una frontera de colonización agrícola, la breve guerra contra Honduras en 1969 es un desastre. No tanto por la ruina del Mercomun, como por la expulsión de más de cien mil campesinos salvadoreños (y sus familias) de las tierras vírgenes que trabajaban en el país vecino.

Modernización y crisis agraria crean nuevas tensiones en la ciudad y el campo a principios de los años 70; surge en 1970 la primera guerrilla que emprende una campaña de secuestros así como milicias privadas al servicio de los propietarios; en 1972 la Democracia Cristiana liderada por Napoleón Duarte, forma la Unión Nacional de Oposición (UNO) con dos pequeños partidos de izquierda; ; cuando UNO gana las elecciones, el gobierno suspende el conteo y proclama la victoria del coronel Molina; el ejército se divide, una rebelión es aplastada, Duarte es arrestado y expulsado; vivirá siete años en exilio.

El fraude electoral confirma los partidarios de la vía armada en su oposición y la violencia creciente de la represión terminará por darles un apoyo popular inesperado, así como el de una buena parte de la Iglesia católica. Es inútil buscar una explicación externa a ese fenómeno, inútil invocar a la infiltración comunista, a Castro y al expansionismo soviético de la era Brezhnev. El motor de la violencia es salvadoreño, guatemalteco, nicaragüense. Tampoco la violencia es el resultado de una miseria llevada al extremo. Entre 1960 y 1980 Centro América vivió una época de “crecimiento acelerado que trastorna las relaciones sociales y de bloqueo político aparentemente insoluble. Esos veinte años prósperos de la economía centroamericana (...) confirman la intuición de Tocqueville. Cuando la economía mejora, las injusticias se vuelven más insoportables y la situación puede volverse revolucionaria”. (Rouquié, 1992:9)

Toda la abundante literatura económica sobre la zona, así como la documentación contemporánea de la CEPAL confirman que entre 1960 y 1968 el PIB salvadoreño creció a un ritmo de 6.2% por año, y de 4.7% en los diez años siguientes, como Guatemala y Nicaragua. En El Salvador la población alfabetizada pasó de 38% en 1950 a 57% en 1975 y el número de estudiantes universitarios triplicó entre 1961 y 1979. Eso explica el crecimiento de los sindicatos de maestros que tuvieron un gran papel político. La urbanización (44% de la población en 1980) cambia la composición social y, por ende, el comportamiento político de la nación.

En el campo se daba a la vez la bonanza de la agricultura de exportación y la pauperización (descampesinización) de los trabajadores.

El éxito del algodón y del azúcar provocó la retirada de la pequeña ganadería, de la agricultura de temporal, familiar y de autosubsistencia, al expulsar los medieros y precaristas. En un país sobrepoblado como El Salvador (200 habitantes por Km cuadrado), sin tierras vírgenes, este proceso tuvo consecuencias catastróficas. El cambio económico combinado con un crecimiento demográfico de 3.6% por año entre 1965 y 1970, quintuplicó el número de las familias campesinas sin tierra entre 1960 y 1975; los obreros agrícolas pasaron de 12 a 41% de los jefes de familia campesina; en promedio trabajaban 41 días al año (ni el algodón, ni el azúcar procuran mucho trabajo). Eso era un caso único en Centro América: El Salvador tenía en esos años una tasa de subempleo y desocupación de 47% en el campo, mientras que Guatemala tenía 37, Nicaragua 20 y Costa Rica 17%.

Cuando a raíz del fraude electoral de 1972 las organizaciones populares empezaron a multiplicarse y los grupos político-militares a cobrar mayor fuerza, el gobierno del coronel Molina propuso un tímido intento de transformación agraria, de reparto en la región oriental de Usulután, la Unión. Según el propio presidente y general era “la última oportunidad para una solución pacífica”. Los dueños se opusieron violentamente creando FARO (Frente Agrario de la Región Oriental) y sus paramilitares de la Unión Guerrera Blanca. Así se perdió la última oportunidad de evitar una terrible guerra civil que no estaba inscrita por el destino. Conste que los obispos apoyaron ese intento y que unos pocos años después la Unión Guerrera Blanca tomaría a los sacerdotes y a los militantes católicos como blanco preferido.

El contraste es entre la opulencia de los cañaverales y algodonares y la extrema pobreza de los campesinos sin tierra, agravado por la presión demográfica, coincidió con la molestia de las nuevas clases medias urbanas de donde salieron los líderes de las “organizaciones populares” en el campo. La Acción Católica, sustituida por la CEB (Comunidades Eclesiales de Base), fue el vivero de donde salieron militantes y líderes. Con el endurecimiento rápido de la represión (acción / reacción), todos los elementos de una explosión armada no tardaron en reunirse, en el marco de dos novedades: la mutación ideológica de buena parte de la Iglesia Católica y una nueva coyuntura internacional con la victoria sandinista en el Nicaragua vecino, en 1979.

Las luchas sociales no hacían más que desatar la represión, la esperanza de la alternancia democrática se comprobaba como ilusoria, fue cuando los partidarios de la revolución armada (*vis*, *última ratio*) convencieron a una parte de los sindicatos, de las asociaciones campesinas, de las organizaciones católicas, hasta de la democracia cristiana. Escuchemos al Consejo Superior de la Universidad Centro Americana (UCA), al Movimiento de Profesionales y Técnicos Independientes y al Socorro Jurídico del Arzobispado, los cuales firmaron el 20 de marzo de 1980 un manifiesto “Alto a la Represión en el Salvador”, al cual monseñor Romero no fue ajeno.

“Desde entonces la represión se incrementa y sistematiza. Durante los primeros seis meses de 1977 hasta la subida al poder del general Romero, de nuevo fraudulentamente elegido, se intenta aplastar a las organizaciones populares y a los sectores democráticos, que exigían cambios sociales profundos. Son asesinados por decenas campesinos, obreros, maestros, sacerdotes, etc. Sus verdugos son los Cuerpos de Seguridad y los llamados grupos paramilitares. El general Romero sigue la misma trayectoria de Molina: negar los cambios sociales y aplastar a cuantos los propician, aliado activa o permisivamente con la mayor parte del capital salvadoreño y con la Fuerza Armada. Los asesinados, torturados, desaparecidos, exiliados, ponen en conmoción al mundo entero, y El Salvador queda estigmatizado internacionalmente como uno de los países que con más violencia quebranta los derechos humanos. Así lo demuestran el Reporte del Departamento de Estado de los Estados Unidos; El Reporte de la delegación parlamentaria británica y, sobre todo, el Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA.

La situación resulta tan intolerable que fuerza a la insurrección militar el 15 de Octubre. Los jóvenes militares ven que es necesario limpiar a la Institución Armada de sus prácticas corruptas y criminales, y que son asimismo necesarios los cambios estructurales profundos; pero no son capaces de asimilar en su proyecto a las organizaciones populares, ni son capaces tampoco de hacer cesar la represión o de refrendar la prepotencia del sector oligárquico. Durante los dos primeros meses causan los Cuerpos de Seguridad más de doscientas muertes: Muchos de los civiles de la Junta y del Gobierno, ante la imposibilidad de detener la represión sangrienta y ante los obstáculos de las reformas estructurales, dimiten para no cohonestar con su presencia al aplastamiento feroz y sanguinario del pueblo organizado.

En ese momento—a principios de Enero de 1980—la Democracia Cristiana se queda como el único respaldo político de un proyecto que promete profundas reformas económicas—entre ellas la Reforma Agraria y la Nacionalización del Sistema Financiero—, pero que lleva aparejado el aniquilamiento de las organizaciones populares, arbitrariamente tildadas de extremistas y subversivas. El Partido Demócrata Cristiano llevaría la conducción política de las reformas, mientras que los Cuerpos de Seguridad y la Fuerza Armada llevarían la responsabilidad del aplastamiento militar de los grupos de izquierda. El nuevo proyecto estaría promovido y respaldado por Venezuela y, sobre todo, por Estados Unidos, temerosos ambos países de que se instale en El Salvador un régimen de parecidas características al de Nicaragua.

Los hechos represivos son tanto y se acumulan con tal velocidad que es muy difícil enterarse de todos ellos y menos aún dar cuenta de todos y cada uno. Ya hablamos de cifras globales. En los dos primeros meses del año, los muertos víctimas de los Cuerpos de Seguridad, de los grupos paramilitares y de la propia Fuerza Armada ascienden a unas cuatrocientas personas; mientras que los capturados y desaparecidos suman más de noventa. Sólo en los primeros diez días de Marzo los asesinados suman cerca de 200. Junto a estas escalofriantes cifras hay que poner decenas de atentados terroristas contra sindicatos, partidos, universidades,

iglesias, casa particulares; operativos militares constantes en zonas rurales con éxodo de cientos de campesinos, que ven sus vidas en peligro y a quienes se queman sus ranchos y pertenencias.

Donde la represión aparece más espeluznante es en la zona rural; a lo largo y ancho de todo el país, pero especialmente en la zona mártir de Aguilares, cada día aparecen cadáveres de campesinos, sacados de sus hogares por Cuerpos de Seguridad y agentes de civil, y poco después aparecen asesinados con claras muestras de tortura y vesania, sólo por la sospecha de ser simpatizantes de las organizaciones populares o por venganza en razón de alguna muerte o acción que los grupos político-militares han perpetrado contra antiguos miembros de ORDEN o contra agentes de autoridad. Algunos de los finqueros dirigen personalmente esta caza del hombre organizado, contando con el apoyo de los Cuerpos de Seguridad, equipados de medios modernos de represión, recientemente adquiridos.

La represión de sindicalistas y de maestros es también abrumadora. No menos de trece maestros han sido asesinados este año en sus escuelas o en sus casas, y los sindicalistas son asimismo perseguidos diariamente llegando al extremo de que los cuerpos policiales han dado muerte a más de quince miembros de FENASTRAS, una federación sindical que en ningún modo ha propiciado medidas de sangre. Lo mismo ocurre con dirigentes políticos, incluso de partidos oficialmente reconocidos. Y así decenas y decenas del pueblo organizado, que propicia por medios no sangrientos un cambio de las estructuras injustas del país (...).

Varios pretextos se aluden para justificar esas distintas formas de represión. A veces se aluden al presunto carácter socialista de las organizaciones populares, como si el mantener una determinada ideología fuera motivo suficiente para apresar y asesinar. Otras veces se alude a la existencia de grupos guerrilleros de izquierda que han dado muerte en lo que va del año a por lo menos noventa personas: unos agentes de la autoridad; otros, antiguos miembros de ORDEN acusados de asesinato en el campo o delatores conocidos. Pero todo ello no son sino pretextos. Porque el proyecto represivo se basa en otros presupuestos, uno de los cuales es la necesidad de aniquilar las organizaciones populares, que son vistas como el enemigo principal. No se puede hablar de violencia de la izquierda y violencia de la derecha, porque ambas violencias son cuantitativamente—la proporción es de 10 a 1—como cualitativamente distintas. La represión, en efecto, se da con independencia de las acciones violentas de la izquierda, y se ensaña sobre todo con quienes no hacen de la violencia armada su mundo de lucha político.

Por eso es necesario señalar que el conjunto de las acciones represivas representa un proyecto nuevo, un proyecto de represión con reformas, donde de momento tiene mucha mayor importancia la represión que las reformas.

El Proyecto Reformista De La Democracia Cristiana.

Es aquí donde aparece la gran responsabilidad del Partido Demócrata Cristiano así como la de Estados Unidos, Venezuela y otros países. Tras la fachada de las reformas estructurales, violentamente obstaculizadas por la oligarquía, de hecho se está masacrando al pueblo en una medida y con una crueldad no alcanzadas en los peores tiempos de Romero y de Molina. No entramos en las intenciones del Partido Demócrata Cristiano o en la del Departamento de Estado norteamericano. Nos basta con atender a los hechos. Y los hechos son que las reformas no están siendo aceptadas por el pueblo organizado, que no las considera suyas; que la represión va en aumento y no puede ser controlada por ese Partido; y que algunas de las personas más valiosas del Demócrata Cristiano se han visto forzadas en conciencia no sólo a abandonar sus puestos en el aparato oficial—entre ello el Ingeniero Dada Hireiz, miembro de la Junta de Gobierno—sino a darse de baja en él. Tal es el caso de ocho prominentes directivos. La masacre con ocasión del mismo y contra la de la propia Junta de Gobierno, cometida por los Cuerpos de Seguridad, demuestra que no es el partido el que gobierna y manda, y que las reformas estructurales están sirviendo de pantalla—al menos de hecho—para cohonestar la represión. La presencia en el poder de la Democracia Cristiana, más aparente que real, como atestiguan los dimisionarios, está amparando de hecho esta bárbara, sistemática y permanente violación de los derechos humanos, especialmente el derecho de la vida. El mundo lo debe saber. A El Salvador, tras la masacre de un proyecto democrático, se le está conduciendo al holocausto de sus mejores hijos. Reformas con represión no pueden ser aceptadas por el pueblo; reformas que van incluidas en un proyecto más amplio, que no es aceptado por las fuerzas populares del país y que conlleva el intento de aniquilar al pueblo organizado, no son aceptables, por más que en sí misma tengan un significado anti-oligárquico.

Este proyecto político está ligado a intereses estratégicos, políticos y económicos de los Estados Unidos. Los que han estado al frente del Gobierno, tanto el la primera Junta como en la segunda, han dado testimonio del intervencionismo norteamericano y del rechazo que muestran los Estados Unidos a la posibilidad de un nuevo Gobierno, que no responde a sus intereses. Lo cual permite al grupo de militares que actualmente detentan el poder y que son de clara afiliación pro-capitalista y pro-norteamericana a llevar una política relativamente autónoma de violación de los derechos humanos y de represión. De ahí que el prometido y ya iniciado intervencionismo norteamericano, a través de consejos militares, entrenamiento anti-insurgente, ayuda militar y aun la amenaza de hacer presentes en el país tropas extranjeras con el pretexto del peligro de la guerra civil, no sólo es una solución sino que está suponiendo un genocidio, cuyas primeras etapas ya se han puesto en marcha. El pueblo norteamericano debe recordar sus experiencias en Vietnam, República Dominicana y Nicaragua. Hasta ahora la represión, a pesar de contar por centenares a sus víctimas y a pesar de sus asesinatos selectivos, no han hecho sino robustecer y multiplicar el movimiento popular. Dado el grado de

conciencia del pueblo, respaldada por unas condiciones objetivas tan singulares como las de El Salvador, y dada la extensión y profundidad de la organización popular en todo el territorio nacional, sólo una masacre de terribles proporciones podría frenar la lucha del pueblo. Tampoco puede olvidarse lo que supondría el despertar aún más el sentimiento nacionalista con el intervencionismo disimulado o patente de los norteamericanos. Por todo ello la ayuda militar norteamericana, en vez de resolver el gravísimo problema del país, lo empeoraría y sería responsable de miles de nuevas víctimas y de la destrucción económica de El Salvador. El pueblo de Estados Unidos debe saber cuál es la responsabilidad de su Gobierno en una masacre organizada, que es hoy una masacre salvaje, pero que con mayor ayuda se convertirá en sofisticado ejercicio de barbarie y de terror.

Ya es tarde para "salvar" al país por el camino de represión, por más que vaya acompañada de reformas estructurales; es un camino que lleva a la muerte de la nación. Pero el cese de la represión, dentro del actual sistema de poder, implica unos cambios en la Fuerza Armada y en los Cuerpos de Seguridad, que cinco meses del nuevo régimen tras el 15 de Octubre han demostrado ser imposibles. La Democracia Cristiana internacional y Estados Unidos deben abandonar un proyecto político, cuyo costo en sangre de salvadoreños es altísimo y cuya viabilidad política es cada vez menor. La sangre de centenares de salvadoreños patriotas está cayendo sobre los patrocinadores de este proyecto.

No puede ser argumento válido en contra el decir que cualquier otra solución sería peor. Es cierto que una solución de extrema derecha podría aumentar la barbarie de la represión; pero esa solución no contaría con la sombrilla protectora de un partido que tiene cierta credibilidad internacional, y despertaría un repudio del pueblo que unificaría con mayor radicalidad a la mayoría de la nación, a la parte más sana de la Fuerza Armada y a la opinión internacional. Pero *no es cierto* que la otra alternativa sería la imposición de una dictadura del proletariado, que arrasaría vengativamente con las libertades y las vidas de los salvadoreños disidentes. Y eso hace todavía más grave la irracionalidad de la represión.

Irracionalidad De La Represión Que Cierra Una Salida Democrática.

Toda represión y violación de los derechos humanos es en sí misma condenable. Pero lo son más cuando dificultan más la solución. Es el caso actual de El Salvador, donde está apuntando un principio de solución que la marea de actos represivos quiere ahogar en sangre. Esa salida política la constituye el proyecto político expresado por la Plataforma Programática del Gobierno Democrático Revolucionario. Al decir esto no nos mueve una opción política partidarista sino el análisis de la situación nacional, que nos lleva a impulsar un proceso más que adscribirnos a un frente político.

En efecto, tanto la constitución de la Coordinadora Revolucionaria de Masas como la Plataforma han demostrado un avance cualitativo en el movimiento popular revolucionario, que han dejado de lado en buena medida dogmatismos, sectarismos,

divisionismos particularistas e intolerancias, para comenzar a unificarse entorno a un proyecto común. Tanto este hecho como el contenido programático de la plataforma demuestran que estos grupos, sin ocultar su condición de revolucionarios, no pretenden ser excluyentes sino que ven la necesidad objetiva de incluir en su proyecto nacional a todas las fuerzas democráticas, sin excluir el ala progresista de la Democracia Cristiana; reconocen que deben ser unidos el torrente revolucionario y el torrente democrático, porque así lo exigen las condiciones objetivas del país más allá de un arreglo puramente táctico. Los avances logrados hasta ahora y las conversaciones mantenidas con amplios sectores democráticos, que incluyen sindicatos, pequeños y medianos empresarios, universidades, profesionales y técnicos, partes importantes de la Iglesia, etc., muestran que la unidad popular está madurando y se está solidificando en torno a un proyecto nacional, real y eficazmente anti-oligárquico, al tiempo que democrático y verdaderamente Salvadoreño.

Este movimiento cualitativamente nuevo en la historia política del país ofrece una sólida esperanza para encauzar la protesta popular y da respuesta al hecho de que sin la participación en el poder político del Estado por parte de las organizaciones populares no se puede encontrar en El Salvador la paz social ni la senda del progreso. El movimiento popular es capaz de paralizar y dañar la economía del país. No habrá paz estable, si el movimiento popular no acepta el proyecto político que se pretende imponer. Por otro lado, si no se tiene en cuenta el proyecto político de la Coordinadora, expresado en la Plataforma, no les queda a los actuales gobernantes otra alternativa que la que están tomando: aplastar y ahogar en sangre a quienes no aceptan en proyecto actual del Gobierno. Pero dadas las actuales condiciones objetivas y subjetivas de El Salvador, ese aplastamiento y anegamiento en sangre dejaría cortas las cifras de 1932. Aunque las fuerza populares han rehusado hasta ahora enfrentamientos masivos, no puede desconocerse la probabilidad de que el hostigamiento llegara a desatar una masiva y desesperada insurrección popular (...).

Los pueblos y los gobiernos de todo el mundo, especialmente los de América Latina y Estados Unidos, deben tomar conciencia de ello. No es el aplastamiento sistemático y salvaje de un pueblo que lucha por su libertad el camino para que la democracia impere en el continente. No es con la destrucción de las sedes sindicales, con los atentados dinamiteros en contra de las emisoras de radio, las universidades, las iglesias; no es con el asesinato de líderes sindicales y políticos, con la masacre de centenares de campesinos, con el amedentramiento de pueblos y cantones, arrasados por cateos, operativos, incendios y permanentes hostigamientos; no es con la desinformación ideológica y con el conjuro del fantasma comunista... no es con todo eso como El Salvador va a encontrar el camino menos violento de salvación. Son especialmente los Estados Unidos quienes deben cobrar conciencia de lo que están propiciando con su ayuda militar y con su respaldo a una Junta de Gobierno que no sabe hacer reformas sin represión del pueblo. Lo que están propiciando es una radicalización de las posturas. Y si todavía no se han visto todos los efectos nefastos

de ese respaldo y de esa intervención es porque las organizaciones populares no están respondiendo desesperadamente a las provocaciones a que se ven sometidos.

Por todo ello no queda sino hacer apremiante llamada al cese de la represión. Si se quieren de verdad reformas, no se puede querer al mismo tiempo la destrucción de quienes viven luchando en favor de ellas y de quienes se supone serían los máximos beneficiarios de las mismas. La represión antecedió a las reformas, y ahora las están acompañando. Para algunos de los que actualmente detentan el poder efectivo y la dirección general del proyecto político es más importante la represión que las mismas reformas. De seguir así serán reformas que nacen manchadas de sangre, pero de sangre vertida alevosamente, de sangre sacrificada por asesinos impunes. Lo que más urge en El Salvador, para que pueda haber reformas, es que se ponga fin a este espeluznante derramamiento de sangre.” (Christus, julio-agosto 1980: 48-52)

Cuatro días después de la firma de este manifiesto, el asesino derramaba la sangre del arzobispo y El Salvador entraba en un largo túnel de doce años: saldo final, cien mil muertos. Diez meses después del crimen, el sucesor de monseñor Romero, monseñor Arturo Rivera y Damas, cuando los insurgentes lanzaban lo que creían ser la irresistible ofensiva final, se expresaba así en la homilía pronunciada el domingo 18 de enero de 1981, a propósito del llamado a la insurrección general.

“De acuerdo a la moral de la Iglesia, la insurrección es justa sólo y cuando se den cuatro factores: que haya abuso grave del poder político; que se haya recurrido a todos los medios pacíficos y que ninguno de ellos haya llegado a buen término; que los males que vendrían después de la insurrección no fueran mayores que los ya existentes, y que el pueblo vea que existen las posibilidades de que la insurrección tendrá éxito.

Es cierto que ha habido abusos, y muy serios, y a pesar del golpe de Estado del 15 de octubre de 1979, la Junta cívico-militar no ha podido arreglarlos. Pero no se han agotado los medios pacíficos, aunque desgraciadamente los dirigentes políticos se han negado a buscar posiciones pacíficas y se han atrincherado diciendo que sólo queda la salida militar. Tampoco está claro para el pueblo salvadoreño que una insurrección de carácter socialista será mejor. El pueblo sabe que la izquierda tiende siempre al comunismo, lo mismo que la derecha tiende siempre al egoísmo y la injusticia.

Tampoco el pueblo salvadoreño ve ahora posibilidades reales para la insurrección a lo que ellos tratan de llevar al pueblo, pueda tener éxito. El salvadoreño se muestra reservado y comprende que la lucha actual es de índole política en la que hay dos partes: unos, los que quieren tomar el poder, y otros, que quieren mantenerse en él. Exhortamos a que permanezca sereno; no es la Iglesia quien debe decirles que vayan o no a la insurrección. Pero si, por desgracia, el conflicto se internacionaliza, la guerra dejaría de ser civil, y estaríamos ante una situación distinta que exigiría nuevas posturas y nuevos compromisos. Mientras tanto, sigamos juntos por medio del diálogo por los caminos de la paz, de la justicia y de la libertad.

Me gustaría—continuó diciendo monseñor Rivera y Damas—señalar algunas cuestiones que he observado:

- 1) Una guerra psicológica y una reserva, por parte del pueblo, con relación a lo que oye. Se tiene la impresión de que el destinatario no es el pueblo salvadoreño. El destinatario es el extranjero. Y la verdad es esencial para conseguir la paz.
- 2) He visto el sentido práctico del salvadoreño. Esta semana lo ha demostrado al desoír el llamado a la huelga general y a atender las exigencias de la vida, que les dicen más que la huelga, la insurrección y la ofensiva general.
- 3) Pero he visto también el temor a la represión y a ser sancionado por las leyes de excepción. Esto coarta la libertad, que es también pilar básico para lograr la paz.
- 4) El pueblo salvadoreño está cansado de tanta violencia. Al mismo tiempo que se desoyen las instrucciones de la Radio Liberación para construir armas, tampoco acepta el crimen político ni la represión.
- 5) Está claro que la lucha tiene como objetivo la toma del poder político por parte de unos y el mantenimiento del mismo por parte de otros. Con lo que se corrobora la práctica de que en todas aquellas guerras civiles en las que sólo se busca el poder, el último en participar fue siempre el pueblo”. (AASS)

Monseñor Óscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980, días antes de su muerte, conservaba todavía alguna esperanza de una salida pacífica (...) En entrevista (publicada por) la revista italiana “Famiglia Cristiana” (16 de marzo), a la pregunta de si en El Salvador había una violencia sin remedio, respondió: “Espero que haya todavía un camino pacífico: el diálogo entre los que quieren el bien del pueblo. También hay hombres de buena voluntad en el ejército y el gobierno”.

Como se le insistiera si era lícito recurrir a las armas a un cristiano, cuando ya no bastaban las denuncias, contestó: “La Iglesia debe siempre buscar la paz, pero, con todo, querría recordar las palabras de *Medellín*: quien defiende celosamente los propios privilegios, y sobre todo quien los defiende empleando la violencia, se hace responsable ante la historia, de provocar la revuelta explosiva de la desesperación.”

Lo que nos lleva al tema siguiente. Alain Rouquié, buen conocedor de la cuestión, en su doble calidad de politólogo y de embajador de Francia en El Salvador, pudo escribir (1992: 126): “Las guerrillas surgen en todo el istmo (con la sola excepción de Costa Rica). Eso necesitó un catalizador ideológico o, en otros términos, que los actores se dotaran de un instrumento de análisis de la realidad y de una utopía social que los incitase a brincar. Se puede pensar que es la evolución de la iglesia católica la que les ha dado los móviles intelectuales y las referencias espirituales. Decir que la revolución en Centro América nació del encuentro paradójico entre la prosperidad económica y la teología de la liberación puede parecer algo excesivo, pero no es totalmente alejado de la realidad.”

II. De la revelación a la revolución; de la revolución como revelación. El tiempo de la iglesia.

A lo largo de la historia religiosa han invocado la violencia redentora para purificar ese mundo malo y restaurar la solidaridad perdida. El judaísmo, el cristianismo, el Islam nos ofrecen ejemplos antiguos y contemporáneos. Como para la cruzada o el *dzihad* el grito de guerra es: “¡Dios lo quiere!”. En todos los casos podemos constatar, como lo hizo un testigo de su tiempo, Maquiavelo, una confusión entre política y religión, religión y revolución, religión y violencia. Confusión teórica en los escritos milenaristas de Joaquín de Fiora (tan de moda hace algunos años), confusión en acción con Savonarola, Tomas Münzer y los anabaptistas de Münster; prolongada en Francia por los monarcomarcas protestantes y católicos de las guerras “de religión”, resucitada a mediados del siglo XX al encuentro de cierta derecha y de cierta izquierda con cierto cristianismo.

Tomas Münzer ha sido el iniciador de un profetismo milenarista que predicaba la liberación de los hombres *hic et nunc* y para lograrla practicaba una violencia que algunos calificaban de revolucionaria, que otros denuncian como terrorista. El “exterminio” de los malvados en nombre del evangelio, la “masacre” de todos los representantes del poder oficial que no reconociesen la justicia de la causa, se encuentran pregonados en los *Thomas Münzer's Politische Schriften* publicados por Hinrichs (III:160). La corriente más radical de las “teologías de la liberación” se llamaba, a principios de los años 60s, “teología de la revolución” (los sacerdotes católicos Cardonnel y Comblin, el pastor protestante G. Casalis, inspirados por la figura del cura guerrillero Camilo Torres, lanzaron esa corriente). El éxito posterior de la teología de la “liberación” y su tranquilización progresiva nos hace olvidar que no dudó, un tiempo, llamarse “teología de la revolución”, bajo el patronato de Santo Tomás (Münzer). Las teologías de la revolución se desarrollaron en función del marxismo y del consumismo en Europa, mientras que las de la liberación fueron elaboradas en América Latina en un contexto social muy diferente, sobre un “tema” (*leit-motiv*) teológico diferente también. Estoy convencido de que había que pensar “teológicamente” la Revolución y que conviene hacerlo en la perspectiva de la liberación; pero eso no tiene nada que ver por la fascinación de la violencia resentida por ciertos cristianos en Europa y América Latina después de la revolución cubana y de nuevo con la revolución sandinista o la guerrilla salvadoreña, o sea entre 1960 y 1992, con cierto rebote ligado al fenómeno Marcos/Chiapas/Indios/ Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Es muy extraño que en todos los libros sobre la necesidad para el cristiano de ser revolucionario (*ergo* violento), no se menciona NUNCA los innumerables textos bíblicos que condenan expresamente a los “rebeldes”, “revoltosos”, “levantiscos”. Menciono sin más unos puntos teológicamente criticables y criticados: su

interpretación de la Historia como acción de Dios (como las cruzadas: “*gesta Dei per francos*”) y de los “pobres” como los agentes de la acción de Dios (los nuevos “francos” de la nueva guerra santa), de los pobres como Jesús en persona, un Jesús colectivo, el Mesías; finalmente el uso y abuso de la palabra praxis, una praxis (práctica, acción) que induce una teología: de la praxis revolucionaria de las clases explotadas se aprende quien es el verdadero Dios. Dejo a un lado las críticas socio-políticas demasiado conocidas para concluir que en este caso preciso podemos hablar de una relación directa entre solidaridad, religión y violencia. Sin embargo, hay un elemento crítico y revolucionario en la ética cristiana que se funda sobre la escatología y que no tiene nada que ver con la violencia.

Una frase, en un párrafo sobre América Latina de Régis Debray, llama la atención: “Hay un libro por escribir que un Max Weber ‘latino’ habrá de darnos pronto: la ética católica y el espíritu revolucionario”.¹ En menos de cincuenta años la Iglesia católica ha visto a sus militantes (funcionarios, oficiales o profetas) pasar de una ideología defensiva a una ideología ofensiva según un movimiento en dos tiempos. En los años 20 y 30 la ofensiva se plantea en términos corporativistas y en ello se alía la Acción Francesa y la doctrina social de la Iglesia. En México el sinarquismo, en Brasil el integralismo son los más bellos representantes de este movimiento que se halla representado en otras partes. Luego viene el tiempo de la Acción Católica.

En los años 60-70 esta ofensiva rebota y de “reaccionaria” se convierte en “revolucionaria” bajo la forma de la teología de la liberación que asimila el marxismo y puede conducir a la lucha armada. Simplifico de manera caricatural. Después del Radicalismo blanco, el Radicalismo rojo.

Existe una continuidad genética entre “el catolicismo intransigente” y el “liberacionista”, tres rasgos mayores:

- 1) Una concepción del mundo que se niega absolutamente a la autonomía de las actividades humanas, a toda secularización, a toda privatización de la religión. *Instaurare omnia in Christo*, “todo el cristianismo en toda la vida”, son fórmulas bien conocidas a lo largo del siglo XX.
- 2) Una vigorosa denuncia del liberalismo en todas sus formas, ideológicas, económicas y sociales. Se le hace responsable de todos los males.
- 3) La constitución del catolicismo en contrasociedad, prueba viva de que es viable un otro mundo: sociedad orgánica jerarquizada, pirámide de cuerpos y de comunidades “naturales” bajo el bastón de los desposorios de la autoridad divina, el clero a la cabeza. Este catolicismo anti liberal se pretende “social” e impugna al capitalismo. Pío IX que como nuncio había, muy joven, conocido América Latina y sus liberales, dio, en 1864 la definición más tajante del intransigentismo con el *Syllabus*.

¹ *Critique de la Raison Politique*. Paris, Gallimard, 1981:16..

Desde entonces la Iglesia está buscando su famosa “tercera vía” que sigue siendo actual. En el curso de esta evolución, el catolicismo, que se ha hecho combativo y conquistador, propone la cristiandad como solución: catolicismo social, democracia cristiana, Acción Católica, etc. Convertido en movimiento, este catolicismo es simultáneamente obra apostólica, institución, organización social, sindicatos, partidos. Esto hace de él uno de los principales protagonistas de la vida pública.

La ambigüedad es su característica fundamental, y más porque se halla en constante mutación. Al comienzo del siglo pretende instaurar o “restaurar” la “sociedad civil cristiana”. Luego, esta afirmación se diluye, se borra sin desaparecer nunca. Los demócratas cristianos, a diferencia de los católicos liberales, no se contentan con el reconocimiento de la libertad de la Iglesia: quieren modificar la sociedad moderna. No piensan en términos de entendimiento, sino de toma de poder, de reemplazamiento, de relevo. Sus opciones son más estratégicas que ideológicas, como pudo verse en Chile a partir de 1960 y en El Salvador con Napoleón Duarte en 1980 y 1985. Sea con las derechas, sea con las izquierdas, revisan su posición cuando pueden y cuando lo necesitan. Por eso su línea política vista desde fuera nunca parece franca y nítida, sino siempre condicional, apta para el doble juego, en espera de una redistribución de las alianzas.

Pero las ideologías no funcionan en el vacío y no se comprendería nada del intransigentismo y de su instrumento político más reciente, la Democracia Cristiana, si se olvidarán de sus bases populares conservadas, conquistadas o reencontradas. Este proyecto sociopolítico y religioso, anticapitalista y antisocialista, caracterizado por el centralismo y el clericalismo, toma su fuerza de la existencia de una base popular, más o menos grande según el país. El populismo de la democracia cristiana viene de lejos y contribuye a su ambigüedad esencial.

El radicalismo “liberacionista”.

En 1991 se pudo contabilizar 1295 escritos, artículos y libros escritos sobre la radicalización de los católicos en América Latina. ¿Cómo ha ocurrido y cómo se desarrolla? ¿Por qué algunos católicos han aceptado y luego celebrado la toma de las armas apenas unos años después del fracaso del guevarismo? ¿Por qué ese atragantamiento por “el poder en la punta del fusil” y esa confianza en el cambio revolucionario de las estructuras? ¿Qué hay de específicamente católico romano en este asunto? ¿Cuál es la relación entre los elementos radicales del clero y el pueblo cristiano, y quién conduce el juego? ¿Puede hablarse de una vanguardia revolucionaria formada por una “intelligentsia eclesiástica”? ¿Cuál es el poder de lo sagrado en esta “conversión” de los clérigos y en la movilización eventual del “pueblo cristiano”? Me doy cuenta de que planteo mal las preguntas y utilizo un vocabulario vago.

1.- Las etapas de la "carrera".

El papel político actuado por el clero y los movimientos de acción católica se miden por la amplitud de la desconfianza y, luego de la represión que provocan. Clérigos y laicos, unidos en el seno de estos movimientos, desarrollan sobre la sociedad, la Iglesia y las tareas por cumplir, análisis cuya lógica frecuentemente es común. Siguiendo su evolución ideológica a partir de 1960, se comprueba que estos movimientos constituyen cada vez más para sus militantes espacios de compromiso político, en el momento preciso en que el ascenso de los regímenes autoritarios y reaccionarios prohíbe las vías tradicionales de la política. En este sentido, las organizaciones católicas desempeñan el papel de "fuerzas políticas de sustitución". O sea que la Iglesia se convierte en una verdadera fuerza política, tras haber pasado por las etapas del rechazo de la política, del "desarrollismo" y de la "concientización".

a) Cristianizar la sociedad.

Hasta los años 1960 se está marcado por la problemática políticoreligiosa de la Acción Católica de los años 20 y 30. Los primeros congresos aparecen como "religiosos", preocupados de hacer "cristianos". Se persigue la unidad buscando vivir en el mundo de la fraterna unanimidad. Esto revela una problemática políticoreligiosa que excluye la política en provecho de lo tradicionalmente religioso; la política divide, la fe une y puede unir a todos los hombres puesto que América Latina se concibe como una cristiandad. A los marxistas, con su lucha de clases, y a los protestantes, se les ve como enemigos, puesto que son destructores de la unanimidad y la catolicidad. Se considera que el cristiano, movilizado por un proyecto religioso de reunificación del mundo, ha de mantenerse aparte de las luchas por el poder que contradicen este tema. Esta problemática no excluye la preocupación por lo social, aun si esto conduce a contradicciones.

b) Crecimiento contra desarrollo: ser antes que tener.

Los temas requeridos en préstamos a Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, el padre Lebreton, sobre la dignidad de la persona humana, sobre el compromiso del cristiano, sobre "economía y humanismo", se relacionan con esas contradicciones que rápidamente hacen cambiar la situación.

En 1960-61 el nacimiento de movimientos rurales de jóvenes en América Latina es un nuevo giro. En el MIJARC (Movimiento Internacional de la Juventud Agrícola Rural y Católica), América Latina pesa cada vez más y conquista su autonomía con respecto a Europa. En 1967 existen 3000 grupos de jóvenes en América Latina y los regímenes políticos no estorban eso que se define como un "movimiento juvenil no político". La VI Asamblea Mundial del MIJARC tiene sede en Asunción del 26 de julio al 14 de agosto de 1967, en presencia del presidente

Stroessner, del cuerpo diplomático, del gobierno y de la jerarquía. Triunfa entonces la ideología que ha acompañado a este prodigioso desarrollo de todos los movimientos de Acción Católica. Los católicos han salido de la “fortaleza asediada” para sumarse toda la comunidad humana, para “desarrollar todo el hombre y todos los hombres” a través de su “humanismo integral”.

“Nuestros movimientos son fundamentalmente de carácter educativo” según la dialéctica “observación-reflexión-acción” y preocupados por la “acción sobre las estructuras”. La dimensión colectiva de los problemas se evoca con insistencia, aunque todavía no se habla de política. Su aguda conciencia de la urgencia del problema social los conduce a un primer tiempo a buscar el apoyo de los gobiernos y de las organizaciones internacionales.

Sin embargo ya hay una creciente insatisfacción, una impaciencia frente a la dificultad de promover el cambio; sentimientos ligados a la revolución cubana, a la victoria de la democracia cristiana en Chile por una parte, y por otra a la militarización progresiva del continente. La represión que se abate sobre ellos, hace que los militantes descubran, cuando hasta entonces eran políticamente “inocentes”, el problema de las “estructuras” y su injusticia. El tema de la humanización del medio por el militante “fermento”, “levadura en la pasta”, si viene de lejos, tiene todavía buenos días por delante y sobrevivirá a la radicalización revolucionaria. En esos años 60, los militantes continúan privilegiando la conversión individual y las relaciones entre los individuos; quieren transformar el medio desde el interior, formando hombres. Para ello quieren “vivir con el pueblo”, compartir sus condiciones de existencia; y ésta es la clave de los laicos (y del clero).

De la encíclica *Mater et Magistra* a la Conferencia de Medellín (1968) se sigue hablando de bien común, de participación, de responsabilidad, de florecimiento, de dignidad del hombre, pero esto resulta insoportable a los regímenes dictatoriales que se instalan casi por todas partes justo cuando el Concilio Vaticano II acelera y radicaliza la evolución de la Iglesia.

c) Concientizaçao y radicalización.

Compartir la miseria cotidiana de las masas rurales y de las que se amontonan en los arrabales es una ruda escuela política. Como además las autoridades ven la subversión por todos lados y son de gatillo pronto, los militantes cristianos se ven conducidos, del interior y del exterior, de grado o de fuerza, al alineamiento político consciente. La problemática reformista que triunfa todavía en 1967 en Asunción resulta sobrepasada por los acontecimientos. Dos experiencias afectan profundamente al catolicismo: la revolución cubana y sus prolongaciones guevaristas (Camilo Torres), la reacción militar. Las dos han favorecido un estiramiento de la extrema izquierda a la extrema derecha, confundido el juego tradicional de los partidos, facilitando la penetración de la Democracia Cristiana en Chile, Venezuela, Ecuador, Costa Rica, El Salvador.

Significativamente los latinoamericanos, después de Asunción, estiman que el movimiento sirve más para integrar a los jóvenes de las estructuras establecidas, como instrumento de recuperación a favor del sistema, que para reunir los esfuerzos de la juventud por transformar este mundo en mutación. La Democracia Cristiana chilena tiene un papel decisivo en esta evolución rápida; sirve de revelador, de mesa de ensayo, de invitación a sobrepasar la situación. Los católicos hacen ahí el aprendizaje de la política, llegan al poder y se desgastan en él. Las esperanzas y las decepciones suscitadas por el gobierno de Frei han pesado mucho en la serie de acontecimientos, y las responsabilidades de la democracia cristiana en la caída de Allende, en 1973, han precipitado las cosas.

El fracaso del reformismo, el nacimiento y el desarrollo rápido de la represión, que pronto se hace sangrienta (1964, Brasil), aceleran la radicalidad creciente de los análisis. Al perseguir a los dirigentes de los movimientos católicos, los policías y los militares acaban por convencerlos sobre la necesidad de la ruptura revolucionaria. No sólo los católicos deben lanzarse a la batalla política, eso que ya había probado la DC, sino además deben de hacerlo en la extrema izquierda. Así, en la clandestinidad y bajo los golpes de una dura persecución, encuentran a la izquierda ya existente y descubren el marxismo.

Al mismo tiempo los regímenes militares elaboran la doctrina de la seguridad nacional, contra la subversión revolucionaria y el comunismo internacional.² Es un modo de teología, pues se remite en Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, a los principios cristianos, invoca la defensa de la civilización cristiana, el integralismo y el tradicionalismo católico. El lenguaje político alterna con el religioso, los obispos se dividen, la izquierda católica conoce también la experiencia temible de ese dualismo del discurso, inevitable por la permanencia de la referencia confesional.

El origen de esta inversión se halla en el análisis crítico de la realidad social. Para los militantes los males vienen del capitalismo, del imperialismo neocolonial estadounidense. El sistema socioeconómico está condenado. Después de 1968—esta fecha cuenta—Althusser y Nikos Poulantzas se convierten en los autores de referencia que aportan a los militantes, clérigos y laicos, estados mayores o estudiantes, los nuevos marcos de pensamiento; casi iba a decir yo los nuevos conceptos teológicos.

La perspectiva del “desarrollo” ya no existe. Es reemplazada por la voluntad del “cambio” radical y rápido. El objeto es (en 1970) “permitir a la mayoría del pueblo controlar los medios de producción y de esta manera ejercer efectivamente el poder político. La “concientización”, palabra forjada en Brasil, en el marco de las campañas de alfabetización del MEB, es el paso de la conciencia ingenua a la conciencia crítica. Es previa a la conversión, al alineamiento en un proceso de cambio radical, de lucha revolucionaria que desemboca en la toma del poder mediante las armas. La “concientización” de las masas adquiere aspectos diferentes según los países, y según los militantes porque está lejos de alcanzarse la

² Charles, Antoine, SJ. *L'Eglise et le pouvoir au Brésil*. Paris, Brouwer, 1971.

unanimidad. De acuerdo al contexto, a la organización del movimiento, las radicalizaciones son más o menos rápidas o generales. En cada país el contexto eclesiástico global pesa mucho, se hallen o no los militantes en oposición a la jerarquía. Ahora bien, las condiciones económicas, sociales y políticas, tanto como la historia, determinan la situación de las iglesias nacionales. He aquí por qué el catolicismo no se reduce a un abanico de posiciones políticas. Primero y siempre hay las estratificaciones sociohistóricas y económicas que multiplican las culturas cristianas, después el cristianismo de la comunidad indígena, y así hasta la devoción privada de las élites.

De este modo se llega al momento histórico que es el nuestro, en el cual las palabras de Revelación y Revolución se asocian. Hasta aquí, la protesta dirigida contra la sociedad global seguía siendo muy ampliamente una protesta religiosa en nombre de los “valores evangélicos” y de un humanismo cristiano. En un primer tiempo lo ‘político’ fue jugado contra lo ‘religioso’; en un segundo tiempo, lo político, reconocido, consistió en promover valores y racionalizar la organización social, en un tercer tiempo, vivimos la transformación de la problemática misionera. En la impugnación religiosa de una sociedad capitalista, que más allá de una aparente secularización (no se habla ya de “dignidad”, sino de “liberación”; ni de “formación”, sino de “concientización”, ni de “desarrollo”, sino de “revolución”), arraiga siempre en lo religioso. Sin embargo la política ha conquistado su autonomía y los militantes critican el “aparato eclesiástico” como tema histórico integrado en las estructuras injustas. La teología y las instituciones eclesiásticas se ven urgidas a radicalizarse o dimitir, pues la Iglesia debe ser “signo del Reino de los Cielos que comienza a realizarse en la Tierra”. Se reivindica la misión profética de la Iglesia mientras que el proyecto político revolucionario toma una dimensión mesiánica.

Así, lo político teóricamente “autónomo” se halla inseparablemente unido a lo religioso, pero las relaciones se han invertido.

2.- No todos corrieron a la misma velocidad.

El padre Charles Antonie abandona la distinción tradicional entre conservadores y progresistas para proponer una más funcional entre integristas, jurídicos, pastorales y proféticos. No estando ni unos ni otros al margen de la Iglesia católica, alianzas diversificadas conducen a tal o cual mayoría. Antoine sólo trata del episcopado por la sencilla razón de que los obispos constituyen el grupo religioso más tipificado, pero reconoce a su clasificación un alcance más general. Los “integristas” son bien conocidos y dan su apoyo a los regímenes militares que oficialmente defienden al Occidente contra la subversión y el marxismo. Esta corriente, si bien minoritaria, es real y poderosa.

Los “jurídicos” son los obispos para quienes la institución importa más que la persona: es verdad tanto en la sociedad como en la Iglesia. Estos obispos tienen un sentido político agudo, al servicio de la Iglesia como institución. Ordinariamente

partidarios del mal menor, sin embargo se hallan, en los casos graves, cuando la Iglesia como tal está a su juicio amenazada, dispuestos a correr el riesgo de un conflicto serio con el Estado. Los pastorales “velan por el bien del rebaño” (en el sentido bíblico del término) que se les ha confiado. Pastores antes que administradores, no juzgan una investigación teológica o pastoral bajo el punto de vista institucional. A priori, confían en los hombres políticos porque creen en la separación de los terrenos, pero están pronto a poner en tela de juicio las estructuras sociales cuando la justicia está en juego. Igualmente, tienden a defender al sacerdote “subversivo” contra el poder político, porque para ellos, por espíritu evangélico, “los hombres están antes que la institución”. Esta tendencia pastoral es numéricamente la más importante, aunque no mayoritaria. Esto explica la evolución de algunos episcopados (Brasil) y algunos obispos (Monseñor Romero de El Salvador).

Los “pastorales” apoyan frecuentemente a los “profetas”. “El calificativo se refiere a los profetas de la Biblia: hombres de la palabra libre, a veces acusadora, se presentan al mismo tiempo como hombres de Dios. Muy sensibles a la dramática situación del continente latinoamericano, estos obispos ‘proféticos’ consideran que su responsabilidad evangélica tiene prioridad absoluta sobre la diplomacia eclesiástica. Hacen de la sociedad un análisis que se emparenta con las conclusiones de los hombres políticos de oposición. Pero pretenden que su comportamiento está motivado por la fe que los anima. Si su análisis es también político, su objetivo no lo es”. (Antoine, 1978).

En esto, se distinguen de un grupo apenas representado en el seno del episcopado, el de los clérigos y laicos revolucionarios. Igual que los obispos, los revolucionarios conciben la Iglesia como “profética”, pero quieren transformar radicalmente la sociedad mediante un cambio político. Llegamos así a la teología de la “liberación” y de la “Iglesia popular”.

3.- Teología de la Liberación, ¿o de la Revolución?

Habría que hablar en plural, a tal punto este colectivo singular abarca familias y tendencias. Insistamos sobre los puntos comunes. Su estrategia es resultado de dos corrientes: una motivación que se proclama bíblica, incluso en su compromiso más extremo como el de la guerrilla; y una insistencia en el carácter necesariamente político de los medios a emplear por una acción eficaz en la sociedad. Es romper con la doctrina social tradicional calificada como “antología de principios morales y buenos consejos ajenos a la realidad sociopolítica, ahistórica y de hecho justificadores del status” (Antoine, 1978). La vanguardia se define en tres puntos:

- 1) Visión de la realidad desde la perspectiva de la lucha de clases.
- 2) Utilización del marxismo como el método científico de análisis de la realidad social.

- 3) Opción por el socialismo que implica una opción de clase y una praxis política. Tal ideología rompe las reglas del juego de una institución que forma parte de un sistema social capitalista.

Comulgan en esta ideología movimientos como Sacerdotes para el Pueblo (México), Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), Golconda (Colombia), Movimiento Onis (Perú), Cosdegua (Guatemala), el Grupo de los 80 (Chile) y Cristianos por el Socialismo, nacido en Chile en la época de la Unidad Popular de Allende. Además, claro está, los revolucionarios de la oposición clandestina armada, de Camilo Torres y Néstor Paz Zamora a los guerrilleros de Guatemala y El Salvador y en fin, los cristianos revolucionarios de la junta sandinista (1979).

La “Revelación” de esta etapa fue la convergencia entre radicalidad política y radicalidad cristiana. Cuanto más se profundizaba el compromiso político, más aparecía la exigencia radical del Evangelio. El compromiso político con el pobre y con la clase se convierte en el lugar de encuentro con Cristo (en el contexto bíblico de Mateo 25). El pobre latinoamericano aparece como el mediador del juicio de Dios. La conversión interior toma una dimensión política y la lucha política es interiorizada como una exigencia continua de conversión. La caridad y la esperanza toman también una dimensión política. Surge entonces la experiencia de una nueva espiritualidad: la política adquiere una dimensión espiritual y espiritualidad adquiere una dimensión política.

A partir de aquí comienzan las dificultades, ambigüedades, contradicciones que se pueden polarizar en torno a dos cuestiones: el recurso a la violencia, el recurso al marxismo. En cuanto a la primera, la Iglesia, es decir clérigos y laicos, tiene a su disposición una casuística tan vieja como eficaz que nos conduce del “in hoc signo vinces” a la revolución pasando por la cruzada y la guerra justa. Los guerrilleros cristianos encuentran sin dificultad los textos bíblicos citados por todos los Macabeos de todos los siglos, lo mismo que la liturgia integra sin dificultad los fusiles al ritual. El discurso Radical dice más o menos:

“El pueblo conoce de Cristo la pasión: coronado de espinas, golpeado, ejecutado, resucitará y triunfará. El juicio de los malos se aproxima, el castigo, la venganza. La sangre de los mártires clama al cielo. El Reino ha echado a andar. No es la primera vez que los cristianos viven este drama y nada pierde de su grandeza, como el Magnificat, que dice literalmente:

“Eché de su trono a los poderosos.
Elevó a los pequeños.
Colmó de bienes a los hambrientos.
Despidió a los ricos con las manos vacías”

En algunos la violencia se vuelve, más que un instrumento, un fin en sí, y se encuentra en ellos una cultura del Apocalipsis que es familiar al historiador. De la legítima defensa que hace la violencia necesaria, se pasa a la violencia central,

crisol, fuego purificador, sacrificio, holocausto: no hay otro camino que el de la lucha armada y los combatientes identificados con el “pueblo” son el Mesías colectivo, según una escatología muy conocida.

“Los sandinistas, marxistas y no marxistas, reconocen con humildad que las revoluciones son hoy una cuestión de teología; como los israelitas que contaban con Dios para librarse de la esclavitud, los nicaragüenses cuentan también con Dios para construir su revolución. La historia juzgará severamente a los poderosos que hoy atropellan a los pueblos pequeños en lugar de contribuir a su desarrollo y esta es una herejía”,

declara el padre Juan Vives Suria, presidente de la Fundación Latinoamericana por los Derechos Humanos y el Desarrollo Social. (28 de diciembre de 1981, *Excelsior*, México).

El marxismo.

La cuestión del marxismo es más nueva; aunque el marxismo, como el cristianismo, haya llegado al momento en que su influencia es tan universal como difusa. Dos marxistas pueden estar tan alejados uno de otro como un jesuita progresista y un clérigo conservador. Dicho esto, el marxismo es un asunto difícil para los católicos. “Extrañamente, el debate sobre el marxismo ha quedado acantonado—y sin dificultades mayores—en la comisión de fe e ideología. En ningún momento del debate sobre la teología de la liberación se ha promovido el problema del marxismo” (en la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano, en Puebla, 1979) (Antoine, 1979:3).

En 1978 Segundo Galilea escribía que la tendencia marxista en el seno de la teología de la liberación no debía ser considerada como teológica; él la juzgaba muy minoritaria y deficiente.

“A mi juicio, no pocos críticos de la teología de la liberación (conscientemente o no) descargaron en masa sus baterías—y a justo título—contra esta corriente. Precisamente esta corriente que no tiene crédito teológico es la que ciertos críticos presentan como ‘la teología de la liberación que arrebatará en América Latina’”. (Galilea, 1978:228).

“Sin crédito teológico”, “muy minoritaria”: es apresurarse a hablar. Si el problema no existiera, los provinciales de América Latina no habrían solicitado en 1979 al padre general Arrupe que les “ayudara a profundizar el problema del ‘análisis marxista acerca del cual los obispos de América Latina acaban de dar importantes directivas”, y el padre general no se habría molestado de reunir 70 consultas en el seno de la compañía para redactar una respuesta en 22 puntos, publicada en 1981. (Aixala, 1981)

Remito al lector a este texto demasiado importante para que se le resuma. Si el punto 15 pone en guardia contra el “real peligro práctico de difundir la idea que fácilmente se podría retener un análisis marxista distinto de la filosofía, de la ideología, de la praxis política”, no es seguro que esto sea el único contenido del documento. Arrupe manifiesta un firme apoyo a aquellos que se han comprometido “por la justicia y la causa de los pobres” y se sabe que la Compañía de Jesús ha ido muy lejos en el análisis de las convergencias posibles entre la Buena Nueva y el marxismo, y muy lejos también en el compromiso concreto, sobre el terreno, lo cual le ha valido el pagar un pesado tributo a la represión, sobre todo en América Central, entre 1977 y 1990.

En Nicaragua, los cristianos revolucionarios subrayan la ausencia de oposición entre la fe cristiana y el socialismo científico, y observan que la “crítica de Marx purifica la religión (...) de su función social de apoyo a los opresores”.(Van Leuwen: 35)

Los católicos tras haber estado presentes en la guerrilla (como en Cuba, como en El Salvador y en Guatemala), se hallan en todas las instancias el poder revolucionario. De pronto, el problema de las relaciones entre marxismo y cristianismo se plantea en términos muy distintos: lo vivido predomina sobre lo ideológico. ¿Se puede hablar ya de un marxismo cristiano y de un cristianismo rojo? Por qué no. No faltan los elementos para un encuentro feliz.

III. ¿Mutación?

Los católicos se hallan en una situación teológica compleja en la cual, por la fuerza de las cosas, aun rechazando esto, toda teología se vuelve política; lo “político” teóricamente “autónomo” se vuelve a hallar imbricado en lo “religioso”, pero de manera completamente alterada. Además, la referencia eclesial que ha favorecido la implantación de los movimientos continúa actuando en el nivel de una simple táctica política. Las iglesias nacionales constituyen cada vez menos el refugio frente a la represión que podían haber sido hace unos años. Pueden, a juicio de algunos, convertirse en una excelente plataforma política por su impacto sociológico. La interdependencia de lo político y lo religioso se da tanto en el nivel ideológico como en el nivel estratégico y táctico. Pero a la inversa de la situación de partida, lo “religioso” deja ahora de utilizar a lo “político” y se le somete.

Por eso el reporte Rockefeller y el documento de la Rand Corporation (1969) preparados para el presidente Nixon, dicen que “la Iglesia Católica en América Latina está en una gran efervescencia, como probablemente nunca estuvo antes” y mencionan “una infiltración marxista en la Iglesia”; por eso, en 1979 cuando la revolución iraní con su corriente religiosa humilla a los Estados Unidos, los consejeros del presidente Carter sugieren que los teólogos de la Liberación bien podrían ser los ayatolas de Centro América; por eso el documento de Santa Fe que sirve de plataforma a Reagan en 1980 se refiere explícitamente al peligro representado por la teología de la liberación.

El capítulo que Carlos Rangel dedica a la Iglesia en su *Del buen salvaje al buen revolucionario* es ejemplar de este punto de vista hostil, porque es liberal en el sentido histórico del término (no por casualidad el libro lleva un prefacio del liberal francés Jean-Francois Revel). Se lanza directamente contra lo que Max Weber llamaba la “capellanocracia” romana para señalar cuán normal es la alianza entre católicos y marxistas. Todo muy natural, dice, puesto que son igualmente ascéticos, antiyanquis, autoritarios, antiliberales. Por razones diferentes, las “libertades burguesas” les importan poco y están decididos a “meter a la gente a bastonazos en el paraíso”. Detestan la sociedad de consumo, consideran el protestantismo como el caballo de Troya estadounidense y se oponen por la misma razón, al control de la natalidad, ese “complot imperialista”. Según Rangel,

“La Iglesia, tras varios siglos de pánico y desconcierto por el auge del liberalismo capitalista, librepensador y secularizador, ha tenido la divina sorpresa de darse cuenta de que en el socialismo marxista tiene, no un enemigo todavía más peligroso que el liberalismo, como al principio creyó (y también los marxistas), sino un aliado táctico preciso en la propagación del mensaje según el cual los mayores enemigos de la salvación del hombre son los mercaderes, y la tarea más urgente, echarlos del templo” (: 150)

Rangel piensa que Roma, si no ha dejado de considerar al marxismo como una herejía (y en esto se distingue de los cristianos revolucionarios de América Latina), cree que no hay que combatirlo de frente, sino coexistir e incluso pactar, “tanto más cuanto que hay indicios de que significa una reacción contra la revolución liberal, en lugar de ser su perfeccionamiento, como antes temió la Iglesia”. (: 154)

A la distancia, conociendo la evolución ulterior de las iglesias cristianas en América Latina y el magisterio del papa Juan Pablo II, es fácil ironizar pero no podemos olvidar que la(s) teología(s) de la revolución / liberación tuvo su hora de gloria. Su influencia fue grande por más que los textos escritos hayan sido leídos por unos pocos miles de lectores; el concepto, la palabra “liberación” estaba en el

aire, en Europa desde La Liberación de 1944-1945 (la derrota del nazismo), en el Tercer Mundo desde los años 50 con las luchas de “liberación nacional”. Se dijo que esta teología fue “constitutivamente contaminada” por el marxismo; puede ser, pero ni Marx, ni Lenin hubieran reconocido esa bastarda que mas bien respiraba el “aire de la época” (Zeitgeist). A principios de los sesenta una moda general (“rollo”, “marco teórico”) recorrió todo Occidente desde Frankfurt hasta Berkeley y América Latina, como los Estados Unidos, es un Occidente Extremo: sea el movimiento feminista, sea las luchas de liberación nacional, sea el Concilio Vaticano II, todos manejan categorías, palabras, análisis marxianos, más que marxistas: estructuras, alienaciones etc... Hay que subrayar que esa teología no se enmarxizó nunca en un punto esencial: su preferencia, muy conciliar por cierto, por los “pobres” categoría totalmente herética si uno piensa en el único referente sagrado marxista: el proletario. Con todo y su “rollo” marxista, los liberacionistas más radicales no fundan su esperanza para los pobres sobre el “movimiento objetivo de la Historia”, sino sobre la preferencia de Dios para los oprimidos, “cuerpo histórico de Cristo sufriendo”. Esa esperanza no es marxista para nada. Cuando dicen que la cruz no es la muerte sino la pobreza, su discurso no es un discurso fríamente racional, es romántico, es el fruto de una piedad cristiana, hecha de compasión (sufrir con, padecer con) sufrimiento, esperanza, acompañada de gritos de coraje. Coraje que se expresa en el documento siguiente escrito tres meses después del asesinato del arzobispo de San Salvador.

“LA EXPERIENCIA DEL EXODO VIVIDA EN EL SALVADOR.
Reflexión de una Comunidad Cristiana Salvadoreña. “

“Muchas veces en la liturgia de la Palabra hemos reflexionado en el libro del Exodo; pero ahora más que nunca estamos sintiendo en carne propia esa misma experiencia de liberación que tuvo el pueblo de Israel.

*Auge De Las Organizaciones Populares Revolucionarias
(Ex 1, 7-9)*

Desde 1979 en El Salvador se han venido desarrollando las organizaciones revolucionarias político-militares; las fuerza guerrilleras y las organizaciones de masas. Sobre todo en estos dos últimos años la incorporación de pueblo a estas organizaciones ha sido masiva, y a partir de enero de 1980 su crecimiento se ha visto acompañado de una dinámica coordinación entre todas ellas y los sectores democráticos progresistas. Dinámica que se ha fructificado en la elaboración de una plataforma común de Gobierno Democrático-revolucionario, y la constitución del Frente Democrático-Revolucionario como su base social que aglutina a la inmensa mayoría de nuestro pueblo.

Este proceso acelerado de incorporación y unificación popular ha despertado fundadas esperanzas entre los salvadoreños de que ya está cercana nuestra liberación definitiva.

Recrudescimiento De La Represión (Ex, 1,10-14)

Pero al mismo tiempo se ha suscitado una desesperada reacción del Imperialismo, la oligarquía y las Fuerzas Armadas del El Salvador. Lo que es real y alarmante es la creciente represión que la Junta ha desatado en contra de las organizaciones populares y del pueblo no organizado. Las estadísticas del Arzobispo de San Salvador lo demuestran claramente. A pesar de este genocidio, “entre más oprimen a las organizaciones revolucionarias tanto más crecen y se multiplican, de modo que el Imperialismo y la Oligarquía salvadoreña cada vez más le temen (Cfr Ex 1,12).

Endurecimiento Del Corazón De Los Opresores Ante El Llamado De Dios (Ex 5,1-9)

Como sucedió con el pueblo de Israel, Dios ha contemplado también la aflicción de los salvadoreños y ha escuchado el clamor que nos arrancan los capataces. Ha bajado para liberarnos, suscitando un gran Profeta: Mons. Óscar A Romero a quien “enseñó lo que debía decir” (Ex 4,12)

Así Mons. Romero fue capaz de enfrentarse al Imperialismo y escribir al Presidente Carter. A los directores de la democracia cristiana varias veces les insistió que atendieran la opinión de los exfuncionarios de la Primera Junta, quienes al renunciar declararon que “ya se han agotado las posibilidades para implantar soluciones reformistas en alianza con la actual dirigencia de las Fuerzas Armadas, hegemónicas por elementos pro-oligárquicos y sin contar con una participación popular real”.

Por todo lo anterior explícitamente les pidió “que analicen no sólo sus intenciones—que sin duda pueden ser muy buenas—sino los efectos reales que su presencia en el Gobierno está ocasionando. Su presencia está encubriendo sobre todo a nivel internacional el carácter represivo del régimen actual. Es urgente que como fuerza política vean desde dónde es más eficaz utilizar esa fuerza a favor de nuestro pobres: si aislados e impotentes, en un gobierno hegemónico por militares represivos, o como una fuerza más que se incorpora a un amplio proyecto del Gobierno Popular cuya base de sustentación no son las fuerzas armadas cada vez más corrompidas, sino el consenso mayoritario de nuestro pueblo”.

A la oligarquía también la cuestionó llamándola insistentemente a que “se reconciliara con Dios y con los hombres cediendo con gusto la tierra y las riquezas que son de todos los salvadoreños”.

Este hombre de Dios no temió enfrentarse directamente a las fuerzas represivas del Ejército y de los cuerpos de seguridad. En su última homilía dominical les hizo un llamado que continuará resonando mientras no le obedezcan: “Hermanos—les dijo—son ustedes de nuestro mismo Pueblo, están matando a sus mismos hermanos campesinos. Ante una orden de matar que les dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice no matar... En nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo les suplico, les ruego, les ordeno CESE LA REPRESIÓN!!”

En honor a la verdad queremos hacer notar que estos llamados proféticos de Mons. Romero han sido escuchados por personas honestas: varios miembros de la democracia cristiana renunciaron a los cargos públicos que estaban desempeñando y aun renunciaron a la misma democracia cristiana. Hace pocos días el Alcalde de Santa Ana (que es la segunda ciudad más importante de El Salvador) dejó de colaborar en el Gobierno. También varios militares han desertado de las Fuerzas Armadas del régimen.

Las Plagas (Ex 1-11,10)

A pesar de que nos han arrebatado violentamente a nuestro Pastor, los cristianos y los hombres de buena voluntad no podemos olvidar su ejemplo y sus enseñanzas. Tenemos que continuar su obra, pues como el mismo Mons. Romero lo expresó “a mí me pueden matar; pero no a la voz de la Justicia”.

Por ello queremos seguir denunciando proféticamente el pecado estructural tan grave que existe en El Salvador. Por ello también creemos que todos los cristianos tenemos que intensificar nuestra combativa participación en el proceso revolucionario salvadoreño siendo sal de ese proceso que se disuelve entre los demás militantes de las organizaciones revolucionarias. Todos juntos tenemos que luchar contra la opresión y explotación actual para historizar la mano de Dios que cae sobre el Imperialismo, la Oligarquía y las fuerzas represivas gobernantes. Debemos ser el ejército popular que obtenga la liberación definitiva infligiendo duros castigos a nuestros enemigos (Ex 7,4-5)

Y así como el pueblo de Israel se vio obligado a usar la violencia organizada sabotajes, ejecutando a los primogénitos egipcios, etc, así también los salvadoreños, incluidos los cristianos, nos hemos visto en la necesidad de tomar las armas para combatir la injusticia, la falsedad, el egoísmo de los que actualmente ostentan el poder político y económico. No nos queda otro camino porque con tanta represión e hipocresía nos han encerrado todas las alternativas pacíficas que por largas décadas hemos buscado incesantemente.

Invitación A Todos Los Cristianos Del Mundo.

Esperamos que a la luz de la palabra de Dios todos ustedes puedan comprender la justeza de nuestra opción y decidan apoyar nuestra lucha. Ya conocen nuestros sufrimientos; ahora ayúdenos a liberarnos del yugo de los opresores.

Es urgente que además de orar por nosotros denuncien este grave pecado que se está cometiendo en El Salvador al tratar de exterminar un esfuerzo liberatorio de todo un pueblo. Esfuerzo que mereció el renunciamiento y apoyo de Mons. Romero al expresar en su carta al presidente Carter que “es indudable que cada vez más el pueblo es el se que ha ido concientizando y organizando; y con ello ha empezado a capacitarse para ser el gestor y responsable del futuro de El Salvador y el único capaz de superar la crisis”.

Es necesario que presionen a su propio Gobierno para que reconozca este esfuerzo popular que pretende implantar un Gobierno democrático revolucionario como la única alternativa política viable en El Salvador y al mismo tiempo considere como “fuerza beligerante” a nuestras organizaciones político militares que cada vez con mayor intensidad y eficacia se están enfrentando a las fuerzas represivas.

Entre más pronto logremos aislar y derrotar a la Junta Militar Democristiana y a sus insolentes amos, menos será el derramamiento de sangre; más cercana estará nuestra liberación integral.”

El Salvador, 18 de junio de 1980.” (fuente: *Christus* (México) no. 536-537. Julio-agosto 1980: 56-57.)

1. Síntesis: el momento salvadoreño y el hombre de la situación.

En 1970 fundaron las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), con dirección distante del partido comunista y con base de obreros agrícolas cristianos y más tarde de las “organizaciones populares” del Bloque Popular Revolucionario (BPR). El Bloque nació en 1975 como una confederación de organizaciones campesinas y cristianas, la UTC (Unión de Trabajadores del Campo) y la FECCAS (Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños). Los jesuitas tuvieron un papel en el nacimiento de dichas organizaciones que agrupaban unos sesenta mil campesinos. Víctimas de una represión violenta desde el primer día, los campesinos acompañados de numerosos estudiantes se radicalizaron.

El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) nació (1971) desde un principio como ejército; la presencia a su lado de las Ligas Populares 28 de Febrero (fecha de la masacre de los que manifestaban contra el fraude electoral) no disimulaba esa realidad. Sus dirigentes eran, principalmente, miembros disidentes de las Juventudes Democristianas radicalizadas; el ERP, bajo la férula de Joaquín

Villalobos, llegaría a ser después de 1980, la primera fuerza militar del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (unión de las cinco formaciones armadas). Entre 1970 y 1976 la guerrilla no prosperó demasiado pero ya practicaba secuestros y asesinatos y reforzaba sus lazos con las organizaciones de masa; en frente, el ejército, las diversas policías y los paramilitares de ORDEN practicaban una violencia tan brutal que empujaba a los campesinos hacia la guerrilla.

En 1977 se puede decir que la violencia dio un salto cualitativo y cuantitativo tal que de aquí en adelante tuvo su dinámica propia que no dejó lugar a los moderados ni a los reformistas. En marzo, el asesinato del P. Rutilio Grande, jesuita considerado como un santo varón, marcó para siempre a Monseñor Romero; poco después la guerrilla secuestró y asesinó al canciller Mauricio Borgonovo, hombre moderado, respetable: a los pocos días vino de represalia gubernamental, el asesinato del padre Alfonso Navarro por la milicia Unión de Guerreros Blancos. Las guerrillas de aquí en adelante multiplicaron los secuestros de empresarios y diplomáticos (asesinados en varios casos, después de meses de detención) para financiarse y darse a conocer. El arzobispo tuvo que especializarse en el papel de mediador entre los secuestradores, las embajadas y las familias de las víctimas. La guerrilla tampoco dudó en imponerse por el terror cuando el “pueblo” no sabía portarse de manera “revolucionaria”. En cuanto a las fuerzas del Estado, numerosas pero mal preparadas a ese tipo de lucha, golpeaban a ciegas y dejaban el campo libre a los paramilitares reclutados entre los jóvenes campesinos sin tierra y los pobres de la ciudad. El fraude de las elecciones presidenciales de febrero de 1977 aceleró el proceso de la represión sangrienta contra los manifestantes.

A lo largo de 1978 el país se hundió lentamente en la violencia mientras que las movilizaciones populares se volvían diarias. Cuando el 19 de julio de 1979 los sandinistas entraron en Managua, todo estaba listo por una verdadera guerra civil. Tardó seis meses, en buena parte gracias a la influencia de Monseñor Romero quién apoyó hasta el último momento los intentos reformistas y muy concretamente el golpe de Estado del 15 de octubre, preparado por los “jóvenes oficiales”.

Durante el verano, el arzobispo recibió a los representantes de todos los miembros de un efímero Foro Popular para la Libertad y la Democracia: Democracia Cristiana (regresada del exilio), MNR, UDN, los tres partidos aliados del 1972, pero también sindicatos y Ligas Populares ligadas al ERP. El Bloque se negó a una gran alianza de tipo Nicaragua entre guerrilla y demócratas “burgueses”; el ERP preparaba la guerra.

Para evitar un desenlace estilo Managua, ciertos “jóvenes oficiales”, tanto progresistas como derechistas, decidieron anticipar y deponer el 15 de octubre al presidente y general Romero. Veremos más adelante los contactos de los golpistas con el arzobispo. En este momento el golpe parecía ventajoso; la junta denunciaba la violencia, prometía la disolución de los paramilitares, la reforma agraria, la libertad política y sindical; la junta militar y civil, contaba con representantes de los partidos del Foro, del sector empresarial moderno, de la Universidad de los jesuitas (UCA). La esperanza era integrar los revolucionarios en un sistema verdaderamente

democrático. Pero rápidamente los militares se dividieron en dos bandos, los partidarios de las reformas en la democracia y los de “reforma y garrote” que querían aprovechar unas reformas limitadas para acabar con “la insurrección comunista”. Para las guerrillas que optaron por el “todo o nada”, esa división fue pan bendito; en lugar de apoyar a la línea militar progresista, se negaron a reconocer la junta y manifestaron el mayor activismo para desestabilizar a los moderados (después de la muerte de Monseñor Romero, cuando vendrá la hora de la Democracia Cristiana, volverán a seguir esa política de “cuanto peor, mejor”). Multiplicaban las “ejecuciones” de empresarios, oficiales, soldados, paramilitares, policías, dinamitaban, tomaban radios, embajadas, templos. Para mayor gusto de la derecha militar que soltó los “escuadrones de la muerte”. El resultado fue, para desesperanza del arzobispo, la desintegración de la junta. Todo iba muy rápido; en unas semanas ciertos hombres se pasaron del gobierno a la guerrilla y ciertos partidos, de la junta a la efímera Coordinadora revolucionaria de masas y luego a lo que devendrá el Frente Farabundo Martí.

El 10 de enero de 1980 nació la segunda junta apoyada únicamente por la Democracia Cristiana quien consiguió del Ejército la promesa de nacionalizar los bancos y el comercio exterior, de repartir las tierras, de permitir la sindicalización en el campo y de entablar el diálogo con las organizaciones populares (Pacto del 9 de enero). Sin embargo, el 3 de marzo, el católico militante Hector Dada, miembro de la junta y canciller, después de consultar a su arzobispo, renunció denunciando la farsa progresista de un “régimen profundamente represivo”. Desde enero la sangre no dejó de correr. El 22 de enero las “organizaciones populares” habían logrado movilizar cien mil personas para manifestar, la represión militar dejó veinte muertos ese día (provocando 40 días después la renuncia de Dada y del ala izquierda de la DC). Si bien el 6 de marzo se promulgó la ley de reforma agraria, y el 7 la nacionalización de la banca y del comercio exterior, la marcha a la guerra civil era imparable. El 24 de marzo el arzobispo cayó abatido cuando celebrara en un templo. A su entierro asistieron cien mil personas; los francotiradores mataron cincuenta, hirieron a más de 500. Empezaba la tragedia en grande.

2.- ¿Y la Iglesia católica?

Había dejado de defender el “orden social”, especialmente en la arquidiócesis de San Salvador, mucho antes de la llegada de monseñor Romero; bajo el impacto del concilio y de las enseñanzas del papa Paulo VI en Bogotá y de la Conferencia Episcopal en Medellín, denunciaba el estado de “pecado social” o “estructural” de la sociedad, pasando de su apoyo a un desarrollo “humanista” al “compromiso con los pobres”, para criticar el “desorden establecido”. Esa ruptura con la pastoral tradicional había provocado una división entre los obispos, entre los sacerdotes y entre los feligreses, división de la cual heredó y sufrió monseñor Romero: iglesia “profética” y “popular” contra la iglesia tradicional. La evolución de la Universidad Centro Americana José Simeón Cañas (UCA) es ejemplar: creada por los

empresarios contra la Universidad Nacional, baluarte de la izquierda marxista, animada por los jesuitas, no tardó en adoptar y difundir la teología de la liberación en su versión anticapitalista, la que afirma que la iglesia popular “da un cuerpo histórico al Reino de Dios” (o a Cristo). En febrero de 1979 CELAM III, inaugurado en Puebla (México) por el papa Juan Pablo II, vendrá a frenar esa escuela, reiterando la condena clásica del colectivismo marxista y de la violencia revolucionaria. Para esa fecha ya se había dado el encuentro entre los cristianos y los marxistas en la lucha armada.

En El Salvador, inmediatamente después del concilio, monseñor Luis Chávez y González había creado en el campo centros de formación cristiana muy activos, verdaderas universidades campesinas que combinaban evangelización, alfabetización, formación agrícola y sociopolítica, en cursos tan breves como intensivos. De ahí surgió la FACCAS, federación de unas ligas agrarias nacidas en 1965, que encabezó las primeras grandes huelgas en los cañaverales; de ahí surgió también, en buena parte, el Frente de Acción Popular Unificado (FAPU) uno de los actores colectivos siempre presentes en el Diario de monseñor Romero. Entre 1975 y 1980 FECCAS y FAPU se radicalizan, se politizan pero siguen pidiendo, exigiendo el apoyo de la iglesia. Si monseñor Romero se mantuvo durante años a una sana distancia, ciertos sacerdotes suyos no hicieron lo mismo, provocando incluso sus críticas. Sin embargo, en los últimos días de su vida, en sus dos últimas homilías, frente a la terrible represión desatada por la segunda Junta, dio su apoyo a las “organizaciones populares” y pidió al ejército que se negara a reprimirlas. Volveremos a este punto.

La arquidiócesis, como las otras diócesis, estimuló la creación de Comunidades Eclesiásticas de Base entre 1969 y 1980. Para entender el camino rápidamente recorrido en esos pocos años, basta con ese botón de muestra, texto redactado al día siguiente del asesinato del arzobispo:

“Un sacerdote salvadoreño.
La fe cristiana hoy en el salvador.

Inmersos en el proceso

Las comunidades eclesísticas de base (CEB) viven actualmente en El Salvador una experiencia común; participan directamente en la lucha de liberación que tiene lugar en el país. Su inserción en esa lucha es considerada por ellas como parte de su vida de fe y como una respuesta en el momento actual al Señor que les pide hacer eficaz su mensaje de salvación. Sienten muy de cerca la voz del Señor que les invita a denunciar y a combatir a los que masacran horriblemente al pueblo. (...)

Esperanza de una patria nueva.

Por cada hermano que cae en cualquier rincón del país, existe la esperanza de que su vida viene a abonar la tierra de donde nacerá una nueva patria. Por eso se puede decir con toda certeza que SE VIVE aún en el país, SE CREE y SE ESPERA.

Se encuentran muchos signos de esa vida y de esa esperanza en medio de las CEB. Desde lo más sencillo y menos arriesgado, hasta las acciones bien planificadas para neutralizar al enemigo común. Lo manifiestan las ermitas en el campo o los templos urbanos repletos de cristianos que cantan con verdadera alegría al Señor que les consagra en torno al altar desafiando con ello las presiones de un Gobierno irracional que donde ve un cristiano piensa en subversión. De igual manera lo expresan en sus innumerables reuniones de oración para meditar y profundizar en la Palabra de Dios y para pedir por los caídos por centenares en los últimos meses.

Las palabras de Monseñor Romero, nuestro obispo mártir, iluminan esta actitud: 'Caminamos seguros de que el Señor sabrá convertir tanto dolor, sangre y muerte, que en el camino de la historia van dejando nuestros pueblos y nuestra Iglesia. Esperamos que el Señor los convierta en semillas de resurrección para América Latina'.

De lo más elocuente y hermoso es ver principalmente a la gente mayor (ancianos) y a los niños llevar al cementerio dos o más cadáveres que amanecieron en la vecindades del pueblo, cantón o ciudad, y que no fueron reconocidos por sus familiares; previamente se hace una colecta para ponerlos en cajas humildes hechas con rapidez. Para los salvadoreños ya no hay 'desconocidos' tirados y mutilados en las calles, pues todos son hijos del pueblo que ofrendaron su vida por las causas de todos y tienen en su cuerpo las señales inequívocas del verdadero enemigo común.

La solidaridad en el dolor y en la lucha va profundizando sus raíces por doquier. En las CEB ya nadie duda en alojar al que huye o al que va de un lugar a otro buscando concientizar y organizar a los sectores aún no integrados al proceso; ni las más crueles amenazas logran evitar que se proteja al que lucha por su pueblo, o alimentar a los refugiados que aumentan día a día.

La solidaridad es parte de lo que hoy significan las CEB. Hoy SE VIVE, SE CREE y SE ESPERA porque existe en todos los grupos cristianos la profunda convicción de que lo que se hace con un hermano que sufre y sobre todo por los que arriesgan su vida por la liberación de su pueblo, con Cristo se hace (Mt 25).

Vida de oración.

La oración ha cobrado en medio de la CEB todo su sentido. Allí se fortalecen, se consolidan y clarifican. Es decir, se ora a la manera para que termine la represión y se conquiste la verdadera paz, aún a costa de la propia vida si es necesario. Allí 'se devora' la Biblia, según sus propias expresiones. Se recuerda mucho a Pablo: 'La Palabra de Dios no está encadenada'. Desde los textos del Exodo sobre la liberación

de la esclavitud hasta los más bellos consejos del Nuevo Testamento pasando por los profetas más queridos como Isaías, Jeremías, Amos y Oseas, son objeto de consiente meditación.

La semana santa de este año tuvo momentos muy fuertes en la vida de las CEB. La muerte de Jesús y de Monseñor Romero se vinieron a sumar a la de miles de combatientes y simpatizantes de la causa del pueblo, para conducirnos por su muerte martirial a la resurrección definitiva en la construcción de una futura patria nueva. Se proclamó, en palabra del teólogo Sobrino, que ‘la Iglesia que renace por la Fuerza del Espíritu entre las clases explotadas y oprimidas de nuestro pueblo, mantiene viva la memoria peligrosa de los mártires, que entregaron su vida como signo de amor mayor (Jn 15,13). Con una sensibilidad cristiana, esta Iglesia recupera así la tradición de las más antiguas comunidades eclesíásticas, y alcanza aquí el centro de la fe cristiana: el rescate de manos de un mundo impío, injusto e idólatra, de la memoria culminada de aquel excluido por la sociedad: Jesús de Nazaret’.

Las CEB en el campo.

Las CEB rurales son las que han experimentado el mayor cambio en su vida de fe en los últimos años. En El Salvador, como en la mayor parte de los países de América Latina, los campesinos se han mantenido muy apegados a sus seculares tradiciones religiosas. Pero últimamente han logrando superar en la praxis política misma, la vieja dicotomía entre vida religiosa y los demás compromisos temporales.

No se han abandonado las prácticas religiosas populares (peregrinaciones, procesiones, novenas, etc.), sino que ésta han adquirido un nuevo sentido en sus vidas. Por su medio expresan lo que les es muy suyo, lo que es parte de su cultura, de su lenguaje para hablar con su Señor liberador. No son pocos los que visitan los centros de peregrinación para pedir por sus hijos que ya están en la lucha armada, para pedir que esa acción sea victoriosa y conduzca a la verdadera paz.

Los campesinos siguen siendo buenos practicantes o al menos mantienen sus convicciones a pesar de lo difícil que es para aquellos que militan políticamente, participar como antes de todas las prácticas religiosas. Muchos de entre ellos son catequistas y se ven obligados a delegar funciones en su comunidad, para asegurar por una parte el culto en el lugar y por otra, estar presentes con sus compañeros organizados en su quehacer político.

Pero este proceso en la vida de la fe las CEB rurales no ha sido fácil: está lleno de luchas internas en las conciencias de muchos. Algunos, llevando una vida muy piadosa (en el buen sentido), comienzan a interrogarse sobre su actitud ante lo que está pasando en su país.

Aquí aparece la figura del sacerdote como una figura clave en el proceso de crecimiento de la conciencia religiosa del campesino (“hay que ver que dice nuestro pastor” refieren muchos...). El sacerdote, como educador de la fe, ha sido el que de manera especial ha orientado hacia una nueva vivencia de su fe en Cristo a la luz del

momento socio-político. Y esta tarea, ha llegado en los últimos meses a asumir incluso un carácter definitorio en la opción del campesino dentro del proceso revolucionario del país.

Así, las CEB han clarificado su papel político de hoy y ya no es nada extraño que cuestionen al mismo sacerdote y en muchos casos se ven obligados a abandonarlo cuando él ha sido incapaz de optar seriamente por la causa de los pobres. Pero cuando se le ha considerado auténtico en su compromiso con Dios y con su pueblo, se le sigue, se le respeta, se le quiere... porque ha entendido que no se puede ser sacerdote si no es una identificación total con los oprimidos.

En este punto, fue fundamental el ejemplo de Monseñor Romero. Como obispo, actualizó la función que éstos tuvieron hace cuatro siglos en América Latina. Los pobres y oprimidos y todos cuantos estaban en necesidad lo sabían, y por ello acudían a él en sus necesidades. Bien fuese para denunciar injusticias, para reclamar derechos, para mediar en los conflictos de tierras invadidas o de Iglesias rodeadas por los cuerpos de seguridad, para encontrar desaparecidos, para todo ello se acudía al Arzobispo. Esta función del obispo, los cristianos la hicieron extensiva a los sacerdotes.

(...) El campesino sigue siendo campesino pro su forma de vida, sus costumbres, su lenguaje, sus reacciones espontáneas, pero como cristiano, ha madurado en su identificación con Cristo, es decir, en su práctica del Evangelio a la luz del conflicto social reinante.

Quedan aún pequeños grupos cerrados que por diversas razones continúan refugiándose en sus viejas concepciones pietistas. Las CEB han logrado cuestionar a algunos y no son pocos los que han cambiado de actitud.

Las CEB en la ciudad.

En las ciudades de El Salvador las CEB han tenido otro desarrollo por los condicionamientos propios de una ciudad: pluralidad ideológica, dispersión, anonimato, secularización, etc. Aquí, por el contrario, el compromiso político y la politización en general, han sido previos en muchos casos a la militancia cristiana misma, siendo la nueva posición de la Iglesia frente a lo socio-político lo que les ha servido de estímulo para sumarse a alguna CEB.

Las CEB de las ciudades, que han logrado crecer en su fe, después de haber superado no pocas crisis, viven hoy ciento por ciento los riesgos de la lucha política en todos los niveles. Cuestionan insistentemente el anti-testimonio de algunos miembros de las jerarquías y piden mucha valentía en el compromiso con los pobres.

En este sentido Monseñor Romero supo capitalizar al máximo el entusiasmo de las CEB urbanas, principalmente obreras y estudiantes, quienes le brindaron en todo momento su apoyo incondicional en su tenaz lucha contra la violación de los derechos humanos y la búsqueda de una patria justa y en paz. Muy bien lo aclaró en su magistral carta sobre las organizaciones populares: 'A la Iglesia le compete

recoger todo lo que de humano haya en la causa y lucha del pueblo, sobre todo de los pobres. La Iglesia se identifica con la causa de los pobres cuando éstos exigen sus legítimos derechos. En nuestro país, estos derechos, en la mayoría de los casos, son apenas sólo derechos a la supervivencia, salir de la miseria’.

Una más profunda comprensión de la iglesia.

En la vivencia actual de la fe cristiana en El Salvador podemos señalar algunos ‘logros teológicos’ que ya son parte de la “tradicición” de las comunidades eclesiales de base en el país.

El Dios verdadero es el que genera Vida. Vida en todo el sentido de la palabra, incluyendo su misma base material (el pan, como símbolo de vida, debe existir para todos). El dar vida será salvación, redención, liberación, la vida deberá ser rescatada de la muerte dando la propia vida. Esta es la base de la profunda esperanza que viven nuestras CEB. El triunfo final es cierto.

Jesús es parcial. Para amar a todos, se solidariza con quienes padecen directamente la injusticia. Quienes mejor comprenden esto son los campesinos y marginados de la ciudad, que en medio de la persecución saben que Jesús anuncia el Reino a los pobres (Mt 11,5; Lc 4,18), que anuncia vida a los que son secularmente privados de ella y por eso son los privilegiados (Lc 6,20).

Jesús es conflictivo. Proclama el amor y la injusticia, sin miedo a los poderosos. Su memoria es peligrosa. Aquí cobran toda su fuerza las palabras de Jesús sobre las persecuciones que vendrán, sobre el sentido de ser ‘grano’ que muere para dar vida. Nunca mejor que hoy es patente el mensaje evangélico y la identificación de estos pobres cristianos con su Maestro.

Condenas y denuncias. El Jesús que constata que la ausencia de vida y su aniquilación es fruto del pecado de los hombres es también patente para estos cristianos. Es clara la condena de Dios para aquéllos que privan a los otros de los bienes a los que tienen derecho. ¿No se inscribe aquí con todo su sentido profundo y terrible ‘el pecado contra el Espíritu’? (Mt 12,31). Alguien que se crea de la Iglesia y reprima al pueblo, en la práctica está cometiendo algo imperdonable. Esto es convicción para el cristiano comprometido salvadoreño.

Opción por lo pobres. Por último, pero quizás lo más importante: para el salvadoreño que cree, vive y espera en la CEB, la Iglesia para vivir lo católico debe hacerlo desde los pobres. Saben que así fue en la primitiva Iglesia. Ellos como Iglesia se ponen a luchar a favor de sus hermanos necesitados y oprimidos para aunar fuerzas, en orden a la desaparición de las condiciones que tienen en la dominación y muerte a los hombres en El Salvador.

La fe en Jesús, señor de la Historia y en su Padre, como Señor de vida, es clara y vibrante hoy en El Salvador. Los cristianos salvadoreños, al igual que su obispo mártir creen que la voluntad liberadora de Dios tiene que ser hecha eficaz. Por ello no se contentan con proclamar la vida y denunciar lo que la aniquila, sino

que se ponen decididamente el lado de la justicia, es decir, de la lucha por la vida justa de los pobres.

Sin embargo, esa fe trae sus consecuencias. ‘Mi muerte si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como testimonio de esperanza en el futuro’. Pero la convicción última es que ‘perderán su tiempo, un obispo morirá’, campesinos, obreros y sacerdotes morirán, ‘pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás’ “. (Christus, 5367, julio- agosto 1980: 53- 55)

3- El arzobispo en marcha.

Nacido en 1917, ordenado sacerdote en Roma en 1942, obispo auxiliar a los 53 años, obispo de Santiago de María a los 57, arzobispo de San Salvador en 1977 cae asesinado tres años después. Es un lugar común, en la enorme bibliografía que trata de su persona, subrayar que era un sacerdote y un obispo “tradicional”, para no decir reaccionario, hasta aquellos días de 1977 que vieron su “conversión”, entre el 22 de febrero, día de su intronización y el 12 de marzo, día del asesinato del P. Rutilio Grande SJ. Como Saúl en el camino de Damasco se volvió Pablo, se le abrieron los ojos. Es cierto que este hombre fino y reservado, de formación clásica, fiel a Roma y a su disciplina, por lo mismo fielmente conciliar, no había resentido ninguna tentación liberacionista o “medellinista” como se decía, a diferencia, por ejemplo de su arzobispo Chávez y González y de su colega auxiliar Arturo Rivera y Damas. Su rápida carrera episcopal—rápida una vez que empezó—se debió, ciertamente, a la fama que tenía de conservador después de su pleito con los jesuitas de la UCA, cuando era director del periódico Orientación. De ellos había escrito: “ Lo que sí lamentamos, más con comprensivo silencio de tolerancia y de paciencia que con una actitud de resentimiento polémico, ha sido la conducta manifiestamente materialista, violenta y descontrolada de quienes han querido valerse de la religión para destruir las bases mismas espirituales de la religión. En nombre de la fe han querido luchar contra la fe los que han perdido la fe. Y esto es muy triste, verdaderamente triste. Por nuestra parte, hemos preferido apegarnos a lo seguro, adherirnos con temor y con temblor a la roca de Pedro, ampararnos a la sombra del magisterio eclesiástico, poner el oído junto a los labios del papa, en vez de irnos de ahí como acróbatas audaces y temerarios por las especulaciones de pensadores atrevidos y de movimientos sociales de dudosa inspiración.” (Delgado, 1986: 49)

Las semanas siguientes, Romero siguió publicando artículos sacados de revistas religiosas, para demostrar con la autoridad de teólogos reconocidos la malicia de “ciertas teologías a la moda” que se alejan del *depositum fidei* y recurren a “planteamientos marxistas peligrosos”. También publicó con profusión extractos de documentos de la Iglesia condenando el marxismo. Toda esta diatriba terminó con otro artículo furibundo en contra de ciertas interpretaciones malintencionadas, según el criterio de Romero, de la teología de Medellín. “Medellín, mal entendido y mutilado” era el artículo que apareció en el número de *Orientación* del 12 de agosto de 1973.

Por eso, cuando a fines de 1976 el nuncio pidió al provincial de los jesuitas en El Salvador su apoyo para el futuro arzobispo, aquel le aseguró que la compañía, como siempre, sería obediente pero no podía garantizar la conducta de los jóvenes jesuitas de la UCA. Como obispo titular había manifestado que tenía un espíritu abierto a la novedad y que era un hombre generoso; sin embargo la comedia de equivocaciones no se disipó, lo que explica que tanto el nuncio como el gobierno, los militares y los empresarios, la cuarenta personas de la elite consultadas por el nuncio, todos, “con unanimidad y sin reservas, dieron el visto bueno al nuncio para el nombramiento de Romero al arzobispado de San Salvador”. (Delgado, 1986: 69). De la misma manera, la izquierda católica, sacerdotal y laica, resintió ese nombramiento como una victoria de la derecha (Anexo, documento 1): el amigo del presidente Molina, de los cafetaleros, de las damas de la alta sociedad, de los industriales, el enemigo de la pastoral post- conciliar, iba a destruir la obra de su predecesor y pugnar la arquidiócesis de sus “rojos”. Todos se equivocaban.

En pocos días todo cambió. El 12 de marzo el P. Rutilio Grande era asesinado, diez y ocho días después de la llegada de monseñor Romero a la arquidiócesis. Reaccionó de la manera más clásica, según todos los cánones de la Iglesia católica: “Yo soy el padre espiritual de mis sacerdotes; y si me los matan, ¿cómo voy a estar contento, si son mis hijos?” (Delgado, 1986: 77) . Pidió al gobierno que se aclarara el papel de las fuerzas del Estado en ese crimen, dijo que la Iglesia ofrecía tres caminos para el país: la fe, la doctrina social y el amor. Subrayó en su homilía delante del cuerpo de los asesinados, el milagro que producía el mártir: la unidad del clero en torno a su nuevo arzobispo. Vino enseguida la ruptura con el nuncio, el distanciamiento con cuatro de los cinco obispos y con el gobierno. Monseñor Romero tuvo que viajar a Roma a principios de abril para defenderse de las acusaciones. Luego vino la ruptura con el gobierno quien le reclamaba la actuación de los jesuitas que “estaban manteniendo organizaciones como FECCAS y UTC, que eran las causantes de todos esos disturbios” (presidente Molina dixit en la reunión del 20 de abril con todos los obispos) . El presidente y el arzobispo habían dejado de ser amigos.

El asesinato del P. Alfonso Navarro por la Unión de Guerreros Blancos, en represalia de asesinato del canciller Borgonovo por la guerrilla, la profanación de la parroquia de Aguilares (la del P. Grande), todo eso en mayo de 1977, convencieron al arzobispo que la iglesia vivía una verdadera persecución. Citando a Pío XI, monseñor Romero declaró en catedral el 8 de mayo: “Cuando la política toca al altar de la Iglesia, la Iglesia defiende su altar” (Orientación 4016). Cuando el 21 de junio la Unión de Guerreros Blancos de dio plazo de un mes a la Compañía de Jesús para abandonar el país—cosa que no hizo—los jesuitas ya se habían vuelto los partidarios incondicionales de su antiguo enemigo. En agosto, su segunda carta pastoral que ya cita a Medellín, es una reflexión sobre lo que sufrió la Iglesia en esos meses.

Sigue sin “confundir la liberación de Cristo con las falsas liberaciones puramente terrestres” (19 de junio, en la reconsagración del templo de Aguilares), y eso lo repetirá durante tres años:

“Que conste una vez más—ya lo he dicho tantas veces—que si la Iglesia tiene perspectivas de justicia y de caridad y no está conforme con el actual ‘orden’ de injusticia que impera en el país, eso no quiere decir que la Iglesia se identifique con todos aquellos que quieren también el mismo cambio. La perspectiva de la Iglesia es plenamente evangélica. Es el evangelio el que inspira su acogida y apoyo al campesino que no tiene dónde pasar la noche y tiene hambre. Es inspiración de su evangelio la que impulsa a la Iglesia cuando aboga por las reivindicaciones de la justicia; pero no significa eso identificación con otras organizaciones, porque la Iglesia no puede identificarse con ningún partido político ni con ninguna organización de carácter político, social, cooperativista. La Iglesia sólo tiene y ofrece una inspiración cristiana para que los hombres la realicen bajo su responsabilidad en opciones concretas. La Iglesia solo procede obligada por un mandato de justicia, de verdad y de amor, que la urge a denunciar el pecado contra el amor, la verdad y la justicia; y acompañar, como el buen samaritano, a quienes sufren víctimas de la injusticia, de la mentira y del desamor”. (Orientación 4.062, 2 homilía del 16 de abril de 1978).

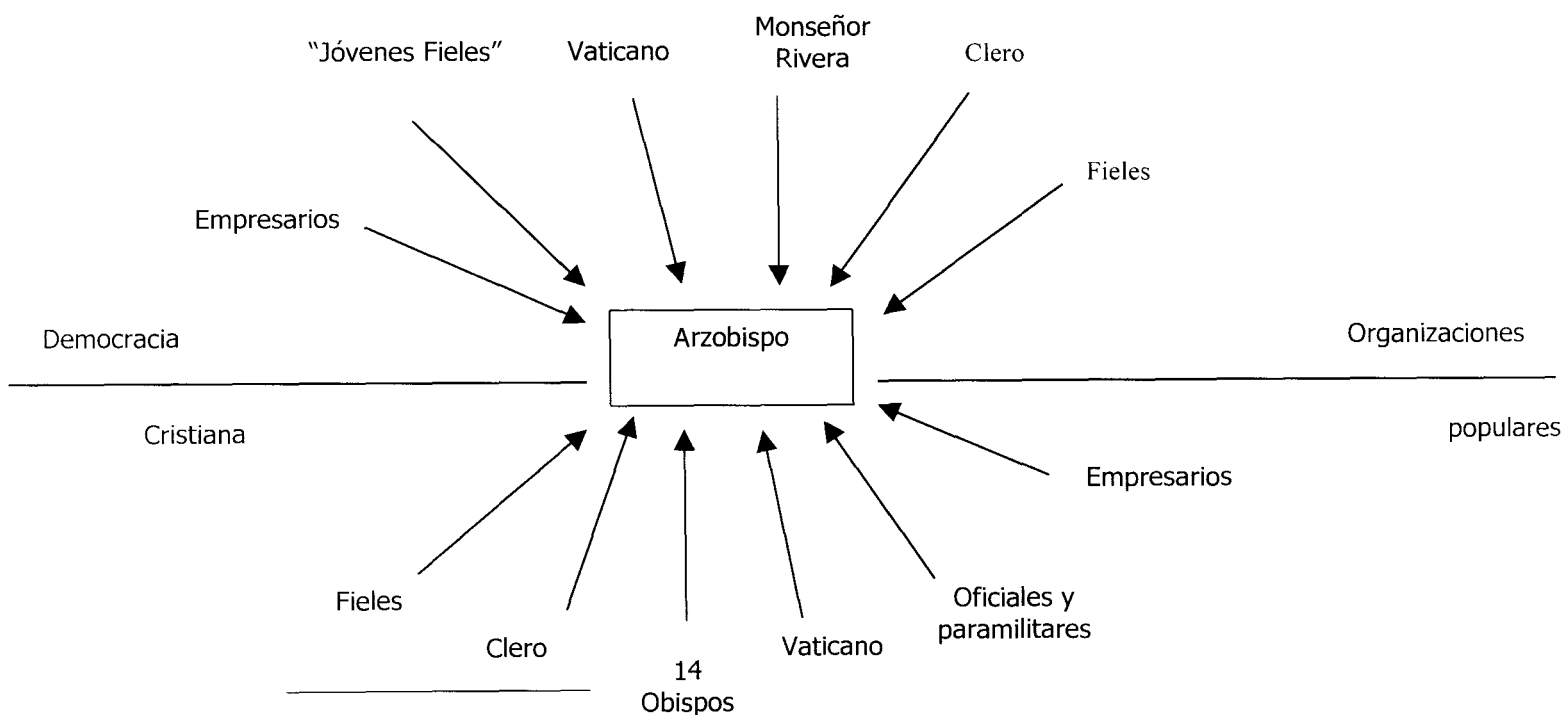
Del 16 al 30 de junio de 1978 hizo su segundo viaje a Roma, otra vez para defenderse (ver III, 4), antes de publicar en agosto su tercera carta pastoral y de tener serios problemas con los cuatro obispos de siempre (la mayoría de una conferencia episcopal de seis miembros), luego con el FAPU (a la izquierda). Todo el año de 1979 lo vio atacado sobre su derecha (el 3 de febrero monseñor Aparicio declara que la culpa de violencia en el país la tienen los jesuitas y que la “posición del arzobispo es indefendible”) y sobre su izquierda tanto por ciertas “organizaciones populares”, como por la parte radical del clero agrupada informalmente bajo el nombre de “La Nacional”. En mayo de 1979 efectuó su tercer viaje a Roma donde le recomiendan más que nunca de trabajar a la unión del episcopado; luego viene el asesinato del P. Rafael Palacios en Santa Tecla, la victoria sandinista en julio, el Golpe de Estado en octubre, el violento ataque contra él por parte de “La Nacional” que lo acusa de ser un partidario de la Junta. En enero de 1980, cuando el país se encuentra de hecho en la antesala de la guerra civil , vuela una última vez a Roma. En esos días de enero, febrero, marzo es el hombre de la situación, buscado, cortejado, criticado por tiros y troyanos: sacerdotes de las organizaciones populares, sacerdotes no radicales, dirigentes del Bloque, de las Ligas, militares, ministros, empresarios, políticos de todos los partidos desfilan cada día y llenan las páginas de su Diario. Cuando el 6 de enero en su homilía pide la renuncia del ministro de la Guerra, aquel, el coronel García lo visita el día 10. En la sicosis de guerra, intenta calmar el juego, todas sus homilías tratan de la situación política; el 14 de febrero apunta en su Diario que los sacerdotes de las organizaciones populares “solo ven una salida: las armas”. En su sermón del día 17 lee el borrador de su carta al presidente Carter, pidiéndole no otorgar una ayuda militar al ejército salvadoreño. El 23 el nuncio en Costa Rica le advierte de que lo quieren matar; el 19 de marzo cuarenta sacerdotes le piden bajar el tono de denuncia de sus homilías, mientras que las organizaciones populares denuncian su apoyo a la Junta. El domingo 23 de marzo predica sobre el tema “no

matarás” y pide al ejército desobedecer si le ordenan matar al pueblo indefenso. Al día siguiente lo matan.

Se había negado a aceptar una guardia personal, porque “el pastor—decía él—no busca su seguridad, sino la de su grey”. En entrevista concedida antes de su muerte había declarado: “El deber me obliga a caminar con mi pueblo, y no sería justo dar muestras de miedo. Si me llega la muerte, moriré como Dios quiera”.³

Esa muerte llegó precisamente mientras celebraba el sacrificio eucarístico, al empezar el ofertorio, en la capilla de la Divina Providencia de la capital, el 24 de marzo de 1980. Cuatro hombres le dispararon a quemarropa. Había nacido en Ciudad Barrios el 15 de agosto de 1917; el 4 de abril de 1942 había sido ordenado sacerdote. Pablo VI lo preconizó auxiliar del arzobispo de San Salvador en 1970 y fue ordenado obispo el 21 de junio de aquel año. En octubre de 1974 fue designado como obispo de Santiago de María y el 3 de febrero de 1977 Pablo VI lo designó arzobispo de San Salvador.

POSITIVO



³ *L' Osservatore Romano*. Ed castellana, núm. 587, 30 de marzo de 1980.

NEGATIVO

En el mensaje enviado a la Conferencia Episcopal de El Salvador, el papa Juan Pablo II decía que el “servicio sacerdotal de la Iglesia (de monseñor Romero) ha quedado sellado con la inmolación de su vida mientras ofrecía la víctima eucarística”. En la audiencia a los fieles del 26 de marzo, el Santo Padre volvería a tomar el mismo argumento: “Le han matado precisamente en el momento más sagrado, durante el acto más alto y más divino (...) Ha sido asesinado un obispo de la Iglesia de Dios mientras ejercía su misión santificadora ofreciendo la Eucaristía.” (Osservatore Romano, 30 de marzo de 1980)

4.- División eclesial permanente.

Esa división se encuentra a tres niveles, desde antes de la intronización de monseñor Romero: entre los obispos (con su prolongación en Roma); entre los clérigos; entre los feligreses. El asesinato del P. Rutilio Grande subrayó esa fractura cuando el clero de la arquidiócesis propuso a su prelado la celebración de una misa única, en catedral, en presencia de todo el clero, aquel domingo. El arzobispo aceptó, declarando que la misa del sábado para los fieles que no podrían ir a catedral en San Salvador sería suficiente. Esa decisión provocó la ruptura con el nuncio (y con el gobierno), reveló la división del episcopado en dos bandos, dos (Romero y Rivera) contra cuatro, apoyados por el nuncio y denunciando a monseñor Romero en Roma de marzo de 1977 a marzo de 1980. En 2001 se resiente todavía los efectos de tal antagonismo. Esa decisión señaló también la inconformidad de un buen número de sacerdotes (no dispongo de estadística) y de fieles inconformes con la pastoral de monseñor Romero, la cual, en ese momento, no era sino la reconducción de la seguida en la arquidiócesis desde 1965- 1968.

Amigo de los “cursillistas”, amigo del Opus Dei y de todas las órdenes y congregaciones, el arzobispo aceptó como normal los desacuerdos de sus sacerdotes y de sus feligreses que lo criticaban tanto a la derecha como a la izquierda; pero sí, sufrió mucho de la desunión entre los pares y del hecho de que periódicamente, en Roma, lo responsabilizaban de la división del episcopado. A lo largo de los siglos XIX y XX el historiador ve esa constante: Roma quiere la unión estrecha de los obispos entre sí y del episcopado con ella; todo lo demás es tolerable; la desunión, no. Una cronología sucinta de esa historia podría ser la siguiente:

Cuando a fines de marzo de 1978 un grupo de sacerdotes escribe una carta crítica al nuncio, el comité episcopal convocó a reunión de urgencia (3 de abril), en

ausencia de monseñor Rivera quien pidió por telegrama posponerla. Votaron y a cuatro contra uno (Romero) se mantuvo la decisión. Diez sacerdotes fueron suspendidos por haber firmado la carta y Romero apunta en su Diario “día muy amargo”. A los pocos días los adversarios del arzobispo decidieron mandar una comisión a Roma para conseguir se destitución; sobre los consejos de la Compañía de Jesús, Romero fue a defenderse personalmente para neutralizar la información de la nunciatura, del gobierno, de los empresarios. En la segunda mitad de junio enfrentó la burocracia vaticana, con la ayuda del Padre Arrupe, general de la Compañía, y regresó confortado por su contacto con su contacto con Pablo VI (Anexo, documento 2) quien le insistió, sin embargo, a rehacer la unidad. El papa se ofreció personalmente a hacer lo que se le pidiera para tal fin.

La desunión de los obispos se enmarca dentro del fenómeno global de la fractura de la sociedad salvadoreña a todos los niveles, no tanto clase contra clase, sino dentro de las clases y de los grupos, campesinos contra campesinos, militares contra militares, hermanos contra hermanos. “No hubo entidad social, política, cultural ni familiar que no se dividiera” (Delgado, 1986: 192). Y religiosa, debe uno añadir. Grosso modo, los cuatro obispos hostiles se fueron hacia la derecha, pero la izquierda eclesial tampoco quedó satisfecha: “Lamentamos que esté Ud. tan entregado al gobierno” escribe en un artículo el P. Juan León Montoya, que señala Romero en su Diario, en la entrada del 27 de mayo de 1978.

Cuando Romero publicó el 6 de agosto de 1978 (Día de la Transfiguración, escogido para la publicación cada año de su Carta Pastoral) su Carta Pastoral cofirmada por el obispo Rivera, los otros cuatro preladados firmaron una Declaración del episcopado de El Salvador sobre algunas organizaciones populares (el tema mismo de la Carta, tema anunciado desde el año anterior). “El Episcopado” contaba seis obispos, o sea que los cuatro hacían como si no existiera Romero y Rivera y Damas... Los dos textos eran radicalmente opuestos, sobre el mismo tema delicado, del compromiso político de los cristianos. Los enemigos de Romero hicieron entonces su agosto. El otoño del mismo año fue motivo de enfrentamientos episcopales a propósito del seminario y también de la organización Cáritas; monseñor Aparicio, presidente de la junta de Cáritas, con respaldo del vicario general de Romero, monseñor Revelo, pasaron por encima del arzobispo para conseguir del ministro del Interior el cambio de estatutos de la organización. El resultado fue un largo y amargo pleito así como la existencia paralela de dos Cáritas. En ese mismo mes de noviembre, Roma alarmada mandó un obispo argentino a realizar una visita apostólica en El Salvador, expresamente para evaluar la pastoral de Romero.

El 6 de octubre, el mismo Aparicio, cuando la policía arrestaba al P. David Rodríguez y al P. Trinidad Nieto, escandalizaba al arzobispo declarando que la policía tenía sus buenos motivos y que había infiltración comunista en la Iglesia.

Monseñor Aparicio se singularizó en la reunión de la CELAM en Puebla cuando echó la culpa de la violencia en El Salvador a los jesuitas y denunció que habían venido a Puebla a defender la “indefendible” posición del arzobispo (México,

Excelsior, 3 de febrero de 1979) ; desde luego el gobierno salvadoreño explotó esas declaraciones y la provincia jesuita publicó una protesta respetuosa pero firme a monseñor Aparicio. En la conferencia del CELAM varios obispos, no todos jesuitas, pidieron audiencia con el cardenal Baggio para exponerle la situación.

En mayo de 1979 monseñor Romero voló de nuevo a Roma y el nuevo papa, Juan Pablo II, le otorgó una audiencia privada en el día 7 que no resultó tan mal (Anexo, documento 3). El arzobispo, como de costumbre, visitó a los prefectos de las diversas congregaciones, recibió golpes y caricias, la pasó bien con sus amigos jesuitas y claretianos, hizo sus devociones. Cuando regresó a su tierra, monseñor Rivera le informó de “una denuncia de los cuatro obispos contra mí, en la cual, ante la Santa Sede, me denuncian hasta de asuntos de fe, de politización, de una pastoral con bases teológicas falsas y un conjunto de acusaciones que ponen completamente en entredicho mi ministerio” (Diario: 193). La denuncia no prosperó y el dos de julio en nuevo nuncio lo recibió amablemente. Quince días después hubo reunión de la Conferencia episcopal: “me preocupa la radicalidad de los hermanos obispos contra mi actuación pastoral” (Diario: 245, 17 de julio).

En septiembre monseñor Aparicio retiró sus alumnos del Seminario para llevarlos a México. Al día siguiente Romero se consolaba con el nuncio que “comprendía que yo estaba entre dos enemigos, la derecha y la izquierda, que la posición era muy delicada” (Diario: 278, II de septiembre de 1979). Para no hacer el cuento largo, basta con decir que monseñor Aparicio volvió a denunciar públicamente a su colega en septiembre y diciembre del mismo año y en marzo de 1980, doce y once días antes de la muerte violenta del arzobispo.

En Roma, el P. Arrupe prendía contrafuegos y comentaba positivamente con el papa la labor de Romero “lo cual parece que ha influido mucho en los juicios del Santo Padre” (Diario: 280, 12 de septiembre de 1979). A fines del mismo año y a principios de 1980 el cardenal brasileño Aloisio Lorscheider vino a investigar la situación y su informe favorable le valió a Romero ser muy bien tratado en Roma, cuando su último viaje, a fines de enero. (Diario: 406-7, 30 de enero). (Anexo documento 4).

El II de marzo el nuncio de Costa Rica, el mismo que acababa de informar a monseñor Romero de la amenaza de muerte que se cernía sobre él, vino por encargo del papa a San Salvador para trabajar a la unidad del episcopado.

“Me entregó una carta del Cardenal Secretario de Estado en que me pide la colaboración para el mejor logro que de esta finalidad. Comentamos varios aspectos de esta desunión, expliqué mi posición en la Iglesia. Él hizo varias observaciones y traté de convencerlo de mis convicciones, en conciencia, pero noto en él cierta prevención contra mi proceder y a pesar de explicarle el ambiente tan difícil en que nos movemos y la aceptación que el pueblo tiene a esta línea, él mantiene ciertos temores de que las organizaciones populares sean comunistas y , este aspecto y temor del comunismo, es el que invade algunos de sus juicios. Yo le dije que tenía yo mucho cuidado de evitar esas infiltraciones y que era una de mis preocupaciones y que no tuviera cuidado de que mi apoyo a la organización popular significara una

simpatía por la izquierda ni mucho menos la ignorancia del peligro de infiltración, que con toda franqueza reconozco, pero también veo que el anti-comunismo, entre nosotros, es muchas veces el arma que usan los poderes económicos y políticos para sus injusticias sociales y políticas. Creo que ha quedado clara la idea de mi posición y acepto, desde luego, que en todas aquellas cosas accidentales en que se puede ceder, estoy dispuesto a ceder por el bien de la paz, pero nunca mis convicciones de fidelidad al Evangelio y a las líneas nuevas de la Iglesia y a mi querido pueblo.” (Diario: 456, 11 de marzo).

El 12 el nuncio presidió una reunión de los obispos, convocada por el papa, e invitó al diálogo. Romero dijo que la fidelidad al Evangelio y a la doctrina de la iglesia siempre era conflictiva cuando se trataba de vivirla en práctica; que la división ya era en tiempos de monseñor Chávez y que siempre era una “crítica en contra de nuestras arquidiócesis que trata de ser fiel a estas líneas de la Iglesia conciliar” (Diario: 457, 12 de marzo). Monseñor Rivera y Damas intervino en el mismo sentido y los otros cuatro obispos hablaron en sentido contrario. Prueba rotunda del fracaso de la reunión, en la tarde se votó para elegir al nuevo presidente de la Conferencia episcopal: se le quitó a Rivera su puesto de vice-presidente y se puso en su lugar a monseñor Aparicio, es decir el peor enemigo de los dos prelados.

El 17 de marzo en su homilía el arzobispo leyó su proyecto de carta pidiendo al presidente norteamericano Carter no financiar y armar al ejército salvadoreño; los adversarios de Romero se encargaron de que el ruido llegara hasta Roma. El mismo día Romero dijo a su comisión de pastoral que esperaba de ella una coordinación que lograra armonía “entre los dos sectores hacia los que atienden nuestros agentes de pastoral. Unos que no quieren comprometerse con la pastoral de la arquidiócesis y otros que se van, quizá, al extremo muy avanzado causando así desconfianza a los otros”. (Diario: 465) Atrapado en esos días entre los cuarenta sacerdotes que le pedían (19 de marzo) “bajar el tono de denuncia de sus homilías” y los cercanos a las organizaciones populares que le reclamaban su apoyo a la Junta, el arzobispo se angustiaba frente al sudario de sangre que empieza a envolver al país. Se refugió en su misión y en su fidelidad a Roma. El 2 de marzo, en su homilía dominical, reafirmó:

“En esta perspectiva eclesial de nuestro domingo quiero fijarme en el magisterio del papa. Hermanos, la gloria más grande de un pastor es vivir en comunión con el papa. Para mí es el secreto de la verdad y de la eficacia de mi predicación estar en comunión con el papa. Y cuando encuentro en su magisterio pensamientos y gestos parecidos a los que necesita nuestra Iglesia, me lleno de alegría”.

Que después de su muerte los revolucionarios hayan hecho de él el mártir de su causa y lo hayan tomado como bandera, es otra historia que no debería desorientar a quien intenta seriamente analizar el pensamiento y la actuación de monseñor Romero. A veinte y un años de su muerte, parece que la iglesia salvadoreña sigue dividida sobre el tema.

5.- Un hombre muy solicitado.

A partir de su Diario se podría levantar un calendario y hacer el inventario de las visitas recibidas por el arzobispo entre marzo de 1978 y marzo de 1980. No hay un solo actor colectivo o individual, nacional o extranjero que no visite la curia; sin hablar de la turbamulta de periodistas que se precipitan para asistir a las conferencias de prensa de un star-obispo quien, además, habla regularmente por radio y publica artículos. Un recorrido mensual rápido da lo siguiente:

Abril de 1978.- universitarios, empresarios (ANEP), democristianos, gobierno, BPR, FAPU, Ligas, ANDES (sindicato de maestros).

Octubre 1978.- ANEP, campesinos organizados, Democristianos, “alguien que sabe muy profundos secretos y profundidades de la situación del país. Seguiremos conversando” (día 19).

Marzo 1979.- jóvenes empresarios (“el futuro del país”); personalidades políticas, dos elementos de la guerrilla, “unos militares progresistas retirados”, emisarios del presidente, personalidades de izquierda.

Abril 1979.- obreros organizados; representantes de la Democracia Cristiana en exilio, miembros del Estado Mayor, BPR.

Mayo.- embajadores (mes del secuestro de la embajadas), rectores de las dos universidades; democristianos; todos los participantes del Foro Nacional.

Junio.- rector de la universidad nacional, FAPU, obreros, campesinos organizados, rector de la UCA, el general Medrano, personalidades políticas; democristianos.

Julio.- empresarios, FAPU; militar (en secreto), democristianos.

Agosto.- Ligas, Democracia Cristiana, empresarios, Central Campesina.

Septiembre.- militares progresistas; el gobierno.

Octubre.- Idem, Ligas, Napoleón Duarte, BPR. Después del golpe de Estado: miembros de la junta, militares, ministro de Guerra.

Noviembre.- universitarios, Democracia Cristiana, Junta, FAPU, BPR, Ligas, el presidente, 10 “jóvenes militares”, el coronel Abdul Gutiérrez, miembro de la Junta y primer agente del golpe; el ministro H. Dada.

Diciembre.- Los mismos.

Enero 1980.- coroneles, ministros civiles, BPR. En los primeros días el arzobispo funciona como mediador y convoca las dos partes en lucha en el seno de la junta; todos los ministros civiles y un coronel renuncian (con su aval). Es consultado para la formación de la segunda Junta, que descansa sobre la alianza del ejército con la Democracia Cristiana. Ministros civiles, BPR, DC, ministros militares, clandestinos, el coronel Majano, la Coordinadora Nacional.

Febrero.- “Sumamente cargado de actividades, el arzobispo se torna cada vez más denso de gente que visita, que consulta, que se reúne”. (*Diario*: 433, 20 de febrero).

Los mismos y los medios masivos de comunicación. La Coordinadora Nacional de Masas, el FPL, “fuerza clandestina que es muy temida entre nosotros”; el 22 el

canciller H. Dada le trasmite la petición de la Junta: que el prelado pida una tregua a la izquierda para que la Junta tenga tiempo de demostrar sus intenciones reformistas. La DC.

Marzo.- Idem, más los ministros de agricultura y economía que le presentan el proyecto de reforma agraria y los embajadores.

5.- Confusión de los reinos y discernimiento entre fe y política.

“... mis dificultades, sobre todo, que la fueran a confundir esa manifestación de solidaridad cristiana, evangélica del arzobispo con los campesinos de San Pedro Perulapán, con la huelga que está propiciando la ANDES (sindicato de maestros) y que no fueran a ser manipulados por la ANDES los colegios católicos”. (*Diario*: 8, I de abril de 1978)

Al día siguiente el arzobispo anotaba en su diario: “Leí comunicado del Arzobispado sobre los acontecimientos de San Pedro y en la homilía llamé mucho la atención para no confundir a la Iglesia con otras organizaciones y atribuirse a ella las falsas calumnias que ahora se le están atribuyendo como autora de violencia”. Esas son casi las primeras entradas del Diario del prelado y la doble preocupación que manifiesta lo obsesionará hasta el final: discernir entre fe y política; evitar, alejar la violencia. Dar la lista de las entradas que se refieren a esos dos temas sería como copiar el calendario; desde fines de 1977 Romero trabaja con un equipo de consulta sobre el tema que algunas veces llama “fe y política” y otras veces “la fe, la Iglesia y el compromiso político”, primero para publicar una carta pastoral, luego para preparar la tercera conferencia de la CELAM, en Puebla, en 1979. Sus homilias dominicales, sus emisiones de radio, las entrevistas de la prensa y a la televisión remiten constantemente a ambos temas. No se cansa de repetir a sus interlocutores que “la misión de la Iglesia no puede confundirse con el partido político (en ese caso la democracia cristiana N. del A.) aunque busquen objetivos a veces parecidos como es la justicia social”. (*Diario*, II de abril 1978)

El 12 de abril insiste en el senado presbiterial sobre la “confusión que se puede hacer de la Iglesia con el Bloque Popular Revolucionario (...) la Iglesia tiene la obligación de amparar a los perseguidos y ser voz de los que no tienen voz, pero tratando de distinguir bien su misión de cualquier otro aspecto partidista, sobre todo, si tiene visos revolucionarios”. (*Diario*: 21)

El mismo día recibe a los dirigentes del BPR, responsables de la ocupación de la catedral y de las embajadas. Les pide “que respetasen la finalidad de la Iglesia de no confundir fe y política (...) la Iglesia presta apoyo desde una perspectiva cristiana, de Buen Samaritano (...) se les suplica respetar su autonomía y que de ninguna manera fueran a utilizarla para sus fines”. (*Diario*: 22)

El 12 de junio de 1978, a los dirigentes de la FAPU que “vinieron para presentarme su deseo de ayudar a la Iglesia; yo les advertí mucho: sin peligro de manipularla”. El 14 dice lo mismo al presidente de la Asamblea Legislativa quien,

como católico, le ofrecía a la Iglesia “todos sus servicios, sin condiciones”. (*Diario*: 30)

En cuanto a las relaciones con los diversos gobiernos (tres) que le tocaron durante esos tres años, su posición no varió: “la Arquidiócesis esta dispuesta como la Iglesia verdadera al servicio del pueblo, para las cosas que se refieren a Dios y la relación con el gobierno, como con cualquier otra organización en el mundo, será siempre en función de su misión de Iglesia”. (*Diario*: 129) Por lo mismo, el 26 de marzo de 1979 recibe a unos “militares progresistas (...) admiramos su buena voluntad y nos ofrecimos a colaborar. La Iglesia está siempre dispuesta a colaborar cuando se ve de parte del gobierno un sincero deseo de servir al pueblo, al que la Iglesia también sirve”. (*Diario*: 145)

Con el mismo criterio recibe a los campesinos para apoyar sus demandas y les hace ver: “también que, en justicia, había que tener en cuenta las necesidades de los propietarios”. (*Diario*: 70). Y a los “jóvenes empresarios, el futuro del país (...) acercamiento de gran trascendencia de la gente capitalista en búsqueda de soluciones para la situación del país”. (*Diario*: 238, 5 de septiembre 1979).

A un hombre de izquierda que le “aclara que no había que confundir izquierda con terrorismo (...), le contesta: hay muchas justas reivindicaciones en lo que llaman en la izquierda. Así como también hay mucho condenable en esa izquierda cuando se convierte en terrorismo, en violencia fanática. Yo completé el concepto diciendo que me gustaría también distinguir en la derecha algo bueno que hay de lo malo que también hay”. (*Diario*: 147)

El 2 de junio de 1979 discute con sus colaboradores el tema de la fe y de la política. “La necesidad de una pastoral especificada para que puedan cultivarse esas inquietudes de algunos cristianos más promovidos, principios y reflexiones que no se pueden hacer en una pastoral masiva. Mientras tanto hay que hacer lo que se pueda para los que se han organizado en las organizaciones políticas para que no pierdan la fe que tal vez fue la que inspiró su compromiso político. Lo que por falta de un seguimiento capacitado de la Iglesia puedan perder esa fe y orientarse por soluciones desviadas”. (*Diario*: 209)

El 5 de junio pide el “DISCERNIMIENTO para que el Espíritu Santo nos de capacidad de no confundir a la Iglesia con otras líneas”. (*Diario*: 213) Así llegó a firmar su Carta Pastoral “La misión de la Iglesia en la Crisis Actual del País” (Anexo, documento 5). El 18 de septiembre apunta: “unos militares progresistas planean confidencialmente un cambio de gobierno sobre bases más democráticas. Eso nos llena de esperanza”. (*Diario*: 293)

Cuando vino el golpe de Estado, el 15 de octubre, Romero emitió un “Llamamiento pastoral ante la Nueva Situación del País” (Anexo. Documento 6); el apoyo condicionado pero claro y esperanzado que dio a la juventud le valió muchas críticas desde la izquierda eclesial y desde las “organizaciones populares”, para no hablar de la guerrilla que desde el día 15 de octubre de 1979 hasta marzo de 1980 tuvo por meta única hacer fracasar el intento de una solución reformista “tercerista”, intento buscado por los “jóvenes militares”, la democracia cristiana, parte de la

izquierda, y los dos preladados Romero y Rivera; por cierto vale la pena notar que los otros cuatro obispos se quedaron un tiempo destanteados y dejaron de hostigar al arzobispo; mientras que ellos habían perdido el gobierno al cual apostaban, monseñor Romero era muy respetado por la nueva autoridad. De pronto afirmaron que siempre habían estado de acuerdo con Romero y que el desacuerdo era sólo sobre el modo de decirlo. El nuncio declaró que “desde el punto de vista moral, aquel golpe de Estado había sido un logro de monseñor” (Delgado: 161). Por eso fue tan bien recibido en Roma en enero de 1980. En ese contexto el historiador se queda pensativo al leer en una carta del arzobispo al papa: “Creo en conciencia que Dios pide una fuerza pastoral en contraste con las inclinaciones conservadoras que me son tan propias, según mi temperamento”. (Delgado: 165)

Estaba bombardeado, en esos últimos meses, de invectivas: denunciado como comunista por la derecha, era amenazado por sus sacerdotes izquierdistas de que el pueblo le iba a retirar su apoyo; les respondió “que si se quedaba solo, estaba dispuesto a correr ese riesgo, con tal de no traicionar su conciencia y no apagar la esperanza que se había encendido en la patria con aquel golpe de Estado”. (Delgado: 166)

En esos momentos difíciles fue cuando el nuncio de Costa Rica le advirtió, por parte de la Secretaría de Estado de la Santa Sede, de una “amenaza contra mi vida de parte de la extrema izquierda” (*Diario*: 5 noviembre 1979). En la trágica violencia de esas semanas apuntaba en su *Diario* (: 315)

Lunes, 29 de octubre de 1979

“Toda la mañana la pasamos en el Colegio Belén, de Santa Tecla, junto con Monseñor Urioste, el Padre Estrada, el Padre Ellacuría, el Padre Fabián Amaya, el Padre Moreno y un experto de politología de la UCA, a fin de reflexionar en la situación actual política del país, para tomar medidas pastorales oportunas. El politólogo nos explicó las revoluciones de Perú y Bolivia, para poder tener un marco de referencia a nuestra situación. Y luego nos enfrascamos en el análisis de la situación del país. En la diversidad de opiniones, encontré mucha riqueza de pensamiento porque comprendí que, tanto la junta de gobierno como las organizaciones políticas populares que están muy en pugna con el gobierno, tienen sus puntos positivos y también sus puntos negativos. Y desde allí la posición de la Iglesia de animar lo bueno, de apoyarlo, tanto en la junta como en las organizaciones. Como también por el amor a la patria y por el bien de la justicia, reclamar contra aquellas cosas que estorban este proceso revolucionario que parece se ha iniciado. De todos modos, sentimos que hay algo nuevo y que tenemos que estar muy atentos a los signos de los tiempos.”

En su afán de “acompañar” a todos para entender y orientarlos, invitó a las tres principales organizaciones de izquierda, FAPU, Bloque y Ligas. “Escuchamos una explicación muy interesante de la ideología y de las estrategias. Se trata de una lucha por un gobierno del pueblo para el pueblo, explicó el secretario general de

FAPU”. Luego el arzobispo discutió el punto con muchos sacerdotes, religiosas y laicos que habían asistido al encuentro; él admiraba “como estos hombres de las organizaciones se muestran tan entregados al trabajo liberador del pueblo (..) pero nos aflige el pensar que esta lucha es solamente inmanente (..) (*Diario*, 6 noviembre 1979: 324-5).

Su condena de la violencia no bajó nunca y fue para todos los violentos. En sus contactos con la izquierda oficial y clandestina siempre “traté de mantener la idea cristiana de la no violencia, pero esta gente está muy convencida de que no es la fuerza del amor la que arreglará la situación, sino la fuerza de la violencia” (*Diario*, 26 marzo 1979: 144). El 23 de mayo de 1979 publicó un comunicado de “solidaridad con el sufrimiento de tantas familias, de oración por los difuntos (asesinados por la guerrilla y por las fuerzas del Estado), de llamamiento a que no se encaprichen en sus conflictos el gobierno y el Bloque” (*Diario*: 198). El 16 de noviembre apuntaba: “Resulta así que la izquierda se ha vuelto más represiva que las represiones que estaba denunciando antes” (*Diario*: 335). La estrategia de ruptura encarnada por Joaquín Villalobos estaba en marcha, contra la voluntad de Romero quien abogaba por “el dialogo, la creatividad política, el pluralismo legítimo, por un camino más racional hacia la justicia y la paz”. (*Diario*: 316)

A fines de diciembre de 1979 la crisis en el seno de la Junta sometió a duras pruebas su capacidad de discernimiento: “mi afán como pastor es buscar la unidad, suavizar tanta violencia, suavizar los extremismos de izquierda y de derecha”. (*Diario*: 361) De nuevo fue duramente criticado por la izquierda eclesial que lo trataba como si “hubiera dado una vuelta de 180 grados”, expresión de ellos, como si hubiera traicionado los intereses del pueblo, lo cual me molestó bastante..” (*Diario*, 19 de diciembre: 362) Hasta el último momento buscó “poder encontrar caminos que no sean los violentos y de la sangre” (*Diario*, 19 de diciembre). “El pensamiento de todas esas organizaciones que fanatizan un poco y en las cuales también se implican cristianos y hasta sacerdotes”, no era el suyo (*Diario*: 364). (Ver Anexo. Documento 7)

Hombre de paz y diálogo, aceptó convocar a las partes en conflicto de la Junta “para invitarlas al diálogo ante la Iglesia. Me pareció que había que prestar este servicio (..) Trato de comprender y de orientar y de decir que, ante todo, vean el pueblo, al que hay que servir (..) He amanecido muy preocupado porque me toca hoy orientar esta junta tan trascendental, pero cuento con las oraciones de los enfermos, de las religiosas y de todos aquellos que se han dado cuenta del momento trascendental que vive nuestro país”. (*Diario*, 2 de enero 1980) No contó con las oraciones del mayor d’ Aubuisson y del comandante Villalobos.

No fue posible salvar la Junta, todos los ministros civiles y el coronel Guerra renunciaron a sus puestos en el gabinete; en lugar de resignarse, monseñor Romero apostó a “la buena voluntad del gobierno. Le (Hector Dada) auguré que tuvieran éxito y que oraríamos mucho para que el país encuentre una solución en la opción que acaba de hacer, de llamar a la Democracia Cristiana para ayudar al gobierno a resolver esta crisis”. (*Diario*_6 de enero 1980: 378)

El día 8 de enero apunta: “.. el partido demócrata cristiano ha asumido un compromiso, pero condicionado, para ayudar a las Fuerzas Armadas a sacar de esta situación de crisis al gobierno. Creo.. que es la (salida) más racional en este instante, ya que las otras serían de extrema derecha, que lleva consigo una tremenda represión, o de extrema izquierda, que sería una revolución que costaría mucha sangre también”. (*Diario*: 379)

¿Comunista el arzobispo? Joaquín Villalobos no se equivocaba viendo en él el principal apoyo de la Democracia Cristiana, la cual era el principal obstáculo a la revolución. El 9 de enero comentaba por radio monseñor Romero: “..va quedando poco margen para soluciones pacíficas racionales, hay que urgir a todos los que puedan hacer algo para que esta solución pacífica y racional lleve adelante los cambios y no haya necesidad del baño de sangre que se ve venir” (*Diario*: 381). Lo que le valió una acerba crítica del grupo de sacerdotes de “La Nacional”.

“En su homilía del domingo 21 de enero de 1980, el pueblo aplaudió entusiásticamente las palabras de monseñor cuando dijo que su postura era de aliento a la Junta Revolucionaria de Gobierno, pero que les apremiaba a que tradujeran en hechos las promesas bellamente expresadas en la proclama de las Fuerzas Armadas. En aquel aplauso monseñor entendió que el pueblo no pensaba lo que le había manifestado el grupo de sacerdotes. Se dio cuenta de cómo los dirigentes de las organizaciones populares y los sacerdotes simpatizantes de las mismas manipularon al pueblo mediante interpretaciones que ellos hacían de la voluntad de aquél, inventándoselas muchas veces ellos mismo. En la homilía hizo una crítica severa a las organizaciones populares de izquierda, para que no fueran ni impacientes ni intransigentes y dieran tiempo a la Junta Revolucionaria para actuar.

Pero al día siguiente volvieron a la carga algunas organizaciones populares más directamente influenciadas por sacerdotes simpatizantes, calificando a monseñor de hombre que se había vendido a los militares y había traicionado al pueblo, porque aquella “revolución” de los militares no era otra cosa que un estorbo para el verdadero proceso revolucionario del pueblo, para la verdadera revolución popular. Sin embargo, ni siquiera el asesinato, por parte de los militares, de “Polín”, aquel cristiano que tanto luchara por mejorar la suerte del campesino, hizo cambiar de actitud a monseñor ni logró que cediera ante las presiones que le hacían las organizaciones populares y el grupo mencionado de sacerdotes. Antes al contrario, instó frecuentemente a las organizaciones populares a que se acercaran a los jóvenes militares y buscaran el diálogo con el nuevo Gobierno, constituido por gente bienintencionada y con ideas de cambio. Pero las organizaciones populares de cierta tendencia marcadamente violenta se cerraban cada vez más al diálogo y trataban de presionar al arzobispo para obligarle a abdicar de su postura a favor de aquel nuevo Gobierno de militares.” (*Delgado*: 166-7)

Al mismo tiempo el arzobispo, intercesor y mediador de todos los conflictos, de todos los secuestros, de todos los enfrentamientos, reclamaba cada día a la Junta y al gobierno por tanta renovada represión en todo el país, la cual hacía el juego a la extrema izquierda. En resumidas cuentas monseñor Romero se quedó entre dos

fuegos, entre un gobierno que esperaba un apoyo sin condiciones y un bando revolucionario que exigía un apoyo sin límites. Lo cual manifiesta a la vez la importancia del arzobispo y su fidelidad y la enseñanza de su Iglesia. No renunció nunca a “dar a la patria una solución que no esté basada sobre sangre y odio o violencia” (*Diario*, 26 de enero 1980: 402).

¿Por qué seguir discurrendo? Lucidamente apuntaba el 6 de marzo, después de una entrevista con dirigentes del FPL, de las Ligas etc.. “Pedimos a Dios que no vaya a acelerarse esa violencia que se ve venir, ya que la izquierda y los grupos políticos populares no ven otra salida”. Discutió hasta el último momento con el gobierno, con la nueva Coordinadora Nacional, con los clandestinos, con el embajador de los Estados Unidos, “con un elemento de las FPL, fuerzas clandestina que es muy temida entre nosotros” (*Diario*: 436).

En el último mes de su vida, en marzo, denunció que “la principal fuente de violencia en estos días es la derecha, que puede ser controlada por el gobierno y evitar que provoque la violencia de la izquierda” (*Diario*. 437).

“Cada vez, los distintos sectores creen menos en la eficacia de las leyes y en la justicia estatal. Los mismo cuerpos de seguridad están mostrando que actualmente en lo único que creen es en el poder de las armas. El silencio de la Junta y del poder judicial, ante tanta violencia, da la impresión de que ellos no tienen el control sobre los cuerpos de seguridad y hasta puede ser un símbolo, un silencio cómplice de esas sistemáticas violaciones: es un silencio muy peligroso porque contribuye notablemente a que el pueblo crea cada vez más en su propio derecho de hacerse venganza, lo cual es muy malo. Pero se explicaría si no hay una reacción más firme de parte de quienes tienen que imponer la justicia en el país.. (..) Si insisto en que cada vez hay mayor represión y que cada vez se reacciona menos ante este hecho, hermanos, entiéndanme bien: no quiero incitar a la violencia. Al contrario, lo que me interesa es pedir a los responsables de la escalada represiva que dejen de utilizar la violencia para mantener oprimido al pueblo.. (..) Lo digo también porque insisto es que es imposible para un gobierno verdadero—que se llama también revolucionario—promover procesos y proyectos de reformas y cambios sociales al mismo tiempo que se mantiene un clima de represión en el pueblo...” (Mons. Romero. Homilía 2 de marzo de 1980).

Monseñor Romero no tuvo una sola palabra de odio, ni de simpatía por la violencia, no alentó jamás la subversión. Su doctrina en torno a la rebelión y a la violencia coincide exactamente con la de Pablo VI. Su apasionada defensa de los derechos humanos no le llevó a asumir posturas demagógicas. Habló de la necesidad de cambios estructurales profundos pero no violentos. En la homilía del 16 de marzo de 1980, pocos días antes de su muerte, el arzobispo había afirmado: “Algunos me han criticado diciendo que yo quería unir en un solo sector las fuerzas populares y los grupos guerrilleros. Mi mente tiene muy claro la diferencia. A éstos, pues, y a los que están por las soluciones violentas, deseo dirigirles una invitación a la comprensión. Nada violento puede ser duradero. Aun hay perspectivas humanas,

soluciones racionales, y, sobre todo, superior a todo, está la palabra de Dios que hoy ha gritado: ¡*Reconciliación!*”

En entrevista concedida a la revista italiana “Famiglia Cristiana”⁴ responde de este modo a la pregunta formulada por el periodista sobre si en El Salvador existe una violencia sin remedio: “Espero que aún exista una vía razonable y pacífica: el diálogo entre los que quieren el bien del pueblo. Hay hombres de buena voluntad también en el ejército y en el gobierno. El periodista insiste: “Y cuando la denuncia ya no basta, ¿es lícito para un cristiano recurrir a las armas? Monseñor Romero responde: “La Iglesia debe siempre buscar la paz: sin embargo quisiera recordar las palabras de *Medellín*: quien defiende celosamente los propios privilegios, y, sobre todo, quien los defiende empleando la violencia, se hace responsable ante la historia de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación”. Continúa monseñor Romero: “También santo Tomás prevé el uso de la fuerza cuando todos los otros caminos han fracasado. Pero existe aún un camino razonable y pacífico... Debemos mantener siempre la esperanza de encontrar un camino pacífico. Es preciso también medir técnicamente cuáles pueden ser los resultados de una insurrección y ésta no es tarea de la Iglesia”.

El 17 de marzo terminó el día recibiendo a cuatro ministros “que me hablan de cómo va el proceso de reforma agraria, como tienen ilusión de dar aquí una solución al problema del país y cómo lamentan ser objeto de contradicción de parte de la derecha, que no quiere los cambios, como de parte de la izquierda, que se apresura y provoca (..) Noté mucha franqueza y deseo de tener éxito no por glorias personales, sino por el bien del pueblo” (*Diario*: 466). La esperanza muere hasta el final, o nunca muere.

El 23 de marzo, en catedral, predicó: “Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del Ejército y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la Policía de los cuarteles. Hermanos son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que dé un hombre, debe prevalecer la ley de Dios que dice no matar (..) En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo—cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos—les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: cese la represión”.

¿Conclusión? No hay. Sobraría. La historia no es una cortina de humo. Exige un trabajo que muchos no han hecho, ni hacen. Hanna Arendt no se cansó de repetir: se busca, primero y antes que todo, establecer los hechos. El presente trabajo intentó establecer los hechos, nada más y nada menos.

⁴ 16 de marzo, 1980.

BIBLIOGRAFÍA.

Fuente primaria

Archivo de la Arquidiócesis de San Salvador de 1976 a 1980 (citado AASS).
Romero, Oscar Arnulfo, monseñor.- Diario . Arzobispado de San Salvador ,1990.

Bibliografía 1. El Salvador

- Americas Watch Comitee. *El Salvador's decade of terror: human rights since the assassination of Archbishop Romero*. New Haven, Conn: Yale University, c1999.207p.
- Americas Watch Comitee. Report of human rights in El Salvador. Washington: American Civil Liberties Union. 1983. 122p.
- Amstrong, Robert. *El Salvador: the face of revolution*. Boston, Mass.: South End, 1982, 383p.
- Anderson, Thomas P. *El Salvador, 1932*. San José C.R. Universidad Centroamericana, 1982. 250 p.
- Anderson, Thomas. *The war of the dispossessed: Honduras and El Salvador 1969*. Lincoln: University of Nebraska, 1981. 203 p.
- Areih Grestein, Jorge. *El conflicto entre Honduras y El Salvador: análisis de sus causas*. México: El Colegio de México, 1971. 568 p.
- Baloyra, Enrique A. *El Salvador en transición*. San Salvador: UCA, 1986. 270p.
- Browning, David. *Conflicts in El Salvador*. London: Institute for the Study of Conflict. 1984. 22 p.
- Byre, Hugh Gregory. *The problem of revolution: a study of strategies of insurgency and counter-insurgency in El Salvador's civil war, 1981-1991*. Los Angeles Calif: University of California, 1994. 384p.
- _. *El Salvador's civil war: a study of revolution*. Boulder, Colo: Lynne Reinner. 1996. 242p.
- Cabarrús P, Carlos Rafael. *Génesis de una revolución: análisis del surgimiento y desarrollo de las organización campesina en El Salvador*. México: La Casa Chata, CIESAS, 1983. 411p.
- Campell, Bruce y Arthur D. Brenner. *Death squads in global perspective: murder with deniability*. New York: St. Martin's Press, 2000.
- Cardenal, Rodolfo. *Historia de una esperanza: vida de Rutilio Grande*. San Salvador: UCA, 1985.
- Centro De Estudios Sobre América. *El Salvador*. La Habana, 1981. 203p.
- Comisión De La Verdad De La Onu. *De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador*. Tercera Prensa, 1993. 246 p.
- Chavarría Kleinhenn, Francisco José. *Fundamentos políticos, económicos y sociales de la evolución y desarrollo del movimiento sindical en El Salvador*. San José Costa Rica:

- Escuela de Antropología y Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, 1977. 545p.
- Danner, Mark. *The massacre at El Mozote: a parable of the Cold War*. New York: Vintage Books, 1994. 304 p.
- Dhanji, Farid. *El Salvador: demographic issues and prospects*. Washington: The World Bank, Latin America and the Caribbean Regional Office, 1979. 69 p.
- Díaz, Nidia. *Nunca estuve sola*. San Salvador: UCA, 1988.
- Doljanin, Nicolás. *Chalatenango, la guerra descalza*. México, D.F.: El Día, 1982. 109 p.
- Dutrénit, Silvia. *El Salvador*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora: Universidad de Guadalajara: Nueva Imagen, 1989. 474p.
- Ellacuría, Ignacio. *Veinte años de historia en El Salvador, 1969-1989: escritos políticos*. San Salvador: UCA, 1991. 3v.
- Falla, Ricardo. *Esa muerte que nos hace vivir. Estudio de Religión Popular*. San Salvador: UCA, 1984.
- Gilly, Adolfo. *Guerra y política en El Salvador*. México: Nueva Imagen, 1981. 169p.
- Goitia, Alfonso. *Crisis de la agricultura, política agraria y ajuste estructural: caso: El Salvador*. Panamá: CADESCA/CCE, 1990. 65p.
- González, Luis Armando. *Izquierda marxista y cristianismo en El Salvador, 1970-1992: un ensayo de interpretación*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. 1994. 237p.
- Goodwin, Jeff. *A theory of persistent insurency: El Salvador, Guatemala, and Peru in comparative perspective*. Ponencia presentada en The XVII International Congress of Latin American Studies Association, Los Angeles, Calif, 24- 27 de septiembre, 1992. 59p.
- Gordon Rapoport, Sara. *Crisis política y guerra en El Salvador*. México: Siglo XXI, 1989, 347 p.
- Grupo De Estudios Sobre Tenencia De La Tierra Y Desarrollo Rural, San José, Costa Rica. *El Salvador: características generales de la utilización y distribución de la tierra*. San José, Costa Rica, 1971. 141p.
- Guidos Véjar, Rafael. *El ascenso del militarismo en El Salvador*. El Salvador: UCA, 1980. 156 p.
- Henriquez, Pedro. *El Salvador: iglesia profética y cambio social*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1988. 157 h.
- Hernández Pico, Iganacio Ellacuria, Roman Mayorga et al. *El Salvador: año político 1971-72*. Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas, 1973.
- Jiménez C, Edgar. (y otros). *El Salvador: guerra, política y paz, 1970- 1988*. San Salvador: Centro de Investigación y Acción Social, 1988. 229p.
- Jiménez, Edgar C. *El Salvador: guerra, política y paz, 1979- 1988*. San Salvador: Centro de Investigaciones y Acción Social: Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales, 1988. 229 p.
- La Iglesia en El Salvador*. Salamanca, España: Loguez, 1982. 138 p.
- La Iglesia en Centroamérica: Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua: información y análisis*. México: Centro de Estudios Ecuménicos, 1989?. 260p.
- Landau, Saul. *The guerrilla wars of Central America: Nicaragua, El Salvador and Guatemala*. New York: ST Martin, 1993. 222p.
- López Perez, Carlos Roberto. *Aspectos de la industrialización y la urbanización en una economía exportadora: El Salvador, 1969-1979*. México: Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México 1982. 163 (44) h.

- Lungo Uclés, Mario. *El Salvador en los 80: contrainsurgencia y revolución*. San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1990. 218p.
- Manwarin, Max Garrett. *El Salvador at war: an oral history of conflict from the 1970 insurrection to the present*. Edited by... and Court Prisk, With a preface by Edwin G. Corr. Washington: National Defense University, 1988. 500 p.
- Menéndez Rodríguez, Mario. *El Salvador: pueblo contra la oligarquía*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1981. 205p.
- Menéndez, Mario. *El Salvador: una auténtica guerra civil*. Costa Rica: Universidad Centroamericana, 1981. 226 p.
- Monterrey, Francisco J. *Historia de El Salvador*. San Salvador; El Salvador: Editorial Universitaria, Universidad de El Salvador, 1996. 2 v.
- Montes, Segundo. *El Salvador: las fuerzas sociales en la presente coyuntura: enero de 1980 a diciembre de 1983*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Casas, 1984. 221 p.
- Montgomery, Tommie Sue. *Revolution in El Salvador: origins and evolution*. Boulder, Colo. : Westview, 1982. 252p.
- Morales Molino, Manuel. *El Salvador, un pueblo que se rebela: conflicto de julio de 1969*. San Salvador: Central, 1973-74. 2 v.
- North, Liisa L. *Bitter grounds: roots of revolt in El Salvador*. Westport, Conn. : Dumont Press Graphix, 1982, 1981. 110p.
- Pearce, Jenny. *Under the edge, US intervention in Centro America and the Caribbean*. Londres, Latin American Bureau, 1981.
- Peterson, Anna L. *Religion and collective identity in El Salvador*. Ponencia presentada en The XVII International Congress of the Latin American Studies Association, Los Angeles, Calif. 24- 27 de septiembre, 1992. 22p
- Recio Agradados, Juan Luis. *Una cierta clase política: las iglesias evangélicas en El Salvador*. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense, 1992. 22p.
- Revelo, Marco René. *Testimonios imparciales sobre el conflicto bélico salvadoreño-hondureño y actuación de la iglesia salvadoreña*. San Salvador: Nacional, 1969. 29 p.
- Rios, Nancy. *Three decades of struggle: The University of El Salvador, 1960-1990*. Tesis (Doctor Education)- University of Massachusetts, 1992.
- Rone, Jemera. *The continuing terror.* (by) Aryeh Neiere and Anne Nelson. New York: Americas Watch Comitee, 1985. 156 p.
- Rouquie, Alain. *Guerres et paix en Amerique Centrale*. París: Seuil, 1992.
- Ruben, Raul. *El problema agrario en El Salvador: notas sobre una economía agraria polarizada*. San Salvador: Dirección de Investigaciones Económicas y Sociales, Centro de Investigaciones Tecnológicas y Científicas, 1991. 74 p.
- Salazar Valiente, Mario. *Esbozo histórico de la dominación en El Salvador, 1920 1074*. México: Centro de Estudios Latinoamericanos (s.f) 67 p.
- Sol, Ricardo. *Para entender El Salvador*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1980. 179 p.
- Torres Rivas, Edelberto. *Centroamérica: la democracia posible*. San José (CR): Educa- Flacso, 1987.
- Valqui Cachi, Camilo. *Los guerrilleros de Chinchontepic y El Guazapa*. México: Universidad Autónoma de Guerrero, 1983. 95 p.

- Van Leuwen, Daniel. *Nicaragua, l'an II de la Revolution. Problemes de l' Amerique Latine*. No 63, 1982.
- Villalobos, Joaquín. *El Salvador: balance y perspectivas de la guerra*. Buenos Aires: Antarca, 1986. 112p.
- Wood, Elisabeth Jean. *Agrarian social relations and democratization: the negotiated resolution of the civil war in El Salvador*. Stanfors, Calif: Stanford University, 1995. 399p.

Bibliografía 2. Religión, Revolución, Liberación.

- A la recherche d' une theologie de la violence*. Paris, 1968 (y editorial alemana)
- Antoine, Charles. *Un événement a suivre: la Conférence de Puebla Etudes*. Paris: Agosto-septiembre, 1978: 249- 261.
- Other apostolates today: selected letters and addresses of Pedro Arrupe S.J.* Ed AIXALA: St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1981.
- Antoine, Charles. *Une victoire a l'arraché, Croissance des Jeunes Nations*, 204, marzo 1979.
- Aubert, Jean Marie et al. *Théologies de la libération en Amérique Latine*. Paris: Duchesne, 1974.
- Boff Clodovis, Boff. *Qu' est-ce que la théologie de la libération?*. Paris, cerf, 1987..
- Comblin, Joseph, José Faus y San Sobrino. *Cambio social y pensamiento mexicano en América Latina*. Madrid: ed Trotta, 1993.
- Duquoc Christian. *Libération et progressisme*. Paris, Cerf, 1987..
- Dussel, Enrique. *Histoire et théologie de la libération*. Perspective latino- Américaine. Paris: Éditions Ouvrières, 1977.
- Ellacuria, Ignacio, Sobrino Jon. *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Ed Trotta, 1990.
- Galilea, Segundo. *Théologie de la Libération. Un essai de synthese*. Lumen Vitae: Bruselas, XXX- 2, 1978.
- García, Javier. *Gustavo Gutiérrez, 20 años después. Ecclesia II- 1*, (1990): 81- 108.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Lima: Perspectivas, 1971.
- La función de la Teología de la Liberación en el futuro de América Latina*. Simposium internacional, 24- 27 septiembre 1991. México: Universidad Iberoamericana, 1991.
- Libânio , João Batista. S.J., *Antonazzi Alberto. 20 años de teología no America Latina e no Brasil*. Petrópolis; vozes, 1994.
- Liberation Theology. A research guide*. New York: Garland, 1991.
- Meyer, Jean. *Disidencia jesuita. Entre la cruz y la espada. Nexos*, 198: 13- 23.
- . *Historia de los cristianos en América Latina*. México: Jus, 1999.
- . "Iglesia y la revolución". En G Cabrera Infante et al. *América Latina: Desventuras de la democracia*. Mortiz, 1984.
- Michael, Löwy. *La guerre des dieux. Religion. et politique en AL*. (trad de l'anglais). Ed. Du Feli, 1998. 226 p.
- Mondin, Battista. *Os teólogos da liberação*. São Paulo, Paulinas, 1980.
- Rangel, Carlos. *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas: Monte Avila, 1976.
- Smith, Christian. *The emergence of Liberation Theology, radical Rl. And social mut theory*. Chicago: UP, 1991.

Bibliografía 3. Monseñor Romero.

- Archivo de la Arquidiócesis de San Salvador de 1976 a 1980 (citado AASS).
- Brockman, James R.- *La palabra queda :vida de monseñor oscar A.Romero*, San Salvador, UCA, 1982.
- Christus* ,1970-1980 , revista mensual de teología (Mexico).En especial el n. 536-537 de julio-agosto 1980 :El Salvador Hoy . Mons.Romero.
- Delgado, Jesús *Monseñor,biografía de Oscar A.Romero* .San Salvador, 1986 .(Sondos versiones diferentes).Hay una segunda edición de 1990 (Paulinas,UCA)
- Delgado, Jesús. *Monseñor . Vita di O.A.Romero* . Edizioni Paoline,Milano,1986.
- Orientación* (periódico diocesano de San Salvador) :26 de septiembre de 1999, entrevista con el P. Jaime Paredes; 17 de octubre de 1999 , con Héctor Dada y con Luis Armando González , las tres sobre mons.Romero .
- Romero, Óscar Arnulfo. *Monseñor Romero, Óscar Arnulfo Romero*. Madrid: Iepala, 1989. 244 p.
- Romero, Oscar. (y otros). *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 1970. 249 p.
- Romero, Oscar. Cuarta carta pastoral ,6 de agosto 1979.-Misión de la Iglesia en medio de la Crisis del País. 70p (con la ayuda de los PP Jon Sobrino y Fabien Amaya)
- . Primera carta pastoral como arzobispo ,10 de abril 1977 Iglesia de la Pascua,23p
- . Primera carta pastoral como obispo (18 de mayo 1975) El Espiritu
- . Segunda carta pastoral ,6 de agosto 1977. La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la Historia ,40p.
- . Tercera carta pastoral ,6 agosto 1978 , cofirmada por mons.Rivera y Damas.- La Iglesia y las Organizacines Populares ,56p
- Santo en la Iglesia.22p
- Simán, José Jorge. *The impact of monsignor Romero on the Churches of El Salvador and the United Satates*. Washington: Wilson Center, 1983. 27 p.
- sitio electrónico: romero@sal.gbm.net
- Sobrino, Jon. *La voz de los sin voz: palabra viva de Monseñor Arnulfo Romero*. San Salvador: UCA, 1980. 461 p.
- . *Mons. Romero: un verdadero profeta*. Managua: IHCA- CAV, 1981.62p.
- . *Monseñor Romero mártir de la liberación: análisis teológico de la figura y obra de Monseñor Romero*, San Salvador, 1980... p. 36- 59; folletería permanente. Fotocopias.
- Suárez, Luis. *Por qué lo mataron?: Mons Romero: una opción por los pobres*. México: Mestiza, 1990. 123 p.

Documentos de trabajo de reciente aparición

División de Administración Pública

Sour, Laura, *An Economic Model of Tax Compliance with Individual Morality and Group Conformity*. AP-100

Tamayo Flores, Rafael, *Inversión pública en infraestructura, acceso de mercado y dispersión territorial del crecimiento industrial en México*. AP-101

Raich, Uri, *Impacts of Expenditure Decentralization on Mexican Local Governments*. AP-102

Mariscal, Judith, *Telecommunications Reform in Mexico: An Institutional Perspective*. AP-103

Cabrero Mendoza, Enrique, *La acción pública en municipios urbanos. Una Propuesta de marco teórico*. AP-104

Bracho González, Teresa, *Desigualdad social y educación en México. Una perspectiva sociológica*. AP-105

Ramírez, Jesús y Edgar, Ramírez, *Génesis y desarrollo del concepto de nueva Gestión Pública. Bases organizacionales para el replanteamiento de la acción administrativa y su impacto en la reforma del gobierno*. AP-106

Carter, Nicole, y Leonard, Ortolano, *The Role of Two NAFTA Institutions in Developing Water Infrastructure in the U.S. - Mexico Border Region*. AP-107

Arellano Gault, David, *Nueva Gestión Pública: ¿El meteorito que mató al dinosaurio? Lecciones para la reforma administrativa en países como México*. AP-108

División de Economía

Gómez – Galvarriato, Aurora, *La revolución en la comercialización y producción de textiles en México durante el Porfiriato*. E-220

Carreón, Victor, *The Cost of Innovation*. E-221

Guerrero- Luchtenberg, Cesar L., *Cyclic Pricing by a Durable Goods Monopolist: Corrigendum*. E-222

López Calva, Luis F. y Juan, Rosellón, *On the Potential Distributive Impact of Electricity Reform in Mexico*. E-223

Villagómez, Alejandro, *La subcuenta de vivienda y el INFONAVIT*. E-224

Del Ángel, Gustavo y Bernardo, Batíz -Lazo, *Collaboration and Strategic Alliances among Competing Financial Intermediaries. Cases in British and Mexican Banking (1945-1975)*. E-225

Hernández, Fausto, Pagán, José Luis y Julia, Paxton, *Start up Capital, Microenterprises and Technical Efficiency in México*. E-226

Ramírez, José Carlos y Rogelio, Sandoval, *Patrones no lineales en los rendimientos de las acciones de la BMV: una prueba basada en cadenas de Markov de segundo orden*. E-227

Brito, Dagobert. L, y Juan, Rosellón, *A General Equilibrium Model of Pricing Natural Gas in Mexico*. E-228

División de Estudios Internacionales

- Boone, Catherine y Henry Clement, *Banking Reform and Development in the Middle East and Africa, 1980-2001*. EI-77
- Borja Tamayo, Arturo, *Materiales para la docencia: el marco conceptual básico de la disciplina de las Relaciones Internacionales*. EI-78.
- Trubowitz, Peter, *Structure and Choice in Foreign Policy Analysis*. EI-79.
- Trubowitz, Peter, *The Bush Administration and Future of Transatlantic Relations*. EI-80.
- Schiavon, Jorge A. , *Sobre contagios y remedios: la heterodoxia económica del New Deal, la política exterior corrección de Roosevelt y su impacto sobre la administración cardenista*. EI-81.
- Jones, Adam, *The Russian Press in the Post Soviet Era: A Case- Study of Izvestia*. EI-82
- Jones, Adam, *Genocide and Humanitarian Intervention: Incorporating the Gender Variable*. EI-83
- Minushkin, Susan y Charles W. Parker III, *Government – Financial Sector Relations and the New Financial Structure in Mexico*. EI-84
- Borja , Arturo, Faucher, Philippe, Morgenstern, Scott y Daniel Nielson, *The Politics of Trade in North America: Comparing Models & Industries*. EI-85
- Velasco, Jesús, *Caminando por la historia intelectual de Seymour Martin Lipset*, EI-86
- Chabat, Jorge, *The Combat of Drug Trafficking in Mexico under Salinas: The Limits of Tolerance*, EI-87
- Chabat, Jorge, *Mexico's War on Drugs: No Margin for Maneuver*, EI-88

División de Estudios Políticos

- Marván, Ignacio, *Nuevo marco institucional y relaciones entre los diputados y el presidente Carranza*. EP-131.
- De Remes, Alain, *Does Local Democracy Matter?*. EP-132.
- Negretto, Gabriel, *Does the President Govern Alone? Legislative Decree Authority and Institutional Design in Brazil and Argentina*. EP-133.
- Casar, Ma. Amparo, *Las elecciones del 2 de julio y la LVIII Legislatura*. EP-134.
- Trejo, Guillermo, *The Political Foundations of the Ethnic Mobilization and Territorial Conflict in Mexico*. EP-135.
- Trejo, Guillermo, *Religious Competition, State Action and the Renaissance of Indigenous Identities in Chiapas*. EP-136.
- Casar, Ma. Amparo, *El proceso de negociación presupuestal en el primer gobierno sin mayoría: un estudio del caso*. EP-137.
- De Remes, Alain, *La nueva geografía electoral mexicana y el voto dividido en los estados durante la elección presidencial del 2 de julio del 2000*. EP-138.
- Negretto, Gabriel, *Los dilemas del republicanismo liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución Argentina de 1853*. EP-139.
- Lehoucq, Fabrice, *Can Parties Police Themselves? Electoral Governance and Democratization*. EP-140
- Colomer, Josep M, *Reflexiones sobre la reforma política en México*, EP-141
- Negretto, Gabriel, *Diseño constitucional y separación de poderes en América Latina*, EP-142

División de Historia

- Pipitone, Ugo, *La decadencia previa, o de cómo Inglaterra dejó de ser el centro del mundo*. H-01.
- Pipitone, Ugo, *¿Hacia el fin del ciclo americano?*. H-02.
- Meyer, Jean, *México en un espejo. Testimonio de los oficiales franceses de la intervención, 1862-1867*. H-03.
- Meyer, Jean, *El Gran Juego o ¿Qué estamos haciendo aquí? (Los oficiales franceses en México, 1861-1867)*. H-04.
- Barrón, Luis F., *Republican Ideas and the Shaping of Post-Independence Liberalism in Spanish America*. H-05.
- Barrón, Luis F., *Economic Regions, Fueros and Political Integration in Mexico. (1821-1824)*. H-6.
- Medina Peña, Luis, *Visita guiada a las elecciones mexicanas*. H-7.
- Ríos, Julio, *Persecución religiosa y construcción del Estado en Chiapas, 1930-1938*. H-8.
- Prieto, José, *Las uniones creativas*. H-9.
- Ríos Figueroa, Julio, *Un estado débil contra una Iglesia ausente. Relaciones Estado-Iglesia católica en Chiapas, 1900-1932*. H-10.
- Meyer, Jean, *¿Quiénes son esos hombres?*. H-11.
- Rojas, Rafael, *El espacio público de la Independencia*. H-12.
- Elorza, Antonio, *De la teocracia a la religión política*. H-13.
- Favre, Henri, *Chiapas 1993: intento de análisis de una situación de insurrección*. H-14
- Pipitone, Ugo, *La región europea en formación*. H-15
- Meyer, Jean, *Guerra, Violencia y Religión*. H-16